MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - UFRR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS - PPGSOF

DAVID DANTAS TARGINO

"É ASSIM QUE SE APRENDE NO SANTO..." UMA ANÁLISE SOBRE TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS NO TERREIRO DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA YLÊ AXÉ YAPA OMIM LADÊ EM BOA VISTA - RR

BOA VISTA, RR
2018

DAVID DANTAS TARGINO

"É ASSIM QUE SE APRENDE NO SANTO..." UMA ANÁLISE SOBRE TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS NO TERREIRO DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA YLÊ AXÉ YAPA OMIM LADÊ EM BOA VISTA – RR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras – PPGSOF, da Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociedade e Fronteiras, na área de concentração: Fronteiras e Processos Socioculturais.

Orientador: Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras.

Co-orientador: Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno.

Boa Vista, RR
2018

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

T185e Targino, David Dantas.
"É assim que se aprende no santo..." uma análise sobre transmissão de conhecimentos no terreiro de matriz afro-brasileira ylê axé yapa omim ladê em Boa Vista-RR / David Dantas Targino. – Boa Vista, 2018.
210 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras.
Coorientador: Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira.

1 – Candomblé. 2 – Umbanda. 3 – Transmissão de conhecimentos. 3 – Terreiro. I –Título. II – Veras, Antonio Tolrino de Rezende (orientador). III – Repetto Carreno, Maxim Paolo (coorientador.)

CDU – 299.6

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:
Marcilene Feio Lima - CRB-11/507-AM

DAVID DANTAS TARGINO

***"É ASSIM QUE SE APRENDE NO SANTO..."* UMA ANÁLISE SOBRE TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS NO TERREIRO DE MATRIZ AFROBRASILEIRA YLÊ AXÉ YAPA OMIM LADÊ EM BOA VISTA – RR.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras, para obtenção do grau de Mestre em Sociedade e Fronteiras pela Universidade Federal. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Linha de Pesquisa II: Fronteiras e Processos Socioculturais. Defendida em 27 de fevereiro de 2018 e avaliada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras
Orientador / PPGSOF UFRR

Prof. Dr. Jerônimo Silva da Silva
Membro Externo / UNIFESSPA

Prof.ª Dr.ª Francilene Rodrigues dos Santos
Membro Interno / PPGSOF - UFRR

A todos aqueles que aprendem no *Santo.*

In Memoriam

Ao Prof. Dr. Rafael da Silva Oliveira. "Sintam-se beijados e abraçados" (RafaSol). Por me fazer acreditar desde o início da graduação que tudo seria possível. Por ainda me orientar, na ausência da sua presença, por meio de suas palavras deixadas em inúmeras páginas de sua sabedoria e esforço. *"Se pressionado a dizer por que eu o amava, sinto que isso não pode ser expresso". "Exceto dizendo: porque era ele; porque era eu". (Michel de Montaigne)*

AGRADECIMENTOS

“Não há no mundo exagero mais belo que a gratidão”

Jean de la Bruyere

Agradeço primeiramente à minha esposa Arléia da Silva Targino, pelo apoio em cada etapa, pela motivação, carinho e ternura em todos os momentos.

À minha mãe Marta Alves Dantas Targino e ao meu pai Deoclécio Ribeiro Targino por me possibilitarem todo o apoio durante minha formação acadêmica.

Ao estimado amigo Johnny Bispo Fontes, pelo auxílio e companheirismo desde a graduação em Licenciatura e Bacharelado em História.

Ao singular amigo Victor Mattione, pelo companheirismo e pela inestimável fé e motivação.

À Luanna Rios, gratidão pela motivação e pelo inestimável apoio desde o início. Muito obrigado!

Ao prezado amigo Jimmy Mello, pela disposição desde sempre, muito obrigado!

Ao ilustre amigo Prof. Msc. Orlando de Lira Carneiro, por acompanhar minha trajetória acadêmica desde o período da graduação em História.

Ao babalorixá Mário de Oxum, pelo imensurável apoio em aceitar participar da pesquisa e relatar sua singular história na prática pioneira da religiosidade afro-brasileira na cidade de Boa Vista e por abrir as portas do seu “Palácio de Oxum” e nos mostrar cada canto da morada dos *Caboclos, Pombagiras, Orixás...Santos,* e expressar com toda propriedade de sua experiência de vida sobre o aprender no e com o santo. Muito obrigado!

À Logun- Edé, pela valiosa entrevista cedida na qual nos relata muitos aspectos de sua trajetória na prática do Candomblé enquanto um dos primeiros filhos dos inúmeros do Pai Mário de Oxum.

À Iyá Oloju, que com sua encantadora experiência de vida nos acolheu em sua residência e com a serenidade no olhar e na fala nos narrou um pouco daquilo em que há muito o que se descobrir sobre como se aprende no *santo*.

À Ibualama, pela paciência e dedicação de seu tempo para de modo também singular partilhar conosco um pouco da sua experiência na trajetória de aprendizado no Candomblé.

À Oxóssi, por nos receber em sua residência e dedicar parte de sua tarde de descanso para reviver acontecimentos, histórias, memórias, de sua vida, de sua trajetória no caminhar dessa longa jornada de aprendizado no *santo.*

A toda comunidade do Ylê Axé Yapá Omim Ladê, por nos aceitar enquanto pesquisadores e nos conceder permissão para a visitação dos festejos e em outros momentos oportunos. Muito obrigado a todos!

Com a mesma gratidão ao Babalorixá Josenir de Oxum, dirigente do Ylê Axé Yeye Olomir Olá, pela receptividade no seu Ylê e por prestar todo o auxílio durante a produção da dissertação. Muito obrigado!

Ao Tatá Bokulê, dirigente do Ábassa Nbantu Tata Bokulê, por auxiliar de modo muito prestativo quanto à localização de alguns terreiros e abrir as portas do seu Ylê para nos mostrar a riqueza e importância do Candomblé de Angola. Muito obrigado!

A todo o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras – PPGSOF, da Universidade Federal de Roraima, por todo o aprendizado.

Ao Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras, por me guiar a outras territorialidades, pelo apoio e incentivo desde o início.

Ao Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno, pelas valiosas aulas durante o primeiro semestre curso no ano de 2016 na disciplina: Sociedade e Cultura na Amazônia Continental. Pela motivação, orientação e apoio durante toda a produção da dissertação. Minha profunda gratidão.

À Prof.ª Dr.ª Francilene dos Santos Rodrigues, pela colaboração desde a qualificação do projeto e por compor a banca de avaliação da defesa da dissertação, pelas conversas e incentivo desde o início. Muito obrigado!

À Prof.ª Dr.ª Indira Naohmi Viana Caballero, por compor a banca na qualificação do projeto de pesquisa e pela grande contribuição prestada.

À Prof.ª Dr.ª Carla Monteiro de Souza, pelos grandes e valiosos aprendizados durante o curso de História e por todo apoio e incentivo desde o início. Muito obrigado!

À Prof. Dr.ª Altiva Barbosa da Silva, pelo incentivo à continuidade de novas geo-grafias, pelo diálogo e parceria no curso de Geografia.

À Prof.ª Dr.ª Ana Lúcia de Sousa, pelo apoio e incentivo desde o inicio do curso e pelas valiosas aulas. Muito obrigado!

À Prof.ª Dr.ª Maria Luiza Fernandes, pelo inestimável apoio durante a construção do projeto de pesquisa, pelo incentivo desde à graduação. Muito obrigado!

Ao Prof. Dr. Jerônimo Silva da Silva, da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, por compor a banca de avaliação na modalidade vídeo conferência e pela grandiosa contribuição ao indicar a publicação e continuidade da pesquisa. Muito obrigado!

Ao Prof. Dr. João Carlos Jarochinski Silva, pelas aulas majestosas na disciplina “Sociedade e Estado”, pelo incentivo e motivação.

Ao Prof. Dr. Artur Rosa Filho, do curso de Geografia da UFRR, pelo incentivo, diálogos, apoio e por acompanhar parte da minha trajetória acadêmica ainda quando tínhamos fisicamente a presença do nosso grande *RafaSol*. Muito obrigado!

À secretária Val, pela disponibilidade e bons préstimos em nos auxiliar com os trâmites administrativos durante todo o curso.

Ao amigo George Brennon, que também a serviço do Mestrado, não hesitou em auxiliar no que foi preciso.

Ao corpo administrativo do Ponto de Presença da Rede Nacional de Ensino e Pesquisa em Roraima, pelo importante apoio quanto aos trâmites administrativos e técnicos que viabilizaram a perfeita conexão via internet com o Prof. Dr. Jerônimo Silva e Silva, situado na cidade de Marabá – Pará, durante a defesa da dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento de parte da pesquisa.

Á todos que embora não estejam aqui citados, contribuíram de uma forma muito especial para que eu pudesse concretizar essa etapa.

“A escrita é uma coisa, o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram”.

Tierno Bokar

RESUMO

As religiões de matriz africana existentes no Brasil, tais como Candomblé e Umbanda, resultam de contextos específicos da inserção, expansão e adaptação de práticas religiosas dos diversos grupos étnicos linguísticos advindos da África a partir do sistema operativo da escravidão. A continuidade do culto aos Orixás é produto de resistência e adaptação frente a diversos momentos históricos de perseguição e tentativa de eliminação de práticas religiosas e da cultura das *nações* africanas no país. Embora o Candomblé enquanto religião dos *deuses africanos* tenha buscado representar uma maior proximidade às origens africanas por parte dos seus inúmeros seguidores também contribuiu para o surgimento de diversas outras, dentre as quais a Umbanda, que ao agregar elementos de práticas do espiritismo kardecista, da religiosidade indígena e também dos Orixás africanos, representa uma religião distintamente brasileira. Além do sincretismo, a transmissão dos conhecimentos no terreiro garantiu a continuidade e expansão da religião dos Orixás. Considerando que o Candomblé não detém uma estrutura rígida de funcionamento nem tampouco de um embasamento escrito a ser seguido por todos, a transmissão dos conhecimentos ocorre através da tradição oral. Nesse sentido, a pesquisa objetiva analisar e compreender os processos de transmissão de conhecimentos em um terreiro onde convive o Candomblé e a Umbanda. Para tanto, delimitamos nossa análise a seis candomblecistas que detém e detiveram trajetórias na prática da religião no terreiro mais antigo da cidade de Boa Vista, o Ylê Axé Yapá Omim Ladê, de nação Ketu, sob a liderança do babalorixá Mário de Oxum, o qual também integrou o conjunto dos nossos colaboradores. Recorremos ao apoio metodológico da história oral e aplicamos entrevistas na modalidade história de vida, e temática, com todos os entrevistados. Através da análise realizada foi possível constatar que o aprendizado no terreiro não somente ocorre a partir da tradição oral, mas também pela observação, pela prática e através das trocas de conhecimento viabilizadas pelas relações construídas entre os praticantes.

Palavras-chave: Candomblé. Umbanda. Transmissão de Conhecimentos. Terreiro.

ABSTRACT

The religions of African matrix existing in Brazil, such as Candomblé and Umbanda, result from specific contexts of the insertion, expansion and adaptation of religious practices of the various linguistic ethnic groups originating in Africa from the operative system of slavery. The continuity of the cult to the Orixás is a product of resistance and adaptation to various historical moments of persecution and attempt to eliminate religious practices and the culture of the African nations in the country. Although Candomblé as a religion of the *African gods* sought to represent a closer proximity to the African origins by its numerous followers, it also contributed to the emergence of several others, among them Umbanda, who, by adding elements of practices of Kardecist spiritualism, from religiosity indigenous and also of the African Orixás, represents a distinctly Brazilian religion In addition to syncretism, the transmission of knowledge in the terreiro guaranteed the continuity and expansion of the religion of the Orixás. Considering that Candomblé does not have a rigid structure of functioning or a written basis to be followed by all, the transmission of knowledge occurs through oral tradition. Thus, the aims of research are analyzing and understanding the processes of transmission of knowledge in a terreiro where Candomblé and Umbanda coexist. To this end, we delimit our analysis to six candomblistas who hold and have trajectories in the practice of the religion in the oldest terreiro of the city of Boa Vista, Ylê Axé Yapá Omim Ladê, from the nation Ketu, under the leadership of the babalorixá Mário de Oxum, which also integrated all our employees. We used the methodological support of oral history and applied interviews in the history of life, and thematic, with all the interviewees. Through the analysis carried out, it was possible to verify that the learning in the terreiro not only occurs from the oral tradition, but also by the observation, the practice and through the exchanges of knowledge made feasible by the relations constructed between the practitioners.

Keywords: Candomblé. Umbanda. Transmission of Knowledge. Terreiro.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Autodeclarados das religiões Umbanda e Candomblé por municípios brasileiros..... 52

Figura 2 - Representação do percentual de terreiros de Candomblé no Brasil em 2010..... 54

Figura 3 - Mapa da localização de alguns terreiros de Candomblé na cidade de Boa Vista..... 58

Figura 4 - Letreiros em destaque na área externa do terreiro..... 107

Figura 5 - Divulgação do convite para a festividade da Cabocla Mariana... 121

Figura 6 - Cabana Oxumaré – Ylê Axé Yapá Omim Ladê..... 138

LISTA DE FOTOS

Foto 1 - Vista externa do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê – Palácio de Oxum..... 61

Foto 2 - Pai Mário de Oxum incorporado com sua guia Cigana Sara..... 69

Foto 3 - Seara com elementos de culto da Umbanda no espaço da Aldeia de Caboclos..... 113

Foto 4 - Festejo de São Sebastião, Caboclo Roxo, Cabocla Mariana..... 122

Foto 6 - Oferendas aos *Ibejis* no festejo de São Cosme e São Damião na Aldeia de Caboclos do Ylê Axé Yapá Omim Ladê..... 135

LISTA DE QUADROS

Quadro **1** Calendário de festividades do Ylê Axé Yapá Omim Ladê..... 120

LISTA DE SIGLAS

GPS	Sistema de Posicionamento Global.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
ASSUAER	Associação de Umbanda, Ameríndios e Cultos Afro-brasileiros de Roraima.
UFRR	Universidade Federal de Roraima.
UNIFESSPA	Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

Sumário

1. INTRODUÇÃO 18

2. METÓDO DE INVESTIGAÇÃO 27

2.1 PESQUISA BIBLIOGRÁFICA.....28

2.2 PESQUISAS DE CAMPO.....29

2.3 QUESTÕES ÉTICAS DA PESQUISA 37

3. CANDOMBLÉ – FORMAÇÃO E EXPANSÃO NO BRASIL 39

3.1 SOBRE A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL.....39

3.2 ASPECTOS SOBRE A EXPANSÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL 44

3.3 NOTAS SOBRE A PRESENÇA DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM BOA VISTA – RR.....55

4. O TERREIRO YLÊ AXÉ YAPA OMIM LADÊ – PALÁCIO DE OXUM.....60

4.1 MEMÓRIA: O PASSADO (QUE) QUER SER LEMBRADO... 61

4.2 A HISTÓRIA ORAL 65

4.3 UMA CIGANA QUE O GUIOU A UM *PALÁCIO DE OXUM*: O YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE VIDA DO PAI MÁRIO DE OXUM.....69

5. *"É ASSIM QUE SE APRENDE NO SANTO"* EXPERIÊNCIAS DE CANDOMBLECISTAS SOBRE O PROCESSO DE APRENDIZADO NO TERREIRO YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ.....106

5.1 UMA LEITURA EXTERNA DO YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ – PALÁCIO DE OXUM YAPÁ O MILADÊ. 107

5.2 OXUM, CIGANA SARA, COSME E DAMIÃO, OXÓSSI – CABOCLO ROXO – SÃO SEBASTIÃO: CARACTERIZANDO A OPERACIONALIDADE DO TERREIRO 113

5.3 DIFERENÇAS ENTRE CANDOMBLÉ E UMBANDA A PARTIR DO *POVO DO SANTO*.....133

5.3.1 E no dia de tocar pra Caboclo não se toca pra Orixá... 133

5.3.2 Conceitos meio que enganosos... Umbandomblé... 134

5.3.3 A Umbanda não tem Orixá, o Candomblé já tem. 137

5.3.4 Pra o santo é do santo. Caboco é só caboco... 146

5.3.5 A Umbanda não tem que incorporar com Exú, Pombagira. Isso é coisa de Candomblecista... 147

5.3.6 Então o Candomblé é bem africano e a Umbanda é mais brasileira. 152

5.4 PROCESSO DE INICIAÇÃO: ETAPA FUNDAMENTAL DO APRENDIZADO ..154

5.5 "É ASSIM SE APRENDE NO SANTO" A DIMENSÃO PRÁTICA DO APRENDIZADO A PARTIR DE EXU.....164

7 CONCLUSÕES 183

I FONTES ORAIS 199

II FONTES DA INTERNET.....200

APÊNDICES 201

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO APLICADO COM O BABALORIXÁ MÁRIO DOS SANTOS MAIA 201

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO APLICADO COM OS CANDOMBLECISTAS INICIADOS PELO PAI MÁRIO-DE-OXUM 203

APÊNDICE – C TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE 205

APÊNDICE D – CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE ENTREVISTA GRAVADA EM ÁUDIO/VÍDEO E DE USO DE IMAGENS.....210

1. INTRODUÇÃO

A religião se configura como elemento de extrema importância no sistema de vida das sociedades, integrando os sentidos de vida, de crenças, o estilo, a qualidade, e assim compondo parte do *ethos*, enquanto quadro de referência de um povo (MACEDO, 1989).

As religiões de matriz africana existentes no Brasil resultam de processos de inserção, resistência e adaptação das práticas religiosas de diversos grupos étnicos linguísticos, tais como os Iorubás e os Bantos, que impedidos durante o Brasil Colonial, mais precisamente a partir do século XVI, de qualquer modo de liberdade acabaram por criar práticas religiosas adaptadas a partir do sincretismo com elementos de culto da Igreja Católica.

Dentre estas religiões, o Candomblé é resultado das primeiras expressões religiosas das nações africanas sendo estas entendidas "[...] como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas". (PARÉS, 2007, p. 27).

A dinâmica de desenvolvimento da religiosidade afro no Brasil foi levada a cabo pelas nações africanas, unidas em torno de referenciais étnicos, linguísticos, territoriais, religiosos, políticos que buscavam em solo brasileiro (re)-produzir suas crenças e cultura.

A partir do século XIX os escravos livres, alforriados, encontraram nos centros urbanos, principalmente na Bahia, melhores condições de sobrevivência e liberdade de expressão e embora que de modo restrito, buscavam preservar o patrimônio étnico de suas origens. Os primeiros cultos de origem africana praticados no Brasil eram denominados "Calundu", que tinha como características práticas mágicas de cura e a possessão de espíritos.

No século XX, é observada a existência de diversas denominações religiosas como xangô, tambor-de-mina, batuque que correspondiam a práticas regionais e estabeleceram uma forma de instituição de resistência cultural que primeiramente estava atrelada aos africanos e posteriormente aos afrodescendentes.

Nesse contexto de expansão da religiosidade afro no país, o Candomblé é configurado a partir de diversas expressões que vinculadas ao sincretismo estruturante de sua formação passaram a designar as cerimônias dos Orixás, dos

Inquices e Voduns no Brasil. De acordo com Verger (2012), a religião dos deuses africanos buscou representar no Brasil as tradições dos antepassados, tornando os praticantes membros de uma coletividade tanto familiar quanto espiritual que nos terreiros, os espaços de culto, reproduziam e passaram a reproduzir as práticas criadas e (re) adaptadas.

A contínua adaptação de cultos oriundos das nações africanas nos centros urbanos representou um grande avanço no processo de estabelecimento do que se passou a chamar de religião afro-brasileira. A multiplicação dos terreiros, chamados por Ilê na língua Iorubá, passou a ser verificada em todo o território nacional e o Candomblé assumiu a importante função de regaste e reafirmação de memórias étnicas africanas, reelaboradas com afro-brasileiras.

Nesse contexto, o Candomblé, mais especificamente da linhagem Iorubá e Nagô, encontrou em território baiano o espaço de resistência e expansão. A origem do primeiro terreiro está atrelada à Igreja, sendo fundado por escravas libertas advindas do antigo reino Daomé, local que atualmente consiste na República do Benin.

A então conhecida Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha foi o espaço que comportou o antigo *Iya Omi Asé Aira Intilé* e futuramente intitulado por Ilê Axé Iyá Nassô passando a ser conhecido por Casa Branca ou Engenho Velho. Esse primeiro espaço de cultos integrou alianças entre grupos diferentes que articularam alianças e lançaram em terras brasileiras novas identidades africanas. A partir desse terreiro, outros surgiram ainda no século XIX, tais como o Ilê Omi Axé Iyá Massê e o Ilê Axé Opô Afonjá (LIGIÉRO, 2004; REIS, 2009, SERRA, 2005).

A partir desses terreiros matrizes diversas outras organizações religiosas surgiram garantindo a expansão desta religião. Durante esse processo de expansão do Candomblé surge no início do século XX no Rio de Janeiro uma nova religião, a Umbanda, formada a partir de elementos do Candomblé, do espiritismo Kardecista e de práticas religiosas indígenas principalmente.

A Umbanda e o Candomblé são religiões distintas, com características próprias, mas com elementos em comum: os traços da herança étnica e cultural das nações africanas. Atualmente existem milhares de terreiros localizados em todo o país e correspondem territórios que agregam as práticas de culto aos Orixás, aos

caboclos, inquices, voduns, encantados, e toda uma diversidade de entidades inseridas no corpus espiritual de tais religiões.

Cada terreiro, no caso do Candomblé, apresenta uma origem étnico-linguista específica: Ketu, Jeje, Nagô, e outras. Essa delimitação reúne os praticantes em torno de características em comum e fundamenta a organização do terreiro por meio das práticas dirigidas pelo pai ou mãe-de-santo. A multiplicação dos terreiros de matrizes africanas é verificada com maior intensidade a partir da década de 1960 em estados do Sudeste do País, sendo que na década de 1980 a valorização da cultura africana conta com o apoio de intelectuais e da classe média do país, contribuindo com a legitimidade dos cultos, principalmente a partir do reconhecimento do Estado.

Os dados do IBGE (2010) demonstram o número expressivo 588.797 adeptos ao Candomblé. A Umbanda também experiênciou momentos de significativo crescimento, contudo, o Candomblé ao ser uma religião considerada mais próxima do legado africano passou a crescer progressivamente, ganhando adeptos e clientelas.

Cabe destacar que o sincretismo foi fundamental para a sobrevivência e continuidade dessa religiosidade em solo brasileiro. Considerando o contexto de perseguição e impossibilidade de expressão religiosa, as trocas simbólicas entre elementos de culto da Igreja Católica e do culto aos Orixás representaram o sustentáculo de resistência durante aproximadamente um século, estando ainda presente de forma imbricada na configuração simbólica de vários terreiros.

Contudo, num processo de dessincretização, resultante da constituição do Candomblé enquanto religião autônoma, o abandono de elementos atrelados à liturgia católica se fez presente em muitos terreiros, cujos dirigentes passaram a valorizar a então *originalidade* africana da origem da sua fé religiosa. Considerando que cada terreiro é uma unidade de culto autônoma, reunindo membros, chamados *filhos-de-santo* em torno da direção de um *pai-de-santo*, ou babalorixá, o Candomblé passou a ser principalmente expandido a partir da multiplicação dos seus adeptos e dos terreiros.

Em Roraima, especificamente na cidade de Boa-Vista, a religiosidade afro-brasileira é expressa através de terreiros de Candomblé e de Umbanda, principalmente, e embora não exista grande quantidade de Ilês, é crescente o número de seguidores e simpatizantes.

Nesse contexto, o Candomblé apresenta significativo crescimento frente à sua contemporânea Umbanda. Os terreiros são portas de entrada a um universo de saberes, conhecimento, experiências e possibilidades. Enquanto uma religião iniciática, o Candomblé detém ritos de ingresso mais complexos que a Umbanda, o que o torna uma religião com maior particularidade iniciática.

Os processos formativos do candomblecista incluem diversos estágios de aprendizado que embora após cumprir todas as etapas necessárias ao completar sete anos de iniciado e receber a qualificação de babalorixá, se perpetua durante toda sua vida religiosa. Os inúmeros saberes do Candomblé são transmitidos através da oralidade, de pai para filho, numa sintonia perpetuada historicamente, garantido sua continuidade e expansão. Contudo, cada terreiro é organizado de forma distinta, agregando elementos formativos baseados naqueles pelos quais o dirigente foi formado.

Ao entrar um novo membro, um determinado Ilê ganha possivelmente um futuro pai-de-santo, considerando que nem todos podem ou querem dar prosseguimento à religião, permanecendo na sua casa matriz durante toda a vida. Essa certamente é uma questão fundamental à continuidade da religião dos *deuses africanos*. Cada filho que futuramente chega à hierarquia de pai-de-santo é uma garantia da continuidade do axé raiz do seu Ilê de iniciação.

Caso contrário importa citar que “[...] os terreiros de candomblé e umbanda usualmente desaparecem com o falecimento da mãe ou pai-de-santo [...]” (PRANDI, 2004, p. 231). Diante dessa condição, a continuidade dessa religião a partir da formação de novos filhos e pais-de-santo é uma necessidade primordial.

Nessa respectiva discussão situa nosso trabalho. Ao observarmos que a continuidade do Candomblé perpassa pela inserção e formação de novos praticantes, percebemos que existem processos formativos atrelados à própria interpretação de mundo alicerçada na filosofia e sistema normativo dessa religião que não dispõe de uma padronização de saberes materializada de forma escrita enquanto embasamento religioso a ser fielmente seguida sendo a oralidade o recurso fundamental de compartilhamento dos conhecimentos, segredos, mitos.

Nosso ponto de partida ocorreu a partir da elaboração do projeto de pesquisa da presente dissertação durante o cursar das disciplinas obrigatórias dessa etapa formativa na pós-graduação. A partir da observação da crescente expressividade dos terreiros de matrizes africanas na cidade associada a visitas às festividades de

santo em alguns terreiros, pudemos identificar complexas configurações sociais embasadas na própria hierarquia da religião. O surgimento dos terreiros na cidade de Boa Vista aponta indícios de constante expansão.

No momento da produção desta pesquisa novas *casas de santo* estão para surgir e pais e mães-de-santo, após aprenderem o que necessitavam estão aptos a dar continuidade à herança das práticas religiosas aprendidas ao logo da vivência na religião. Esse fator de continuidade da religião permeou nossas indagações e passamos a construir a temática da pesquisa baseada no seguinte questionamento.

De que forma os conhecimentos são transmitidos aos praticantes de Candomblé no terreiro? Observado que no Candomblé a oralidade representa o meio principal de transmissão de saberes, passamos também a nos indagar sobre a existência de outros recursos formativos e também analisar como o praticante recebe, internaliza e aprende os conhecimentos de sua religiosidade. Assim, a transmissão e o aprendizado do conhecimento no terreiro compõem as questões centrais da nossa análise.

De modo implícito também embasamos as discussões a partir do seguinte questionamento: Como o pai-de-santo, enquanto pessoa de primeira importância na configuração social do Candomblé atua no sentido de transmitir os conhecimentos que detém aos seus filhos-de-santo que futuramente poderão dar prosseguimento à religião?

Essas questões certamente guiaram nossas pretensões na busca pelo menos de algumas respostas. Contudo, para a respectiva investigação selecionamos como território da pesquisa o terreiro de Candomblé mais antigo da cidade de Boa Vista, o Ylê Axé Yapá Omim Ladê, de nação Ketu, sob a liderança do babalorixá Mário dos Santos Maia, natural do estado de Manaus, conhecido no meio religioso por Pai Mário de Oxum.

Ao estabelecermos contato com o babalorixá que aceitou contribuir com a pesquisa, passamos a dialogar com praticantes que foram por ele iniciados e que tiveram experiências de aprendizado no terreiro. Ao nos apoiarmos na metodologia da história oral realizamos entrevistas temáticas e de história de vida com seis praticantes incluindo o babalorixá. Buscamos a partir das fontes orais compreender os processos educativos no terreiro, levando em consideração aqueles que no terreiro um dia aprenderam e que continuamente estão em processos de aprendizado. Assim a metodologia proporcionada pela história oral permitiu

obtermos as fontes orais. Através das narrativas dos sujeitos portadores de experiências, histórias, memórias, balizamos as análises no intuito de compreendermos a realidade estudada.

A partir da localização do terreiro demos início às visitas durante as festividades de modo a compreendermos aspectos atrelados à organização e funcionamento do mesmo, o que certamente contribuiu inclusive para o entendimento de questões relacionadas às questões elencadas. Assim, os trabalhos de campo tiveram por objetivo principal conhecer melhor a realidade estudada bem como identificar e mapear a distribuição de outros terreiros no espaço urbano da cidade.

No que tange às pesquisas bibliográficas produzidas no âmbito da Universidade Federal de Roraima destacamos primeiramente a dissertação de Kristiane Alves de Araújo, intitulada “Concepção de Saúde-Doença-Cuidado relacionada às práticas do Candomblé em Boa Vista”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Saúde – PROCISA, da UFRR.

Destaco que este foi o primeiro trabalho em que pude ter contato através da disciplina: “Sociedade e Cultura na Amazônia Continental”, ministrada pelos professores: Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno e Dr. Sandro Martins de Almeida, no primeiro semestre do curso em 2016. Na ocasião da disciplina, incluía dentre outros textos, um capítulo dessa dissertação, que certamente contribuiu, não somente com a temática em discussão da disciplina, mas principalmente, para a compreensão de questões específicas durante a escrita do trabalho.

Nesse momento importa destacar que passei a estabelecer constantes diálogos com o Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno que sempre a disposição não hesitou em auxiliar no que foi preciso e possível se tornando desse modo meu co-orientador e acompanhando a produção da dissertação bem como as pesquisas de campo realizadas.

Em continuidade às fases de buscas por demais pesquisas, citamos a monografia de conclusão de curso, de autoria de Gunter Bayerl Padilha, intitulada “Mapeamento dos Terreiros de Matrizes Africanas em Boa Vista”, realizada no ano de 2008 para o Curso de Ciências Sociais da UFRR. Esta pode ser considerada uma pesquisa inicial sobre a religiosidade afro-brasileira presente na cidade e que demonstrou a existência de uma significativa quantidade de terreiros até então não

conhecidos ou “des”-percebidos tanto pela sociedade local quanto pela comunidade acadêmica no período de sua produção.

Tivemos também acesso à dissertação de Cristina Nascimento de Oliveira, intitulada “Discursos do Sagrado: O uso estratégico da linguagem em práticas do Candomblé”, realizada no ano de 2012 para o Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima.

Cumpre destacar ainda que encontramos diversos trabalhos realizados no âmbito de pesquisas nacionais e internacionais, de autores cuja trajetória de estudos sobre o Candomblé integra um grande acervo de conhecimentos que subsidiam o arcabouço teórico para a compreensão do universo de saberes sobre essa religião, como por exemplo: Pierre Fantumbi Verger, cujas pesquisas foram publicadas pelo *Institut Français d’ Afrique Noire*, dentre as quais figuram como trabalhos singulares: *“Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa de Escravos, na África”*.

Cabe ainda destacar as obras de Raul Lody: “Candomblé – Religião e resistência cultural (1987)”; “O povo do santo – religião, história e cultura dos Orixás, voduns inquices e caboclos (2006)”; de Zeca Ligiéro: “Iniciação ao Candomblé – (2004)”; de Reginaldo Prandi “Os candomblés de São Paulo (1991)”; “Mitologia dos Orixás – 2001”; de Luis Nicolau Parés - A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia (2007) e diversas outras, entre artigos científicos, dissertações, teses, periódicos e outros que contribuíram sobremodo para a compreensão das diversas questões relacionadas ao Candomblé.

Assim, delimitado nosso campo operacional de análise e exposto as palavras de conexão ao tema da pesquisa, partimos agora para os capítulos que integram a dissertação. Estruturamos todo o trabalho em cinco capítulos predispostos de acordo com os propósitos a seguir, contando com a presente introdução como o primeiro capítulo de acordo com as normas da ABNT adotadas pela UFRR.

No segundo capítulo apresentamos os procedimentos metodológicos adotados que balizaram a execução da pesquisa, onde esclarecemos os métodos e técnicas aplicados desde o levantamento bibliográfico inicial à pesquisa de campo. Detalhamos as pesquisas de campo realizadas e que foram mantidas durante toda a produção da dissertação. Expomos também as preocupações éticas que tomamos, principalmente durante os trabalhos de campo com a realização de entrevistas e

durante todo o contato mantido com os nossos colaboradores antes, durante e após a realização da pesquisa.

Posteriormente no terceiro capítulo, realizamos uma abordagem contextualizando a formação e expansão do Candomblé no Brasil, apresentando algumas características do processo de consolidação dessa religião em território nacional. Na sequência realizamos uma breve contextualização sobre alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira na cidade com enfoque para o Candomblé e fazemos uma conexão ao território de estudo, o terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê.

No quarto capítulo abordamos sobre a história do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê a partir da trajetória de vida do babalorixá Mário de Oxum na prática da religiosidade da Umbanda e posteriormente do Candomblé, no qual discutimos diversas questões atreladas às duas religiões tomando como ponto de conexão o contexto de cada narrativa do dirigente. Neste capítulo apresentamos ainda o aporte teórico nas categorias Memória e História Oral demonstrando como estas embasam a escolha do trabalho com as fontes orais na pesquisa.

No quinto capítulo apresentamos as discussões específicas da pesquisa que versam sobre os processos de transmissão de conhecimentos e o aprendizado no terreiro. Para esta fase, tomamos por base as experiências de candomblecistas que foram iniciados no Ylê Axé Yapá Omim Ladê sob a liderança do Pai Mário de Oxum.

De modo a melhor estruturarmos as discussões subdividimos o capítulo em cinco seções. Na primeira realizamos uma leitura da visualização externa do terreiro de modo a demonstrarmos a existência de uma representação que visa conferir sentido à religião dos Orixás e assim referenciar o terreiro enquanto um território de práticas religiosas afro-brasileiras. Na segunda seção abordamos sobre a operacionalização do terreiro, principalmente no que tange a coexistência do Candomblé e da Umbanda na composição da estrutura das práticas religiosas exercidas.

Na seção seguinte discutimos sobre as diferenças entre o Candomblé e a Umbanda a partir da compreensão dos candomblecistas entrevistados. Tal discussão é importante, pois permite compreendermos o significado de cada religião para os praticantes e percebermos as semelhanças e as diferenças enquanto produtos das trajetórias de aprendizado de cada adepto.

Na quarta seção abordamos sobre o processo de iniciação como uma etapa fundamental para o aprendizado no Candomblé. Enquanto uma religião iniciática, o

cumprimento de etapas e ritos iniciáticos representa momentos oportunos e obrigatórios de aprendizado que devem ser aproveitados por cada adepto. De modo a compreendermos melhor sobre este ritual, recorremos novamente aos colaboradores da pesquisa que por meio da oralidade e da memória expressam a dimensão e a importância prática da iniciação diante do contexto em análise.

Após analisarmos alguns aspectos do ritual de iniciação e da sua importância para o aprendizado prático no Candomblé fazemos conexão à última seção do capítulo na qual apresentamos a abordagem específica sobre a transmissão de conhecimentos e o aprendizado no terreiro. De modo peculiar, nesta pesquisa buscamos embasamento na própria mitologia da religião para discutir sobre como se ensina e como se aprende *no santo*.

Ao analisarmos o potencial do aprendizado a partir do Orixá Exú, verificamos uma pedagogia de aprendizado perfeitamente vivenciada pelos praticantes quando em suas atividades religiosas no terreiro. Ainda, novamente a história, a memória e a oralidade, encontram-se entrelaçadas nas discussões da pesquisa. Identificar e analisar o potencial de aprendizado existente no Candomblé foi uma questão fundamental na pesquisa.

Por último realizamos as conclusões que ainda caminhará por muitas trajetórias investigação sobre a temática. Aprender no Candomblé é aprender a partir de outro sistema, diferente daquele entre paredes fechadas e que se utiliza de recursos dependentes a uma tecnologia que por vezes mais separa do que une. A sala de aula no Candomblé é ao ar livre e em contato com um ambiente ainda desprezado pela humanidade, a natureza. Longe de afirmarmos o ideal de transmissão de conhecimentos e aprendizado a ser seguido, cumpre (re) pensa-lo e observarmos como uma religião recente na História do Brasil foi capaz de construir crescer e se estabelecer a partir de estratégias próprias e recursos diferentes.

O Candomblé detém uma riqueza cultural insondável e proporciona modelos de aprendizado singulares. Ausente de arquibancadas, recursos tecnológicos, salas de aula, bibliotecas, a religião dos *deuses africanos* propõe sentar no chão, falar pouco, usar e desenvolver os sentidos, ver além do que é possível enxergar e escutar não somente pelo que foi dito. Desse modo, esperamos contribuir com as pesquisas sobre a temática.

2. METÓDO DE INVESTIGAÇÃO

O processo técnico e operacional de execução da pesquisa se deu a partir de escolhas metodológicas que permitiram estabelecer os caminhos adequados à execução de todo o trabalho. Cumpre destacar que associamos as pesquisas bibliográficas às de campo durante todo o período de produção da dissertação, pois a medida que avançávamos no corpo textual percebíamos a necessidade de manter a sintonia criada com a comunidade do terreiro e inclusive com outros Ilês.

A realização de entrevistas e o acompanhamento das festividades de santo constituíram os objetivos principais do trabalho de campo, o que possibilitou melhor compreender a dinâmica de funcionamento do terreiro, a complexidade das práticas realizadas, ampliando e potencializando desse modo nossas reflexões e discussões.

É importante enfatizarmos que a abordagem qualitativa embasou a estruturação de todo o trabalho, sendo a mesma compreendida como “[...] um meio para explorar e para entender o significado que os indivíduos ou os grupos atribuem a um problema social ou humano”. (CRESWELL, 2010, p. 26).

Numa pesquisa qualitativa é principalmente analisada a ação histórica da experiência dos sujeitos enquanto atores do processo social do qual estão inseridos e nesse sentido o “[...] pesquisador tenta ouvir os participantes e construir um conhecimento baseado na idéia deles”. (CRESWELL, 2007, p. 47).

Importa perceber também que a pesquisa qualitativa permite observar os fenômenos e considera-los nas suas mais variadas complexidades e importâncias, considerando os sujeitos como elementos primordiais na compreensão de suas práticas e representações (CHIZZOTTI, 2010).

No mesmo sentido, a abordagem na perspectiva qualitativa integra uma série de possibilidades em que os sujeitos são reconhecidos nas suas trajetórias-histórias, nas suas representações, semelhanças e particularidades, a partir do contexto ao qual estão inseridos e através do qual a investigação científica esteja pautada (GOMES, 2012).

Dessa forma, em nossas descrições e análises, buscamos compreender os sujeitos enquanto participantes ativos das trajetórias sociais as quais estão inseridos, reconhecendo suas singularidades, suas sintonias homogêneas, suas representações e principalmente suas identidades forjadas no cotidiano de suas práticas sociais. Nesse sentido, as interpretações realizadas foram pautadas

principalmente na oralidade dos sujeitos ao exporem suas histórias-memórias na prática da religião e na articulação teórica conveniente.

Quanto à abordagem quantitativa da pesquisa, importa esclarecer que nos baseamos em dados estatísticos de estudos e publicações do IBGE no aspecto que se refere à quantidade de pessoas adeptas ao Candomblé e também à Umbanda, tanto no Brasil como um todo, quanto no estado de Roraima com enfoque para a cidade de Boa Vista.

Tais dados serviram para demonstrar a expressividade dessa religião bem como perceber sua expansão pelo território nacional e inclusive na cidade de Boa Vista. Nesse sentido, realizamos o mapeamento de alguns terreiros de Candomblé na área urbana da cidade por meio dos trabalhos de campo realizados.

Diante do exposto, detalharemos a seguir a operacionalização das pesquisas bibliográfica e de campo, conforme mencionado na introdução.

2.1 PESQUISA BIBLIOGRÁFICA

Durante a fase inicial de produção do projeto de pesquisa que estruturou a execução da presente dissertação, percebemos a dificuldade de encontrar obras sobre temáticas atreladas ao Candomblé, tanto nas bibliotecas da UFRR, como nas bibliotecas da UERR e em outras bibliotecas públicas. Contudo, tal fato não representou um entrave significativo para a reunião de obras e demais referências necessárias tendo em vista o grande acervo bibliográfico existente no meio informatizado.

Em relação à busca digital, consultamos diversas bibliotecas digitais de universidades brasileiras tais como: Universidade de São Paulo; Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Universidade Federal da Paraíba; Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e Periódicos da Capes; dentre outras, que disponibilizam inúmeras referências à consulta pública, o que sem dúvida, representou um importante recurso durante a fase do levantamento bibliográfico da pesquisa.

Cabe destacar que ao acompanharmos as recomendações de Lakatos (2010), estruturamos esta fase em cinco etapas: 1) elaboração do plano de trabalho, que consistiu basicamente a elaboração do projeto da pesquisa, momento no qual estruturamos as etapas de execução de todo o trabalho; 2) Identificação, fase em que aprofundamos a busca por obras e referências atreladas ao tema da pesquisa

de modo a nos subsidiar cientificamente à compreensão de nossas indagações e consequentemente balizar as argumentações construídas; 3) Compilação, etapa de sistematização do material bibliográfico encontrado de modo a facilitar o seu acesso, 4) Fichamento, que representou a ordenação necessária do assunto, facilitando a organização do conhecimento científico reunido para leitura aprofundada durante a fase posterior; 5) Análise e interpretação, sintetizada a partir da atividade de leitura e escrita, e momento pelo qual nos posicionamos de forma argumentativa sobre o conhecimento, produzindo, articulando ideias, diálogos e construindo as discussões gerais da dissertação.

Enfatizamos que nos utilizamos principalmente de dissertações, teses e artigos científicos no que tange à bibliografia encontrada por meio digital. Todavia, realizamos também o levantamento em livros, monografias, e demais obras que tivemos acesso em meio físico, cujos objetivos foram: ter acesso ao conhecimento científico já produzido sobre o tema; construir os caminhos teóricos e metodológicos viáveis para a pesquisa; balizar nossas discussões em torno dos objetivos propostos e das pesquisas já produzidas; compreender o contexto do Candomblé a partir de um olhar histórico-geográfico levando em consideração sua ocorrência nacional enquanto resultado de processos histórico-sociais; consubstanciar de modo abrangente a produção da pesquisa.

2.2 PESQUISAS DE CAMPO

As pesquisas de campo foram realizadas na área urbana da cidade de Boa Vista, e sisudamente, constituíram procedimentos fundamentais para o engendramento da dissertação. Cumpre destacar que as pesquisas de campo tiveram por objetivos: 1) Conhecer melhor a realidade estudada; 2) Estabelecer comunicação com lideranças, praticantes, e demais pessoas pertencentes ao Candomblé; 3) Mapear alguns terreiros na área urbana da cidade; 4) identificar o terreiro de Candomblé mais antigo da cidade e defini-lo enquanto o território específico da pesquisa; 5) Construir interação com o dirigente e com alguns praticantes de modo a estabelecer uma sintonia para a realização de entrevistas.

Cabe destacar que as pesquisas de campo tiveram inicio no ano de 2016, durante a fase inicial do levantamento bibliográfico, período de elaboração do projeto de pesquisa da dissertação. Neste momento, já havíamos tomado o conhecimento

sobre a localização de alguns terreiros na área urbana da cidade através da leitura da bibliografia produzida no contexto das pesquisas realizadas no âmbito da UFRR, e do apoio que tivemos de pessoas simpatizantes da religião que nos auxiliaram durante o mapeamento inicial. Para que pudéssemos atingir os objetivos propostos desta fase, dividimos as pesquisas de campo em três etapas.

Na primeira etapa, as incursões iniciais em busca dos terreiros foram planejadas de modo a facilitar a localização dos mesmos a partir do prévio conhecimento tomado de pelo menos três terreiros. O primeiro localizado foi o Ylê Axé Agodô, de nação Ketu, no bairro Caranã. O segundo terreiro localizado foi o Ilê Axé Obá D'Alaguinã, de tradição Minha Jeje Nagô, no bairro Tancredo Neves, liderado pela mãe-de-santo Adansan Yatylyssalefan (Mãe da Casa se Oxalá), (OLIVEIRA, 2012). O terceiro terreiro localizado foi o Ilê Axé Yeye Olomir Olá, de nação Ketu situado no bairro Nova Cidade, liderado pelo Pai Josenir de Oxum. Cumpre ressaltar que inicialmente nos detemos apenas em localizar os terreiros em campo e realizar o mapeamento utilizando a tecnologia GPS[1].

Na segunda etapa das pesquisas de campo passamos a conhecer de fato alguns terreiros e suas comunidades religiosas, período em que possível o primeiro contato do pesquisador com o território interno de uma casa de santo a partir de um convite para a participação de uma festividade ocorrida no terreiro Ylê Axé Yeye Olomir Olá[2].

Nessa primeira experiência num terreiro de Candomblé, na condição de observador, foi possível vislumbrar uma amplitude de práticas e simbolismos que se consubstanciavam de forma física e imaterial, num emaranhado de ações guiadas pela espiritualidade dos Orixás em cada um dos filhos de santo da casa que dançavam ao som dos atabaques, sendo toda aquela arquitetura mística e de práticas, um universo praticamente indecifrável. Nesse sentido, Minayo (2012), assevera que "O trabalho de campo é, portanto, uma porta de entrada para o novo, sem, contudo, apresentar-nos essa novidade claramente". (MINAYO, 2012, p. 76).

A partir desta primeira visita passamos a estabelecer contato com o babalorixá citado e durante o período de produção da dissertação, foram realizadas

---

[1] Guia de Posicionamento Global. Para o mapeamento utilizamos o GPS modelo: GPSmap 62sc Garmin.

[2] A dissertação intitulada "Concepção de Saúde-Doença-Cuidado Relacionada às Práticas do Candomblé em Boa Vista" de autoria de Kristiane Alves de Araújo trabalho já informado no introito do trabalho, foi produzida tendo por lugar de estudo esse respectivo terreiro de Candomblé.

outras visitas neste terreiro com o objetivo de acompanhar as festividades e também outros rituais em que foi nos permitido a participação na condição de observador. Tal fato foi de grande importância no processo de compreensão de algumas práticas e das características individuais de cada terreiro.

Cabe destacar que do Pai Josenir de Oxum, obtivemos a informação de mais dois terreiros: o Ylê Axé d'ya Kavullekin, localizado no bairro Asa Branca, de tradição Tambor de Mina; e o Ylê Axé Yalawê Bemi, de nação Ketu, dirigido pelo babalorixá Delmiro, localizado no bairro Nova Cidade.

Dando continuidade aos trabalhos de campo concomitante às pesquisas bibliográfica e documental, foi possível identificar outro terreiro bastante conhecido entre os demais: o Ábassa D'Angola Tata Bokulê, o primeiro e único terreiro de nação Angola da cidade até o período de produção da pesquisa. Localizado na zona sul da cidade, o terreiro é presidido por Tatá[3] Bokulê que muito contribui para a pesquisa abrindo as portas de seu terreiro para nos mostrar do mesmo modo a riqueza e a importância do Candomblé de nação Angola.

Cabe destacar que Tatá Bokulê dirigente é presidente da ASUAER[4] e tem contribuído com a comunidade acadêmica ao prestar palestras sobre a religiosidade do Candomblé, apresentando também uma militância nas questões que envolvem as religiões de matriz africana.

Cumpre destacar que identificamos a existência de conexões entre alguns praticantes de terreiros diferentes, assim como também algumas características individuais dos terreiros visitados. Para citar exemplo, o dirigente Tatá Bokulê realiza visitas a outros terreiros e devido a sua militância mantém contato com terreiros e searas de Umbanda existentes na cidade.

Foi possível constatar também que durante as festividades alguns terreiros recebem a visita de membros de outros Ilês, o que reflete uma importante teia de conexão entre alguns praticantes. Todavia, tal questão não se reflete de modo abrangente, considerando que existem particularidades de algumas casas nas quais os praticantes não costumam visitar terreiros de outros babalorixás.

---

[3] No Candomblé Bantu, cuja origem territorial advém de Angola, Congo e Moçambique, o termo designa o dirigente dos cultos e do terreiro. Cumpre destacar que existem diferenciações das nomenclaturas de acordo com as nações do Candomblé (JUNIOR, 2004; JANSA, 2010; JENSEN 2001).

[4] Associação de Umbanda, Ameríndios e dos Cultos afrobrasileiros de Roraima. Foi fundada em 23 de Dezembro de 2006, na cidade de Boa Vista.

Sobre o terreiro-território da pesquisa, o Ylê Axé Yapá Omim Ladê, cabe destacar que sua localização já era de conhecimento do pesquisador desde o ano de 2012, período no qual cumpria as disciplinas de estágio supervisionado do curso de Licenciatura e Bacharelado em História, na escola Estadual Dom José Nepote, localizada no bairro Pricumã, zona Oeste da cidade.

Devido à trajetória utilizada foi possível identificar que ali existia um terreiro a partir da visualização da *"Cabana Oxumaré"*, uma pequena loja de comercialização de produtos e serviços religiosos localizada na frente da casa e de uma placa localizada na entrada da rua que dá acesso ao terreiro com a seguinte informação: "Joga-se Búzios".

Contudo, nada sobre o terreiro era de conhecimento do pesquisador. Mesmo isentando este fato, as informações colhidas durante os trabalhos de campo não excluíram o terreiro liderado pelo Pai Mário de Oxum, cuja primeira visita se deu durante um trabalho de visita aos terreiros já mapeados. Neste primeiro contato à procura de um diálogo com dirigente foi possível conversar com um *Ogã* da casa que informou sobre a ausência do mesmo devido aos compromissos religiosos de preparativos para um grande festejo que iria ocorrer: a festa de *Oxum*, Orixá de *cabeça* do dirigente.

Na segunda visita ao terreiro tivemos a oportunidade de conversar com babalorixá Pai Mário de Oxum, que concordou em participar da pesquisa bem como nos abriu as portas do seu espaço religioso para que pudéssemos acompanhar as festividades e contatar alguns de seus filhos de santo. Cumpre explicitar que o critério principal que buscávamos para definir o território da pesquisa era encontrar o terreiro de Candomblé mais antigo da cidade, fato que foi constatado ao dialogarmos não somente com o dirigente citado, mas por todos os outros em que estabelecemos contato.

Assim, definido o terreiro-território da pesquisa, estruturamos o terceiro momento do trabalho de campo que consistiu em visitas regulares e acompanhamento das festividades de santo. Tal acompanhamento se efetivou durante toda a produção da pesquisa e teve por objetivo acumular informações a cerca das práticas efetivadas, e principalmente, construir uma relação de confiança para com a comunidade de modo que nossa presença fosse tida de forma harmoniosa, o que foi fundamental para que alguns membros da casa se sentissem seguros e aceitassem participar da pesquisa através da realização de entrevistas.

Essa respectiva questão é destacada por Minayo (2012, p. 61) ao afirmar que "*O trabalho de campo* permite a aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelece uma interação com os "atores" que conformam a realidade [...] ".

Criada essa condição de proximidade com os praticantes, baseamo-nos no método observacional, no quadro de observação não participante, cuja qual "[...] o pesquisador toma contato com a comunidade, grupo ou realidade estudada, mas sem integrar-se a ela: permanece de fora". (LAKATOS, 2010, p. 176).

Decidimo-nos guiar o campo observacional a partir desse quadro pelo fato da impossibilidade de realizarmos a observação participante, visto que esta necessita da inserção do pesquisador no grupo ao qual observa ou analisa, e desse modo, tal fato só seria possível se o pesquisador fizesse parte da comunidade de santo do terreiro, para então poder vivenciar de fato toda a estrutura de organização adotada e a partir dessa experiência construir uma interpretação baseada de fato numa observação participante.

Cabe destacar, que mesmo nos sendo autorizados a observar alguns rituais restritos à comunidade de santo, não foi oportuno um envolvimento efetivo com tais práticas de modo que fosse possível estabelecer um juízo de valor pautado numa experiência vivida, pelo fato de ser o Candomblé uma religião cuja inserção de um novo membro em qualquer que seja o terreiro, perpassa por um rígido e complexo ritual de iniciação.

Neste caso, a observação não participante, permitiu o contato com a comunidade do terreiro e garantiu maior neutralidade na observância das práticas, e por mais que não tenha ocorrido de fato a participação de modo ativo "[...] não quer dizer que a observação não seja consciente, dirigida, ordenada para um fim determinado. O procedimento tem caráter sistemático." (LAKATOS, 2010, p.176).

Mediante o exposto, utilizamos enquanto outros instrumentos de coleta de dados: anotações, fotografias, entrevistas temáticas e entrevistas na modalidade História de vida com o apoio metodológico da História Oral.

As entrevistas temáticas tiveram por objetivo conhecer as trajetórias pessoais de cada entrevistado antes e após a iniciação no Candomblé a respeito de questões específicas relacionadas à suas experiências na religião e principalmente sobre o modus operandi das trocas de conhecimento e do aprendizado no terreiro. A segunda modalidade de entrevista foi do mesmo modo aplicada com todos os

entrevistados e cumpriu a função de compreender as trajetórias de vida de cada candomblecista num contexto mais amplo de suas vivências.

As duas modalidades podem interagir mutuamente tendo em vista que relatos de história de vida também integram várias narrativas temáticas, considerando que "As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória [...]" (ALBERTI, 2005, 37).

As entrevistas em História Oral de vida possibilitam (re)-construir não somente acontecimentos, mas compreender o processo de construção das experiências, dos significados, das relações sociais estabelecidas e dos sentidos identitários que dão essência à existência de cada sujeito. Para Pollak (1989, p.13) "... a história de vida ordena acontecimentos que balizaram uma existência".

Essa perspectiva de trabalho com a História Oral constitui um grande desafio visto que representa "O trabalho de transformar lembranças, episódios, períodos de vida (infância, adolescência etc.), experiências, enfim, em linguagem." (ALBERTI, 2003, p. 2). Convém destacar que uma entrevista em história oral consiste também num esforço de "[...] enquadramento e de manutenção da memória levado a cabo tanto pelo entrevistador quanto pelo entrevistado". (ALBERTI, 1996, p. 5).

Definidas as modalidades das entrevistas, realizamos a seleção dos entrevistados a partir de dois critérios principais: primeiro, ser o dirigente do terreiro, e segundo, ter sido iniciado no Candomblé especificamente no Ylê Axé Yapá Omim Ladê sob a liderança do Pai Mário de Oxum, independente de ser praticante ativo ou de outro terreiro, não importando o cargo hierárquico ocupado. Assim, durante os trabalhos de campo foi possível contatar o dirigente e mais cinco candomblecistas oriundos do seu terreiro.

Dentre estes, três são praticantes ativos do terreiro sendo que um detém o título de babalorixá com cerca de doze anos de iniciado no Candomblé, o segundo, com quatro anos de iniciado, e por terceiro contatamos uma Ekedi[5] com trinta anos de prática no terreiro auxiliando o babalorixá Mário de Oxum. Os outros dois entrevistados embora não façam mais parte da comunidade de *santo* do terreiro

[5] São auxiliares femininas dos babalorixás durante os cultos e não entram em transe. São cargos de grande importância na hierarquia do Candomblé. O termo apresenta algumas variações tais como: Ekéde (Vialle. 2015); Equede (Assef, 2013), Ekedi (Magnani, 1987).

citado, de igual modo foram iniciados pelo babalorixá, sendo inclusive um deles o já mencionado babalorixá Josenir de Oxum, dirigente do Ilê Axé Yeye Olomir Olá. E o segundo, atualmente faz parte da comunidade de santo do Pai Josenir de Oxum e também foi iniciado pelo babalorixá Mário de Oxum.

Destacamos que por mais que tenhamos tido autorização de todos os entrevistados e embora não houvesse nenhum impedimento para utilizarmos os seus respectivos nomes na pesquisa, achamos conveniente preservá-los através de pseudônimos.

Nesse sentido a seleção dos entrevistados num projeto de entrevista em História Oral é fundamental, sendo realizada de acordo com os interesses e objetivos da pesquisa, no qual a disponibilidade dos colaboradores representa condição necessária à realização das entrevistas e consequentemente a obtenção das histórias, memórias, externadas por meio das narrativas orais.

O período de seleção dos entrevistados compreende um tempo incerto e depende não somente do pesquisador, mas das condições de tempo e aceitabilidade dos sujeitos, o que demanda um processo lento e gradual, no qual é primordial a construção de uma relação de sintonia e confiança do entrevistador para com os participantes da pesquisa. No transcorrer desse momento foi preciso pautar nossa presença nas comunidades visitadas e no terreiro selecionado enquanto campo específico da pesquisa, de forma ética, respeitando o tempo e o espaço dos colaboradores.

Destarte, cumpre destacar que tivemos a necessidade de retornar diversas vezes com alguns sujeitos que selecionamos para as entrevistas, que por diversos motivos, não puderam conceder os relatos orais nas datas e locais por eles definidos e também por desistência de participação na pesquisa por questões de ordem pessoal. Nesse sentido “[...] é preciso considerar que o trabalho realizado muitas vezes não é visível e sofre atrasos significativos, em função de tentativas frustradas de contatar os entrevistados [...] ou ainda do cancelamento de entrevistas por parte do entrevistado.” (ALBERTI, 2005, p. 45).

Contudo, foi possível obter os relatos tão necessários à continuidade e consubstanciação da pesquisa. Destacamos que o roteiro das entrevistas buscou concatenar uma articulação lógica quanto às perguntas temáticas de modo a possibilitar uma melhor ordenação dos relatos orais por parte dos entrevistados, contudo, levando em consideração que “Cada entrevistado, tem a sua própria

dinâmica, e cada entrevistado mostra-nos diferentes interesses na abordagem de determinadas questões”. (FREITAS, 2006, p. 89).

Importa esclarecer ainda que a transcrição das entrevistas respeitou de forma íntegra os áudios das gravações digitais realizadas. O local da gravação das entrevistas dos babalorixás Pai Mário de Oxum e Josenir de Oxum ocorreu em seus respectivos terreiros. Já no caso dos demais entrevistados, as entrevistas ocorreram em suas próprias residências de acordo com as datas e horários por eles programados.

Essa etapa representou uma fase de extrema importância para a pesquisa, visto que pudemos perceber as particularidades de cada sujeito, que mesmo inseridos num contexto em comum, de pertencerem à mesma religião, foi possível percebermos o fio condutor de cada trajetória, as diferenças de cada caminhada, o tom de identidade inserido e expressado em cada fala e o aprendizado obtido no terreiro.

Cabe ressaltar, que ainda nesta etapa, percebemos a necessidade de retornar aos demais terreiros visitados para manter contato com os babalorixás e de modo também a criar uma sintonia com suas respectivas comunidades, o que de fato contribuiu não somente com a interação construída como permitiu com que percebêssemos outro fator de primordial importância que foi de identificar algumas diferenças entre os terreiros visitados.

Portanto, a pesquisa de campo constituiu uma etapa fundamental para a obtenção das informações necessárias à compreensão de aspectos singulares ligados à temática da pesquisa. As trajetórias em campo não somente no terreiro do Pai Mário de Oxum, como nos demais visitados, nos mostraram um universo de singularidades distintas e também hegemônicas entre as práticas, organizações internas, e principalmente a forma que os adeptos aprendem nos seus territórios de cultos.

Os terreiros são portas de entrada às complexas constelações de saberes, de cultura, de vida, de ancestralidade, de resistência e de aprendizado. O Candomblé vivido e experiênciado tal qual como ocorre atualmente na cidade em tela da pesquisa, seja por praticantes, clientes, e simpatizantes, revela uma arquitetura em considerável crescimento.

2.3 QUESTÕES ÉTICAS DA PESQUISA

Atentamos às questões éticas da pesquisa de modo a integrá-las desde a fase inicial da coleta de dados, passando pela interpretação, escrita e a consequente divulgação da mesma. Tal preocupação se fez presente desde as inquietações iniciais do projeto de pesquisa quando ainda realizávamos os primeiros contatos com praticantes, babalorixás e simpatizantes do Candomblé.

Diante disso, algumas indagações surgiram antes de iniciarmos os trabalhos de campo, tais como: De que forma dialogar com os praticantes e dirigentes dos terreiros sobre nossa intenção de realizar uma pesquisa que envolveria a observância de suas práticas e a realização de entrevistas sobre questões atreladas a um processo tão peculiar que é o aprendizado no Candomblé? Como poderia ser vista nossa presença pela comunidade do terreiro? De quais maneiras poderíamos construir uma ponte entre *nós* e *eles* sem, contudo, sairmos de nosso intuito científico e da nossa posição enquanto pesquisadores?

Antes das formalidades burocráticas exigidas, nos preocupamos primeiramente sobre como deveríamos realizar nossos diálogos e nos aproximar de modo a não ocasionar o contrário, nosso distanciamento, observando que "A forma como nos apresentamos pode ser determinante na diminuição – ou no aumento – da distância existente entre nós e os *outros.*" (MARCOS, 2006, p. 105).

Levando isso em consideração, buscamos estruturar nossas ações de modo que pudéssemos ser aceitos pela comunidade do terreiro, que fossemos vistos e que principalmente nossa presença não causasse transtornos tanto aos praticantes quanto às demais pessoas participantes da comunidade. Dessa forma, percebemos a necessidade de aproximação dos praticantes e, sobretudo do babalorixá Mário de Oxum, dirigente e condutor de todas as atividades do terreiro e nosso mediador entre os seus "filhos" [6].

Mesmo tendo nos autorizado de imediato, desde a primeira visita ao terreiro à participarmos das festividades e em outras ocasiões litúrgicas, nossa aproximação para os fins da pesquisa não se firmou da mesma maneira para com os demais praticantes com os quais pretendíamos dialogar por meio da realização de

[6] Aqui nos referimos aos praticantes do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê que foram iniciados pelo Babalorixá Mário de Oxum. No Candomblé, o *filho de santo* detém em seu iniciador, seja Pai ou Mãe de Santo ou Babalorixá ou Ialorixá, uma condição de subordinação e respeito.

entrevistas. Foi necessária uma construção de proximidade, baseada em respeito, limites e ética. Respeitar o espaço do outro é fundamental.

Cabe destacar que nossa aproximação ao terreiro foi de extrema importância, pois permitiu com que construíssemos um sentimento de confiança para com a comunidade do mesmo. Contudo, percebemos a necessidade de nos aproximar dos praticantes a partir também do distanciamento, porém, de nós mesmos. Nesse sentido, "Muito embora para nós os *outros* sejam eles, na verdade, o *outro*, o "*estranho"* [...] naquele momento, somos nós". (MARCOS, 2006, p. 116).

O posicionamento enquanto pesquisador já externa alteridade, e tal percepção por parte dos praticantes não é só visível, mas também levada em consideração, visto que "É preciso que o pesquisador seja aceito pela comunidade, mas é preciso, sobretudo que ele seja aceito *como ele é:* alguém *de fora, diferente* [...]". (MARCOS, 2006, p. 112).

Após obtermos a autorização dos participantes para a realização de entrevistas, disponibilizamos os termos[7] exigidos pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Roraima e explicamos todos os riscos e benefícios advindos de suas participações na pesquisa, bem como isentamos os mesmos de qualquer prejuízo.

As questões éticas de uma pesquisa precisam ser consideradas não somente durante sua fase executória, mas devem ser expandidas após sua finalização. O pesquisador consequentemente cria um vínculo com a comunidade ao qual realiza a pesquisa, e este, é interessante que seja mantido como forma tanto de respeito ao grupo ao qual se dispôs a ajuda-lo, quanto de retribuição, ao manter o contato com a comunidade religiosa que o auxiliou.

Nesse sentido, enfatizamos que nossa relação de contato e proximidade tanto com o dirigente do terreiro como com os praticantes foi mantida mesmo após a realização das entrevistas que representaram a grande colaboração prestada por eles. Portanto, buscamos manter a atenção e o respeito para com os colaboradores em todas as etapas da presente pesquisa.

[7] Termo de Consentimento Livre e Esclarecido; Cessão de entrevista gravada em áudio.

3. CANDOMBLÉ – FORMAÇÃO E EXPANSÃO NO BRASIL

Este capítulo aborda sobre o contexto de formação e expansão do Candomblé no Brasil, tendo em vista que os milhares de Ilês[8] existentes no país atualmente resultam de adaptações, mediações, trocas, práticas, resistências e continuidade dos variados tipos de cultos verificados atualmente.

Na primeira seção do capítulo, apresentamos alguns aspectos ligados à formação do Candomblé, no qual destacamos o contexto do sistema operativo da escravidão que inseriu diversos grupos étnicos linguísticos, tais como os Bantos e os Iorubás, de forma forçada e impedindo-os de qualquer liberdade, inclusive religiosa. Diante desse contexto, a inserção de elementos de cultos da liturgia católica nas práticas religiosas africanas representou o meio de continuidade essencial à formação da estrutura dessa religião no Brasil.

Na segunda seção, abordamos sobre o processo de expansão do Candomblé, destacando a continuidade das formas de repressão e resistência, não limitadas somente ao contexto do Brasil Colonial, mas expandidas durante o período da República Velha à década de 1980, período em que a cultura e liberdade de expressão religiosa é melhor verificada, permitindo os avanços para a consolidação da religião por meio das práticas e dos então conhecidos terreiros.

3.1 SOBRE A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL

O contexto de inserção das religiões de matriz africana está ligado diretamente ao sistema operativo da escravidão. O Brasil, entre os séculos XVI e meados do século XIX, foi rota de chegada de quase um terço do quantitativo de escravos traficados para as Américas (MAMIGONIAN, 2004).

Ao serem transportados de suas origens africanas por meio da escravidão para servirem nos *plantations* escravistas no Brasil, os diversos grupos étnicos trouxeram consigo, de forma imbricada na gênese de sua história todo o arcabouço identitário, que de encontro à religiosidade católica e de elementos da cultura e religião indígena ganhou novas expressões (GUIMARÃES, 2011).

Tais expressões, moldadas em solo brasileiro por meio de adaptações e resistências foram responsáveis por complexas ressignificações identitárias que

[8] Na linguagem Iorubá o termo significa casa e passou a nominar a palavra inicial dos terreiros de Candomblé no País.

atualmente representam o leque de práticas e representações das diversas religiões afro-brasileiras.

Dentre elas, o Candomblé não é a única religião[9]de matriz africana[10] desenvolvida no Brasil, mas sua estrutura de funcionamento e organização compõe uma gama de ritos e práticas de maior complexidade e que conservou de modo mais preciso o caráter africano da religiosidade dos Orixás.

Ao afirmarmos que o Candomblé foi desenvolvido no Brasil, concordamos que os cultos existentes atualmente não consistem em reproduções sistemáticas e semelhantes dos conjuntos de ritos praticados na África pelas diversas etnias trazidas a servir ao sistema escravocrata brasileiro, mas sim, consistem resultados de novas reinterpretações gestadas pela necessidade de continuidade da fé aos Orixás frente à imposição do *modus operandi* do sistema colonial (VERGER, 2012; CARMO, 1987; MACEDO, 1989).

As regiões em que povos de diversas etnias africanas foram capturados e escravizados correspondem principalmente aos territórios atuais da Guiné, Benin, Costa do Marfim, Mali, Congo, Angola e Moçambique, dos quais os maiores representantes são os Sudaneses, conhecidos como os Yorubas, responsáveis pelo Candomblé de Ketu – Queto, e os Bantus, oriundos da Costa de Angola, responsáveis pelo Candomblé de Angola e outras denominações.

Estes grupos foram responsáveis por construir formas de cultos adaptados por meio de trocas simbólicas frente à religiosidade católica enquanto fé oficial no período colonial. As adaptações foram consubstanciadas principalmente nas liturgias por meio de mediações que constituíram a operacionalidade de novos mecanismos de adoração aos deuses africanos, conhecidos como Orixás.

Dessa forma, os grupos étnico-linguísticos do Candomblé são classificados de acordo com a origem territorial de suas descendências, sendo as principais regiões Nigéria[11], Benin[12] e Togo[13] dos quais são representantes os Sudaneses[14],

---

[9] Importa ressaltar que a religião integra o sistema de vida das sociedades e fornece elementos fundamentais para a composição do *ethos* de seu povo, para os sistemas de significação que dão sentido às formas de compreensão e interpretação do mundo e integra o território cultural humano, de modo complexo e não definido, enquanto expressão cultural universal, projetando representações que conduzem formas de agir tanto no plano individual como no coletivo na sociedade.

[10] Dentre outras, podemos destacar a Umbanda, surgida no Rio de Janeiro em fins do século XIX e início do século XX, formada a partir de ritos africanos agregados a elementos da cultura indígena, do espiritismo Kardecista, da liturgia Católica e inclusive de práticas ocultistas orientais (SÁTYRO, 2014).

[11] Constituí o país mais populoso da África. Dessa região descendem os povos Yorubas e diversos outros que contabilizam mais de 250 grupos étnicos.

conhecidos por Iorubas e Nagôs e divididos em subgrupos como Ketu, Egbá, e os Jeje subdivididos em Ewe e Fon, e sendo os Bantos advindos das regiões correspondentes aos territórios do Congo, Angola, Moçambique (JUNIOR, 2014).

Conforme destacado anteriormente, no período colonial não existia a possibilidade de tais grupos exercerem outro credo que não fosse o Catolicismo, sendo que as adaptações através dos sincretismos representaram expressões de resistência, embora que não direta, àqueles que os reprimiam ao exigirem a conversão ao catolicismo e a praticarem a liturgia católica. Nesse sentido, Prandi (2003) assevera que as religiões afro-brasileiras estabeleceram "paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja". (PRANDI, 2003, p. 2).

Mediante o exposto, a forma primeira de manutenção e continuidade dos cultos era por meio do sincretismo, no qual seus deuses eram adorados a partir de estratégias de trocas simbólicas de grande parte da liturgia dos cultos Católicos, conforme podemos verificar em Assef (2013):

> Durante o período da Escravatura no Brasil, nas senzalas, para poder cultuar suas crenças, os negros foram obrigados a usar como camuflagem altares com as imagens de santos católicos, cujas características melhor correspondiam às suas Divindades Africanas, e por baixo desses altares escondiam os assentamentos dos Orixás [...] os Orixás eram frequentemente identificados com Santos Católicos. (ASSEF, 2013, p. 9).

Nesse sentido, Macedo (1989), atenta para a compreensão do Candomblé como uma forma de preservação dos cultos africanos praticados no Brasil tendo em vista os sincretismos, mediações e adaptações realizadas, levando em consideração o contexto de vivência dos escravos, impossibilitados de qualquer forma de expressão religiosa, social, política ou econômica (MACEDO, 1989).

---

[12] Localizado na zona oeste da África, a região até o ano de 1975 era denominado Daomé, originário do antigo reinado Fon de Daomé. Constituiu um dos maiores entrepostos de escravos entre os séculos XVII e XIX, dos quais milhares eram vendidos no Brasil e Caribe. Benin mantém fortes vínculos culturais com a Bahia, estado para o qual eram trazidos milhares de escravos. No aspecto culinário destacam-se a feijoada e o acarajé, no religioso o vodu, que apresenta semelhanças com o Candomblé (ABRIL, 2012).

[13] Entre os séculos XVI e XVII a região era conhecida como Costa dos Escravos. Localiza-se no oeste da África, especificamente no golfo da Guiné.

[14] Importa atentar que ao designar os grupos de origem Sudanesa, os autores se referem às sociedades da África Ocidental que situavam-se ao longo da bacia do Niger. A região era conhecida pelo termo árabe "Bilad-as-Sudan", que traduzida significa "terra dos negros".

Em suma, essa estrutura adaptativa criada através do pseudo agregamento de elementos católicos às práticas religiosas, formava a meio essencial de resistência e que permitiu uma espécie de reterritorialização, não no sentido funcional do território, mas inicialmente no sentido simbólico, imaterial, de modo que novos sentidos foram construídos nesse processo de resistência do culto aos Orixás no Brasil e gestaram as bases de continuidade e expansão dessa religião.

O sentimento de comunidade e união é uma característica marcante na religião dos Orixás e em sintonias hegemônicas partilham o mesmo sistema representacional[15] que possibilita com que os sujeitos compartilhem de uma estrutura de compreensão de mundo em comum os conectando culturalmente por meio de práticas e sentidos produzidos e interpretados em teias de significados entre eles sociabilizados. Quanto a esse aspecto, é imprescindível compreender que o Candomblé detém um sentido muito complexo de união entre integrantes de uma mesma nação, o que os liga também por meio de condutas éticas, morais e religiosas que "[...] assume um papel de coesão e manutenção do poder estabelecido [...] buscando vincular cada família a um compromisso de guarda e aproximação com os *candomblés genealógicos*". (LODY, 1987, p. 44).

Esse tom de homogeneidade enquanto uma característica em comum de organização social no Candomblé possibilitou não somente o fortalecimento dos laços de solidariedade e resistência política entre os membros pertencentes a uma mesma nação, como inclusive já lançava as bases das futuras organizações em territórios específicos de adoração aos Orixás em território nacional, os terreiros.

O Candomblé consiste assim num universo de significados e expressões, que traduzem ações e representações interligadas a um passado africano e ressignificadas no Brasil ganhando novos conteúdos identitários e culturais. Compreende uma religião resultante do processo histórico da escravidão que produziu sobremaneira nos povos escravizados consequências profundas na gênese de sua organização social, alterando não somente a forma de expressão religiosa, no caso da necessidade das mediações e sincretismos, como também de todo o modo de vida existente. Nesse sentido é crucial compreender que a "[...] identidade étnica do Candomblé passa pela participação da sociedade local. A

[15] Nas palavras de Hall (2016), a linguagem integra a estrutura primordial dos signos e símbolos, dando significado às formas de expressão numa cultura e os significados são diretamente atrelados à representação da linguagem.

preservação de uma memória africana é, portanto, reelaborada como *afro-brasileira*". (MACEDO, 1989, p. 48).

Podemos identificar uma gama de interpretações etimológicas que em síntese designa o Candomblé enquanto: "magia (JANSA, 2010); "dança batuque" (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 28). Sendo de origem banto significando "culto, louvor, reza, oração ou invocação". (DOMINGUES, 2007, p. 4). O Candomblé é popularmente conhecido como "a religião dos Orixás", e sua significância está intimamente atrelada ao axé que provém da natureza, base de todo o arquétipo de interligação dos filhos com seus santos[16], os Orixás.

É fundamental observar que o modelo de Candomblé existente no Brasil é singular. Sua estrutura de formatação não se encontra de forma semelhante em qualquer outro lugar devido às condições em que o mesmo foi desenvolvido e configurado desde o Brasil Colonial. Um fator divisor é a estrutura dos cultos, principalmente de origem Nagô, nos quais é verificada a presença de Orixás diferentes num único terreiro, fato que não ocorre na África (CARMO, 1987).

Especificamente, foi na Bahia, que o termo foi utilizado para designar os rituais de adoração aos Orixás[17] africanos. E de importância principal o Candomblé "[...] representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso [...] torna-os membros de uma coletividade familiar". (VERGER, 2012, p. 24).

Como podemos verificar, a Bahia foi por excelência, o campo de inserção inicial de povos escravizados para os trabalhos nos engenhos e consequentemente das primeiras adaptações religiosas frente ao catolicismo. Contudo, tais celebrações não ocorreram de forma harmoniosa devido à conjuntura de organização dos grupos

---

[16] O termo *filho de santo* representa mais um elemento do sincretismo formado no período colonial enquanto uma estratégia de continuidade dos cultos conforme esclarecido anteriormente. Do mesmo modo, é fundamental perceber o quanto o catolicismo influenciou a formação identitária do Candomblé no Brasil. Porquanto, mesmo após conquista da liberdade de expressão religiosa, as datas comemorativas nos terreiros ainda incluíam festividades dedicadas aos Orixás de modo sincrético e ampliando sobremodo o quadro de referenciais católicos atrelados aos deuses africanos tal como ocorre atualmente. Interessante perceber que não se fala em "Filho de Orixá", e nem em "Pai ou Mãe de Orixá" e sim em "Filho de Santo" e em "Pai e Mãe de Santo", ou na linguagem Yorubá: babalorixá e Ialorixá, e ainda até mesmo o processo de iniciação é conhecido popularmente no como "fazer o Santo", que significa passar pela preparação necessária para que o Orixá possa tomar posse de seu "Filho".

[17] No Brasil são cultuados apenas 16 Orixás, a saber: "Exu; Ogum; Oxóssi ou Odê; Ossaim; Oxumarê; Obaluaiê ou Omolu; Xangô; Oiá ou Iansã; Obá; Oxum; Logun-Edé; Iroco, Euá; Iemanjá; Nanã; Oxalá". (PRANDI, 1997).

escravizados levado a cabo pelos senhores de engenho e pelo próprio governo colonial.

Convém explicitar que os povos de diferentes nações se viam forçadamente unidos numa convivência cotidiana nas fazendas e engenhos coloniais e essa união, todavia não era ocasionada pelo acaso, sendo estrategicamente pensada tanto pelos senhores de engenho como pelo próprio governo, conforme expõe Verger (2012):

> "Esse novo modo de vida criava entre eles sentimentos de solidariedade contra aqueles que os mantinham no cativeiro. Havia o risco de que essa unidade de sentimento se tornasse perigosa para os senhores de escravos. Estes infinitamente menos numerosos temiam levantes e revoltas. Para prevenir esse perigo e dividir os escravos empregavam-se todos os meios. Recorria-se até mesmo a uma medida engenhosa para suscitar novamente o ódio entre grupos outrora inimigos". (VERGER, 2012, p. 20).

Como podemos verificar em Verger (2012), os primórdios do desenvolvimento dessa religião no Brasil foram marcados por obstáculos, impostos como um remédio a uma doença perigosa no Brasil Colônia, o negro e sua forma de expressão, principalmente religiosa, visto unicamente como uma força bruta de trabalho cuja função era restrita à inacabável serventia forçada nas fazendas de engenho de açúcar em todo o nordeste brasileiro, cuja palavra *liberdade* não fazia parte do cotidiano dos milhões de povos escravizados que moveram a engrenagem de formação da cultura e do povo brasileiro. Nessa conjuntura, a religião dos Orixás não encontrou alternativa senão resistir, e carregada como um tesouro guardado a sete chaves ela assim sobreviveu e foi expandida por todo o território nacional pelos seus milhares de adeptos e simpatizantes.

3.2 ASPECTOS SOBRE A EXPANSÃO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL

Sobre a expansão e o processo de organização do Candomblé e de outras religiões derivadas do sincretismo e do agregamento de elementos religiosos indígenas e espiritas principalmente, é imprescindível destacar sobre o impedimento dos cultos não somente no contexto escravocrata do Brasil Colonial, mas principalmente desde a República Velha à década de 1980, período de significativa observância de processos de repressão por parte do Estado brasileiro, de resistências políticas dos adeptos e posteriormente do reconhecimento da cultura afro-brasileira.

O chamado “fetichismo africano” não era bem visto e a população livre negra que buscava os centros urbanos em desenvolvimento também era enxergada por lentes de distanciamento pela elite social que então se estabelecia no final do século XIX. Como resposta a tal processo a República respondia aos anseios de modernização e urbanização espelhada no leque Europeu de organização citadina. Nessa perspectiva de modernização, o negro não fazia parte, menos ainda seus Candomblés[18], seus batuques[19], que entraram no limite de aceitabilidade do projeto de “ordem e civilização” brasileira (SANTOS, 2009).

Ainda no período imperial, a desordem já era atrelada diretamente a qualquer manifestação religiosa de caráter afro-católico e na Bahia, principalmente, o cenário da repressão por parte do Estado correspondia tanto aos anseios de setores dominantes da sociedade quanto do projeto de ordem pública que não reconhecia a complexidade étnica, cultural e religiosa dos negros.

Além do combate à expressão religiosa negra, a preocupação de alianças entre os mesmos era outro fator que integrava as justificativas de não aceitabilidade dos batuques, e tanto Verger (2012), quanto Santos (2009), chamam a atenção para duas propostas de contenção de possíveis alianças étnicas que poderiam ocasionar tensões futuras.

A primeira, idealizada por João de Saldanha da Gama Melo Torres Guedes Brito[20], o 6º Conde da Ponte (1805-1810), objetivava reprimir ao máximo os batuques dos Candomblés que para ele ameaçavam a “ordem simbólica” e aproximavam os negros de modo a uni-los em laços de solidariedade. (SANTOS, 2009).

A segunda proposta, idealizada por Marcos de Noronha e Brito[21], o 8º Conde dos Arcos (1810-1818), consistia em preservar os batuques considerando que dessa forma as rivalidades entre as etnias seriam mantidas e a própria organização em

---

[18] Cumpre ressaltar que os primeiros cultos de origem africana praticados no Brasil eram denominados pela palavra “Calundu”. Os cultos de denominação Jeje, constituía uma organização que buscava sua atuação no meio urbano, adotando endereço com localização específica, apresentando maior tradição litúrgica e agregando saberes ritualísticos dos calundus bantus. Posteriormente, a organização do culto na cidade quanto instituição urbana legítima, representou um grande avanço no processo de estabelecimento da religião afro-brasileira (SILVEIRA, 2009).

[19] O termo *batuque* consiste numa denominação representou as primeiras expressões religiosas que futuramente daria forma ao candomblé, e integrava não somente o culto aos Orixás de modo sincrético, mas também aos cultos dedicados aos Voduns e aos Inquices (LIGIERO, 2004)

[20] Entre o período correspondido entre 1805-1809 governou a capitania da Bahia, sendo também responsável pela recepção da família real portuguesa no Brasil.

[21] Foi governador da Bahia no decorrer de 1800 a partir de sua nomeação pela Coroa, o que lhe garantiu direitos políticos para administrar a província (SOUSA, 2008).

nações africanas seria responsável por mantê-los afastados, conforme podemos verificar em suas próprias palavras:

> "E quem duvidará que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indiretamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis consequências". (VERGER, 2012, p. 21).

Todavia, as investidas punitivas aos praticantes avançaram no período republicano e durante as décadas de 1920 a 1950, mais notadamente, o Candomblé passou a ser caso de polícia e muitos terreiros foram fechados pelas autoridades policiais, como por exemplo, o então conhecido delegado Pedro Azevedo Gordilho, chamado Pedrito[22], que na Bahia promoveu uma verdadeira perseguição, as chamadas "batidas", às reuniões de batuques de Candomblés.

Todavia, figuras com o citado delegado, possivelmente também frequentavam terreiros e não apenas como participantes, mas, inclusive detendo funções nas então emergentes Casas de Santo[23], fato que contribuiu indiretamente para a resistência de alguns candomblés que inclusive contavam com a participação de membros de altos cargos públicos: médicos, políticos, ministros, diplomatas, entre outros, que tanto conferia maior confiança em tocar os batuques por parte das famílias de santo quanto contribuíam economicamente para a manutenção das despesas relativas aos gastos com os cultos e com demais necessidades (LUHNING, 1996).

Dentre os motivos de perseguição ao Candomblé inclui diversas acusações que iam desde ocasionar o incômodo da paz sonora devido aos batuques; falta de higiene ambiental no caso dos ebós[24], à bruxaria e curandeiros maléficos que se utilizavam de feitiços para o tratamento de doenças com ervas[25] (LUHNING, 1996; SERRA, 2005).

---

[22] Sobre o contexto de perseguição ao candomblé baiano, Angela Luhning, demostra aspectos da perseguição policial e destaca a história do delegado citado que ficou amplamente conhecido pela perseguição violenta que efetivou nas qual apreendia peças e objetos de culto utilizados nas reuniões para os batuques.

[23] Nome popularmente dado aos locais por excelência de culto aos Orixás, os terreiros.

[24] Ebó significa presentear, sacrificar, e consiste numa devoção que tem como fundamento o equilíbrio com o Axé enquanto energia vital (ASSEF, 2013).

[25] Neste caso a autora refere-se ao vasto conhecimento que os praticantes detinham na manipulação de ervas para o tratamento de doenças. Cabe destacar que o uso de ervas é uma característica nessa religião. As folhas, a água, o ar, são tidos como sagrados para a religião e esse é um fator de fundamental importância para a percepção do valor atribuído à natureza. Existe uma expressão proferida que demonstra a complexidade desse conjunto de significação simbólica e funcional da

No Rio de Janeiro, entre o início da primeira república à década de 1940, as investidas discursivas e de fato ativas contra os seguidores do Candomblé também eram intensas assim como ocorria na Bahia, os negros se viam reprimidos e acusados de “[...] anomia, da poluição, da sujeira, do vício e das relações eróticas”. (SANTOS, 2009, p. 81).

A imprensa também não ficou de fora desse processo, cumprindo a função negativa de reforçar o discurso racista e de extrema intolerância contra a religiosidade afro-brasileira que então se formava. Diversos jornais, tais como “A Ordem”; “A Tarde”, e outros, propagavam a negação da cultura negra no Brasil reforçando os ideais de inferioridade que se expandiam de forma discriminatória.

Durante esse contexto de perseguição, mais especificamente na Bahia, cumpre destacar que houve também a participação de setores dominantes da sociedade, que passaram a denunciar as reuniões de batuques à polícia cuja resposta à sociedade incomodada não se fazia somente com as prisões dos participantes dos Candomblés, mas pelo fechamento de terreiros, apreensão de objetos dos cultos com emprego da violência e inclusive da tortura.

É imprescindível notar, que essa respectiva conjuntura de repressão foi resistida pelos praticantes à medida que passaram a dar continuidade ao sincretismo afro-católico ampliando os aspectos sincréticos e ressignificando a simbologia ornamentativa dos terreiros com elementos da liturgia católica, como os santos: Cosme e Damião, Santo Antônio, São José, São Jorge, São Roque, São Lázaro, São Francisco, São Bartolomeu, Santo Expedito, São Jerônimo, Santa Bárbara, Santa Luzia, Nossa Senhora da Conceição (LUNING, 1996; VIALLE, 2015; SÁTYRO, 2014).

Como podemos perceber, a resistência através das estratégias de adaptação litúrgica dos rituais e da simbologia dos terreiros constituiu o impulso de continuidade dos cultos candomblecistas frente à perversa opressão do Estado e de setores da sociedade às organizações religiosas de origem étnica africana.

Cabe destacar também que todo o arquétipo do Candomblé ao mesmo tempo em que incomodava setores específicos da sociedade chamava a atenção por outro lado de muitos grupos ligados ao poder do Estado, e conforme percebido em

---

natureza para o Candomblé: *kosi omi, kosi Orixá* e *kosi ewê, kosi Orixá*, que significa *sem água, sem Orixá* e *sem folha, sem Orixá* (BRAGA, 2014).

Luhning (1996), esse fator muito contribuiu para o crescimento de terreiros de Candomblé nas demais cidades brasileiras tendo em vista o prestígio que tais cultos passaram a ter, tanto bela beleza que os envolvia quanto pelo acolhimento e carisma de pais e mães de santo, sendo este ponto, uma questão amplamente perceptível na maioria dos terreiros de Candomblé existente na atualidade.

Contudo, ocorre paulatinamente outro processo de mudança nessa conjuntura de perseguição aos Candomblés Baianos[26], aproximadamente na década de 1950, quando a influência do turismo buscou nas religiões de matrizes africanas um atrativo folclórico e de valorização de elementos da cultura popular. E posteriormente, já a partir da década de 1980, é verificada uma valorização mais concreta do significado histórico dos terreiros[27] de Candomblé enquanto espaços de tradição e memória da cultura afro-brasileira (SERRA, 2005).

Cabe destacar que, anteriormente, na década de 1960 é verificada uma amplitude dos terreiros para outros estados do Sudeste do país, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, período em que ocorre uma intensa leva de migração de nordestinos, e assim nesses centros urbanos, os praticantes não só encontraram condições mais favoráveis para praticar a religião dos Orixás quanto para expandi-la para outros territórios, de modo que passaram também a receber membros da Umbanda que migraram para o Candomblé (PRANDI, 1991).

Desse modo, o reconhecimento por parte do Estado e da influência de setores da elite intelectual brasileira nesse período proporcionou não somente a tolerância, mas principalmente a aceitabilidade legal dos cultos africanos, que incluem além do Candomblé, a Umbanda.

Por mais que as Constituições Republicanas anteriores tenham garantido a liberdade de expressão religiosa, a então atual de 1988, não somente assegura a liberdade, como também garante a inviolabilidade de crença, dos cultos e da proteção aos locais de cultos bem como das liturgias[28].

---

[26] Não objetivamos limitar a ocorrência do Candomblé apenas na Bahia, contudo, o contexto de desenvolvimento e expansão dessa religião se efetiva com maior propriedade nesse estado que durante o período compreendido entre a década de 1920 a 1940, as perseguições policiais gestaram anseios de aceitabilidade e liberdade de maior expressão religiosa.

[27] O modelo primário de Candomblé ficou conhecido por “Engenho Velho ou Casa Branca” “Ilê Iya Nassô – Casa Mãe Nassô”, local de celebração de divindades diversas possibilitando a coexistência de grupos étnicos diferentes e engajando novas identidades africanas em território brasileiro. (REIS, 2009).

[28] Constituição da República Federativa do Brasil, Título II, Capítulo I, Art. 5, inciso VI.

Porém, na prática, a expansão do protestantismo, principalmente neopentecostal, na década de 1950, tanto passa a apropriar-se de elementos do Catolicismo, da Umbanda, do Candomblé, na estrutura litúrgica dos cultos, de modo sincrético, como ao mesmo tempo passa a combater essas respectivas religiões e seus seguidores, através do discurso de "diabolização" das práticas religiosas afro-brasileiras praticadas nos terreiros e nos centros de Umbanda, principalmente. Muda-se o *modus operandi* das agressões, e por meio do discurso, "[...] o neopentecostalismo mudou o alvo de ataque do catolicismo para os cultos afro-brasileiros, dando a idéia de que estes são os seus verdadeiros concorrentes no campo religioso". (MENDONÇA, 2003, p. 161).

Contudo, considerando o contexto, pelo menos legal, de liberdade religiosa no Brasil, os candomblecistas passaram a expandir os locais de cultos da Bahia para outros estados brasileiros. Importante salientar também, que nesse processo de expansão, o Candomblé ganhou novos impulsos a partir da expansão da Umbanda, que enquanto uma religião derivada do culto aos Orixás agregava elementos básicos do Brasil mestiço: o catolicismo, o espiritismo e rituais atrelados aos cultos indígenas[29].

Porém, todo esse leque de expansão do Candomblé pelo território nacional não o deixou estático e inerte às diversas transformações sociais e culturais por qual passava o Brasil. De uma religião de negros e descendentes de escravos, passou a representar uma religião que muito perfeitamente respondia aos anseios de todas as classes sociais, sendo que milhares de umbandistas migraram para o Candomblé principalmente pelo grande prestígio que este passou a ter, não somente entre os negros e descendentes dos diversos grupos étnicos africanos, mas entre a classe média, intelectuais, que a partir de novas interpretações, moldaram a valorização dessa religião e o seu reconhecimento histórico e mágico (PRANDI, 2004).

O autor Reginaldo Prandi, em sua obra "Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova", publicada em 1991, apresenta uma singular contribuição sobre o desenvolvimento e expansão do Candomblé no Brasil, com destaque para a cidade de São Paulo, demonstrando dois movimentos que contribuíram sobremodo para a afirmação do Candomblé como a religião afro-

[29] Alguns elementos da religiosidade indígena foram atrelados aos cultos da Umbanda, como por exemplo, a linha dos Caboclos e Pretos Velhos. Prandi (1991) destaca que a Umbanda "[...] é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças [...] com uma mesma tarefa [...]trabalhar pela felicidade do homem sofredor". (PRANDI, 1991, p. 56).

brasileira que melhor representava a história de resistência do povo de origem africana no Brasil e sua ancestralidade original.

O primeiro movimento refere-se a uma transição do Candomblé para a Umbanda, quando esta passa a ganhar maior prestígio enquanto religião universal ao atrelar elementos do culto aos Orixás, caboclos, e demais guias espirituais conforme já destacado, passando inclusive a receber diversas pessoas que deixam o espiritismo Kardecista em favor de uma nova proposta de não culpa e não sofrimento cármico.

Por outro lado, no segundo momento ocorre um significativo retorno de legitimidade do Candomblé à medida que a Umbanda, que fora tida com uma religião que melhor correspondia a um novo modelo de sociedade, agora perde espaço para o “velho” Candomblé, que enquanto uma religião de massa passa a ser percebida como a detentora de maior originalidade africana e “[...] considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente”. (PRANDI, 1997, p. 3).

Esse retorno ao poder e legado da tradição religiosa dos Orixás africanos em São Paulo, se expande por outros estados num movimento cada vez mais crescente a partir da década de 1970 e diante. Outro processo, que permitiu com que sua universalidade fosse construída, enquanto religião para todos, consiste num verdadeiro retorno às origens desterritorializadas da África. Foi preciso retomar costumes, dialetos, práticas, que outrora fora perdidos ou demonstrados em segundo plano nos sincretismos e nos diversos agregamentos de elementos religiosos cristãos e indígenas principalmente.

Nesse novo contexto, o Candomblé, religião dos Orixás, agora legitimado e reconhecido, precisava ser culturalmente associado à origem que lhe deu forma. Desse modo, Prandi (2004), sintetiza tal processo como de “Africanização”, cujo objetivo era “Voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público”. (PRANDI, 2004, p. 18).

O Candomblé desse modo encontrou terreno fértil para sua multiplicação em todo o território nacional, e assim como a Umbanda antes alastrada para outros países do cone sul, a religião dos Orixás, pode também experimentar seu pleno desenvolvimento e expansão.

Embora que restrita de modo mais concreto no Brasil, influenciou sobremaneira diversas expressões religiosas representativas das nações que então no período imperial se fizeram presentes com a escravidão e que atualmente seus descendentes, seguidores, admiradores e clientes podem expressar e se utilizar da complexa riqueza cultural, tanto de forma material como simbólica, deste imensurável universo de significações que constitui o Candomblé.

Interessante notar que essa expansão do Candomblé como das demais religiões de matriz africana não é constatado significativamente nos recenseamentos realizados pelo IBGE, principalmente até a década de 1970, sendo possível perceber de acordo com os dados, a supremacia de adeptos do catolicismo apostólico romano.

De acordo com Prandi (2004), nos anos correspondidos entre 1980 a 2000, as religiões de matrizes africanas apresentaram um declínio de cerca de 71 mil seguidores, sendo os principais motivos atrelados as novas estratégias de serviços criados pelas religiões concorrentes, no caso das pentecostais e neopentecostais, principalmente, e de novas necessidades criadas num movimento de reconfiguração religiosa a procura por mais "clientes[30]".

Contudo, o diminutivo da representatividade afro religiosa se delimita de modo mais concreto na Umbanda[31], que embora na década de 1991 a 2000 apresentasse um quantitativo muito maior que o Candomblé, registra uma perda de cerca de 110 mil adeptos, frente ao crescimento do Candomblé no mesmo período (PRANDI, 2004; SANTOS; 2011).

De acordo com o IBGE, entre os anos de 2000 a 2010, os estados do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo, apresentaram presença significativa de adeptos à Umbanda, e já os candomblecistas de modo mais participativo foram observados na Bahia, em seus diversos municípios, no Rio de Janeiro e também no

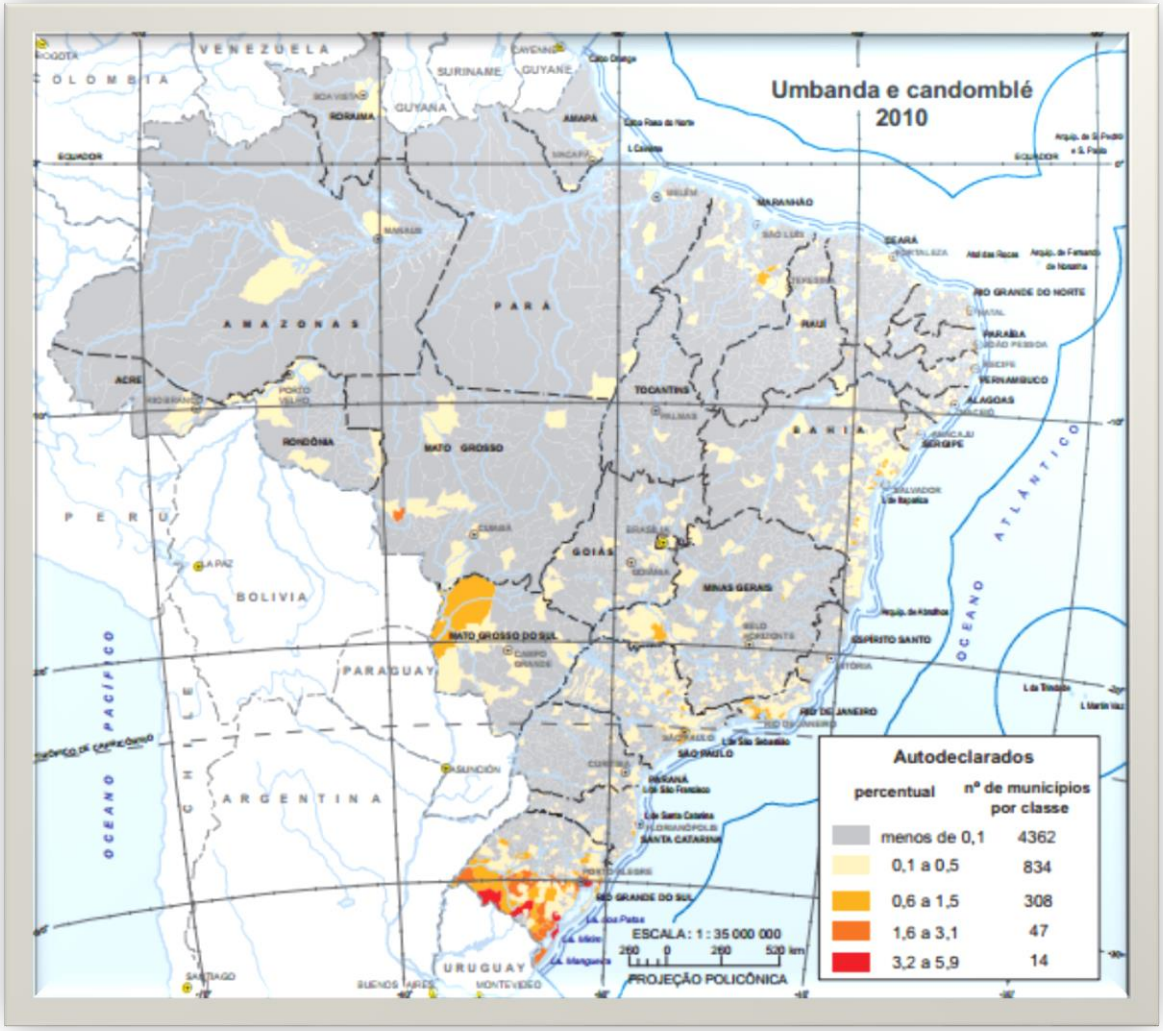
---

[30] O autor aqui se refere ao contexto do mercado religioso que se caracteriza pela busca de novas alternativas para ganhar mais adeptos a partir da década de 1980. Nesse contexto, o Candomblé e a Umbanda frente às rápidas adaptabilidades das religiões protestantes no Brasil, experimentaram decréscimos no número de adeptos conforme os dados censitários apontados. Contudo, os números não chegam a expressar de fato o real quantitativo de adeptos e seguidores tendo em vista que a religião católica, por mais que tenha perdido espaço no Brasil frente a esse novo quadro de crescimento das religiões protestantes, não deixou de servir de estratégia para que muitos membros dessas duas religiões se afirmassem como católicos.

[31] Em relação ao declínio da Umbanda os meios de comunicação tiveram influência direta para esse fator, sendo estes largamente utilizados por diversas denominações neopentecostais que passaram a atacar diretamente as práticas e a liturgia dessa religião brasileira (SANTOS, 2011).

Rio Grande do Sul, dentre outros estados, como podemos visualizar no mapa abaixo:

Figura 1: Autodeclarados das religiões Umbanda e Candomblé por munícipios brasileiros.



Fonte: (IBGE) censo demográfico (2010).

Nos dados divulgados, dos grupos “Umbanda e Candomblé” é registrado no quadro: “Distribuição percentual da população residente, por Grandes Regiões, segundo os grupos de religião – 2000/2010”, um total de 0,4% no número de adeptos na região Sudeste[32], sendo que na região Sul[33] o quantitativo é maior constando a casa numérica de 0,5% para os anos 2000. Já no período

[32] Constitui a segunda maior região do país, composta pelos estados: Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo.
[33] Compreende os estados: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

correspondente a 2010, permanece o mesmo percentual na região Sudeste e ocorre o crescimento na região Sul chegando a 0,6%, o que demonstra a grande expressividade dessas duas principais religiões afro-brasileiras no Sul do País.

Nesse sentido, a expansão destas de modo geral pode ser constatada principalmente por meio da multiplicação dos locais de culto nas áreas urbanas das cidades, sendo essa referida ocorrência verificada por "[...] todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas". (ARAÚJO, 2009, p. 52).

Ainda quantos aos dados do IBGE no mesmo período, 2000/2010, no quadro: "Distribuição percentual da população residente, por grupos de religião, segundo os grupos de idade", para as mesmas religiões, é verificado o predomínio de adeptos com faixa etária de 40 a 49 anos e de 50 a 59 anos, com percentual de 0,5% sobre 0,3% para as faixas etárias de 18 ou 19 anos e 20 a 24 anos, sendo ainda essas duas últimas superadas por adeptos com idade entre 60 a 69 anos, com percentual de 0,4%. Essas características etárias da população adepta ao Candomblé nesse período revelam que muitos desses praticantes se iniciaram na religião ainda nas décadas de 1960 e 1970, e fizeram parte desse grande movimento de expansão religiosa que em 2010 alcançou o quantitativo de 588.797 adeptos[34] em todo o país.

Nesse processo de expansão o Candomblé foi paulatinamente construído em sentidos e em identidades que passaram a representar não somente uma religião africana ressignificada devido ao contexto histórico de sua formação, mas que passa a integrar novos elementos, acompanhando as conjunturas sociais, culturais e econômicas de formação do território nacional, agregando categorias sociais diferentes e criando em todo o Brasil "territórios" específicos de uso; apropriação, poder, representação e principalmente de resistência.

Os locais de culto por excelência dessa religião, popularmente conhecidos por "terreiros" ou "casas de santo" em Iorubá, "Ilê" [35], passaram a representar o espaço detentor do axé enquanto energia necessária para a intermediação com os Orixás,

---

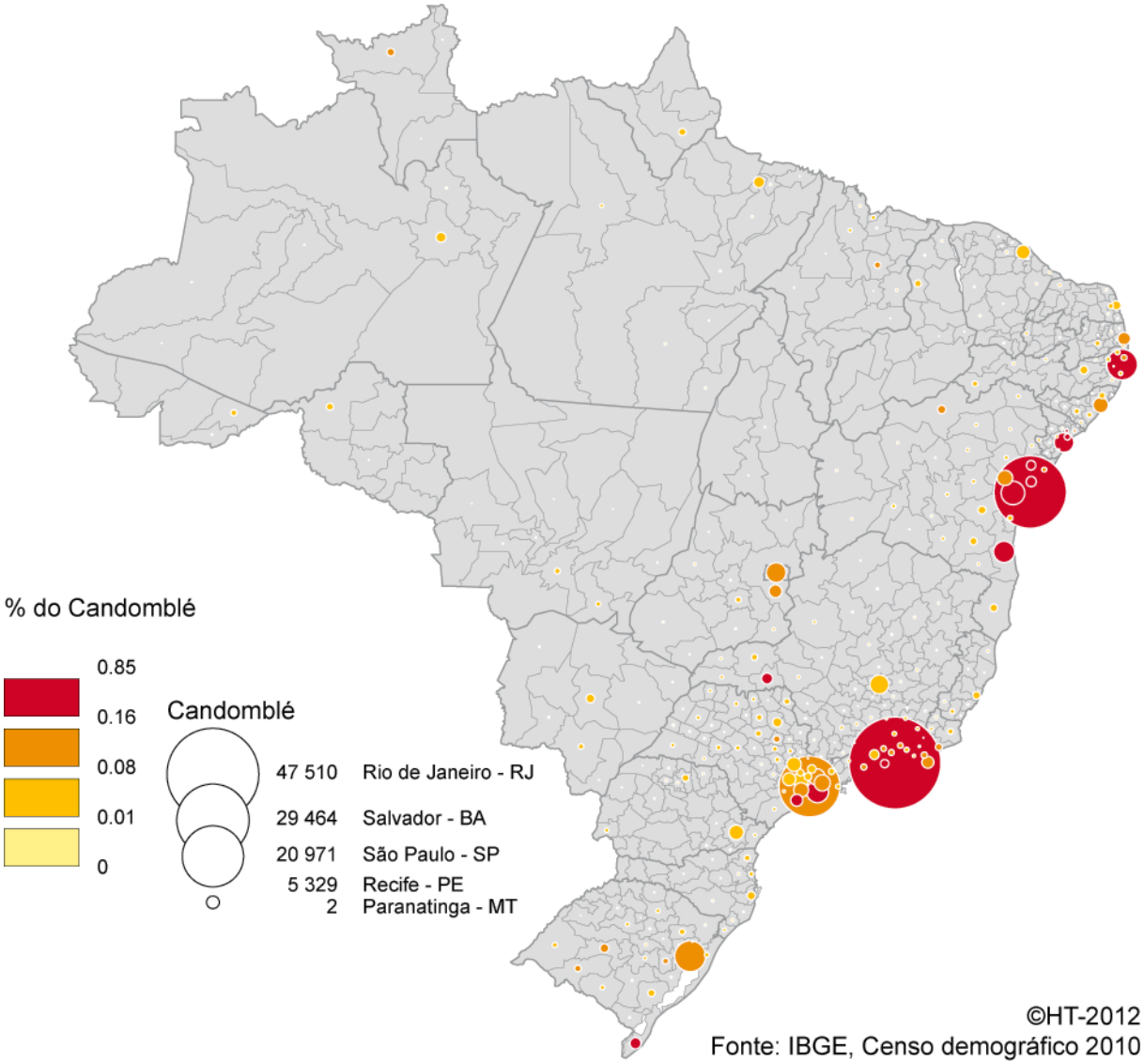
[34] Ainda de acordo com censo demográfico analisado, da população que compõe a Umbanda e o Candomblé nesse período corresponde respectivamente a 21% pretos; 47,1% brancos, 0,4% indígenas, dentre outras classificações.

[35] A palavra Ilê designa "Casa", e Axé, representa energia, força, magia "[...] criadora [...] e vem a concentrar-se nos elementos de seu culto [...] também é usada para fazer referência aos *sacra* em que esta força mística se estima concentrada, em particular aos que são inumados no centro (simbólico) do terreiro, ou na base dos assentamentos dos Orixás". (SERRA, 2005, p. 189).

das práticas, e espaço dos ritos e simbolismos que integram toda a estrutura do Candomblé.

Podemos verificar que o termo “Candomblé”, foi designado por outras denominações advindas de sua expansão nos estados brasileiros, que integrando componentes de ritos e práticas diferentes ganhou novas nomenclaturas de acordo com as nações correspondentes, sendo que as advindas da Iorubá passaram a ser representadas como “[...] xango, em Pernambuco, tambor-de-mina, no Maranhão, batuque no Rio Grande do Sul”. (PRANDI, 2004, p. 223).

Figura 2: Representação do percentual de terreiros de Candomblé no Brasil em 2010



Fonte: https://confins.revues.org/docannexe/image/7785/img-7.png

O Candomblé é assim uma religião amplamente complexa de valores, materiais, simbólicos, culturais. Seus adeptos se unem em torno de sentidos e práticas comuns, partilham de uma solidariedade mútua entre as nações do mesmo vínculo, entre os membros no terreiro por meio de ritos, crenças, veneração aos Orixás e demais elementos que se atrelam perfazendo essa religião e representando continuamente toda uma arquitetura religiosa cultural que da África foi desterritorializada por meio da escravidão, mas que por meio de mediações, resistências e reinterpretações foi possível a manutenção de muitos elementos dessa religião, bem como sua expansão e configuração atual enquanto religião afro-brasileira.

Desse modo, visto sobre o contexto de inserção e expansão dessa religião no Brasil apresentaremos algumas considerações sobre o campo afro-religioso na cidade de Boa-Vista, destacando a localização dos terreiros mapeados durante o trabalho de campo desenvolvido.

3.3 NOTAS SOBRE A PRESENÇA DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM BOA VISTA – RR

A configuração do campo afro-religioso na cidade de Boa Vista – RR é cada vez mais notória, principalmente ao verificarmos o crescimento do número de adeptos e simpatizantes, principalmente da Umbanda e do Candomblé. Conforme destacado no introito, as pesquisas de campo permitiram identificar alguns aspectos dessa religiosidade na cidade em tela.

Contudo, vale considerar que historicamente a presença desses terreiros no espaço urbano da cidade se insere no contexto das migrações para Roraima. O fenômeno migratório para a região Norte faz parte de contextos específicos de mobilidades populacionais, sendo que a partir dos anos 1970 é verificado um gradativo crescimento migratório devido às atividades auríferas e diamantíferas em terras do território federal de Roraima, o que motivou processos migratórios principalmente do Nordeste do país.

Nesse sentido, cabe mencionar que no ano de 1975 houve a divulgação do mapeamento mineral das terras de Roraima, organizado pelo Projeto Radam-Brasil, que indicou a ocorrência de vários minérios presentes nas áreas da Serra de

Parima, Surucucu, e na Fronteira com a Guiana e com a Venezuela na área indígena Yanomami (OLIVEIRA, 2003).

Há que destacar também que a ocorrência de garimpos na região significaram os principais atrativos para as migrações sendo comprovável as altas taxas de crescimento demográfico ocasionadas principalmente pelos garimpos de ouro, já na década de 1980, quando a cidade de Boa Vista continha uma população urbana segundo dados do IBGE de 52.614 habitantes e crescendo gradativamente com a criação de vários bairros.

Os migrantes passaram assim a integrar significativa parcela da gênese populacional do município e a compor diversos setores, principalmente da economia e do poder público. Nessa questão também vale destacar que a fundação de alguns bairros como Pintolândia, Santa Luzia, Raiar do Sol, Operário, Silvio Botelho, e outros, está diretamente relacionada ao massivo fluxo migratório para a cidade.

Queremos afirmar assim que a religiosidade afro-brasileira presente na cidade é oriunda de migrações, ou melhor, dizendo, as pessoas que aqui chegaram trouxeram consigo cultura, crenças, valores, e toda uma carga de vivências que foram ressignificadas, adaptadas, mantidas e historicamente construídas na cidade. Conforme destaca Araújo (2013), “As migrações vêm ocupando um papel fundamental no contexto das sociedades globalizadas, ocasionando ressignificações identitárias, inclusive a partir das práticas religiosas”. (ARAÚJO, 2013, p. 62).

Ao analisarmos o censo demográfico realizado pelo IBGE no ano 2000 podemos verificar o gradativo crescimento do número de pessoas que se declararam adeptas às religiões de matriz africana em Boa Vista. Do universo de 7.504 pessoas auto declaradas pretas na cidade, cerca de 66 pessoas informaram pertencer ao Candomblé e 12 pessoas à Umbanda. No estado com um todo o número atingiu 131 pessoas. Já no censo de 2010[36], cerca de 455 pessoas afirmaram pertencer a Umbanda e ao Candomblé, sendo 105 pessoas adeptas à Umbanda e 350 pessoas pertencentes ao Candomblé

Do ano de 2010 para os dias atuais esses números dobraram sobremaneira, fato que independente de dados oficiais é indiscutível ao observarmos a quantidade de adeptos e simpatizantes presentes nos diversos festejos realizados nos terreiros

[36] Segundo o referido censo, cerca de 127.582 pessoas se declararam adeptas ao Candomblé no Brasil, destacando que a pesquisa foi realizada levando em consideração a população residente, por sexo e situação de domicílio. (IBGE, 2000).

existentes na cidade, sejam de eles de Umbanda, Candomblé, dentre outras religiões com elementos da religiosidade afro-brasileira.

De modo a exemplificar, somente no terreiro “Santa Barbara” de Umbanda, localizado no bairro Cambará, em conversas com o dirigente Antonio Vitorino da Conceição, conhecido como Pai Totó, natural do estado de Caxias no Maranhão, afirma que durantes as festividades se reúnem cerca de mais de 80 pessoas, sendo que a maioria apresenta vínculos com o estado de sua origem, o Maranhão[37].

Tal fato demonstra uma forte ligação em redes sociais que ajudam a manutenção do terreiro e suas tradições, que possui mais de 28 anos de funcionamento. Em outro terreiro de Umbanda, denominado “Mensageiros da Paz”, localizado no bairro Caranã, foi possível verificar somente em uma festividade cerca de 100 pessoas entre adeptos e simpatizantes.

Ou seja, em apenas dois terreiros visitados de Umbanda foi possível averiguar um número significativo de pessoas adeptas e simpatizantes às religiões de matriz africana. Durante visitas às festividades de outros terreiros foi possível do mesmo modo constatar significativo número adeptos e frequentadores, sendo estes últimos também conhecidos como “amigos da casa”[38], ou seja, não são adeptos, mas frequentam as festividades, ajudam eventualmente nas despesas e mantém uma sintonia muito próxima aos babalorixás e ialorixás.

No trabalho monográfico de autoria de Gunter B. Padilha, do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima realizado no ano de 2008, consta que dos vinte e um terreiros mapeados em sua pesquisa de campo, cerca de 71% se afirmavam da Umbanda e 29% se reconheciam enquanto Candomblé.

Dentre as nações dos terreiros de Candomblé mapeados predominam Ketu, Angola, Mina Nagô. Ao constatarmos a origem territorial de alguns babalorixás, tais como Pai Josenir de Oxum, Pai Mário de Oxum, Tatá Bokulê, é possível identificar uma questão interessante, que se refere à origem da tradição dos terreiros.

Um filho de santo iniciado numa determinada casa comumente ao receber o seu Deká pode decidir na maioria dos casos se permanece na casa de sua tradição, ou se funda seu próprio Ilê, dando continuidade à religião. No contexto dos terreiros

---

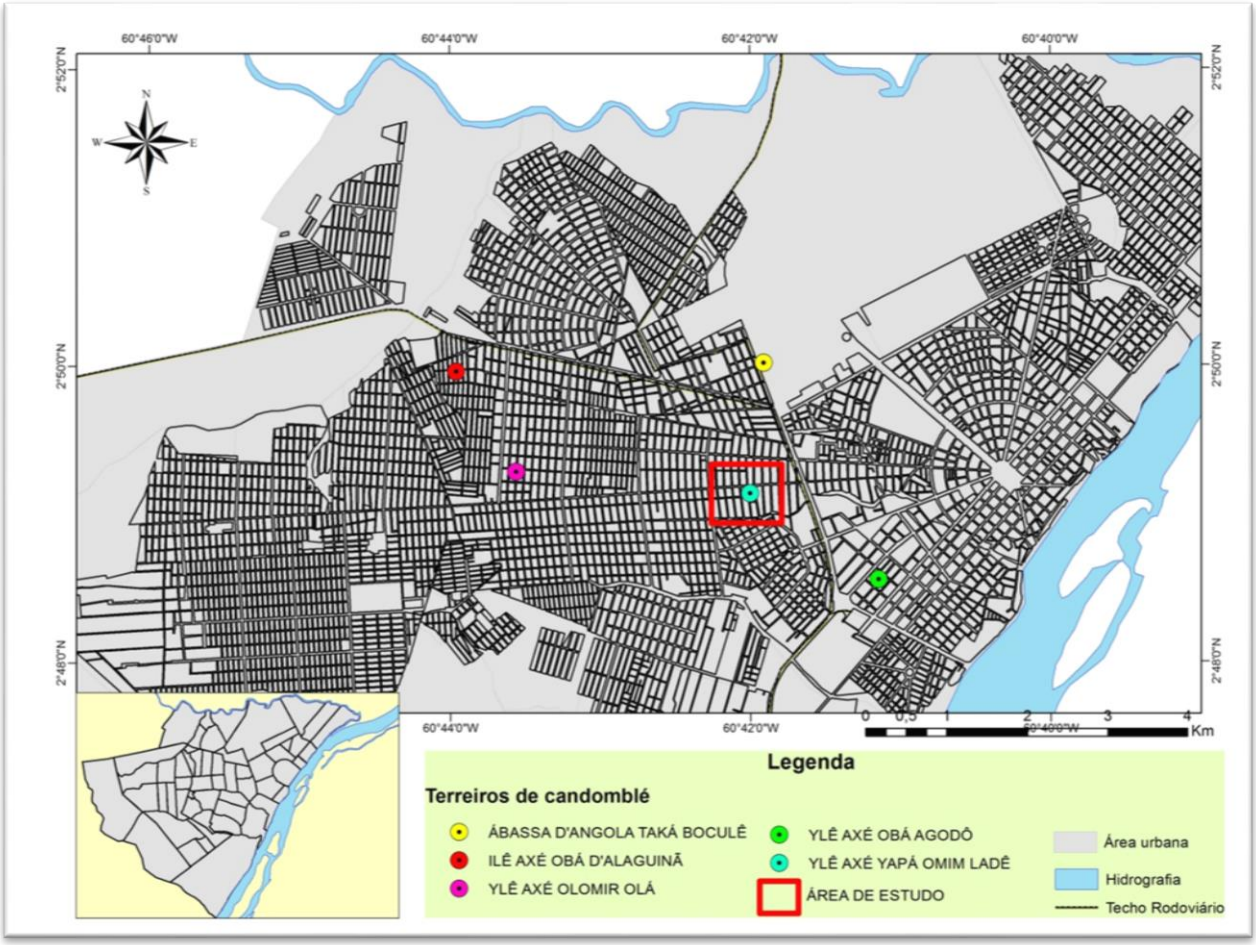
[37] No trabalho de Padilha (2008), é evidenciado que dos dirigentes dos terreiros entrevistados são oriundos do Maranhão, Amazonas, Ceará, Minas Gerais, Piauí, Rio de Janeiro e Pará.

[38] Importante ressaltar que além dos membros que integram as famílias-de-santo dos terreiros e desse modo se unem em torno da existência tanto material quanto religiosa dos mesmos, diversas outras pessoas também integram indiretamente esse conjunto, os chamados simpatizantes e amigos das casas de santo.

de Candomblé existentes na cidade, verificamos que os babalorixás e ialorixás seguem tradicionalmente os ritos praticados no Ilê em que passaram pelo o processo formativo, pelo menos o necessário a ser tornar um pai ou mãe-de-santo, tendo em vista que o Candomblé é uma religião cujo aprendizado não esgota durante o estágio de formação de um novo babalorixá.

Nesse sentido, os terreiros de Candomblé localizados na cidade de Boa-Vista apresentam tradições oriundas de outros estados, visto que seus dirigentes trouxeram de estados como Pará, Amazonas, Maranhão, principalmente, os conhecimentos que possibilitaram expandir essa representatividade candomblecista para Roraima. No mapa abaixo, é possível visualizar a localização dos respectivos terreiros mapeados no trabalho de campo inicial desenvolvido.

Figura - 3 Mapa da localização de alguns terreiros de Candomblé na cidade de Boa - Vista, RR.



Elaboração: Vivian Karinne Morais Rodrigues (2017) baseado no mapeamento realizado por David Dantas Targino (2017).

A quantidade de terreiros de Candomblé encontrados não expressa alto número, mas foi possível identificar em campo que o quantitativo de adeptos a essa religião é bem maior que o informado pelo IBGE no último censo realizado. Continuamente é observável o crescimento das religiões de matriz africana na cidade.

Dentre os fatores que somam a tal crescimento, situam a curiosidade em conhecer a religião por parte de muitas pessoas que ao passarem a frequentar os terreiros acabam em muitos casos constatados se iniciando. Outra questão está relacionada à busca de pessoas por tratamentos de doenças e problemas dos mais diversos em terreiros de Umbanda e Candomblé, tendo em vista a grande disponibilidade de terapias espirituais e demais tratamentos facilmente encontrados nos terreiros.

Além de diversos outros fatores, importa perceber no espaço urbano da cidade a presença dessas religiões. Não há como negar ou desperceber o Candomblé e a Umbanda na cidade de Boa Vista. Além dos terreiros abertos, outros já estão em processo de fundação por parte de novos pais e mães de santo. A multiplicação dos terreiros é um fenômeno correspondente ao protagonismo histórico de inúmeros adeptos que resistiram e ainda resistem ao preconceito e as mais diversas formas de negação da cultura afrodescendente levadas a cabo no país.

Observado as respectivas considerações passamos para a análise da história do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê – Palácio de Oxum, no capítulo seguinte.

4. O TERREIRO YLÊ AXÉ YAPA OMIM LADÊ – PALÁCIO DE OXUM

O objetivo deste capítulo é contextualizar a história do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê – “Casa de Força da Mãe das Águas” a partir da História e Memória do fundador e dirigente Mário dos Santos Maia, conhecido por Pai Mário de Oxum. Para tanto, utilizaremos os relatos orais do respectivo babalorixá obtidos por meio da realização de entrevistas gravadas. Na foto 1 abaixo podemos visualizar o terreiro:

Foto 1: Vista externa do Ylê Axé Yapá Omim Ladê – Palácio de Oxum

Fonte: David Dantas Targino (2016)

Buscamos através da metodologia da História Oral analisar as narrativas de modo a compreendermos sua trajetória de vida na pratica da Umbanda, sua primeira religião, e posteriormente as motivações que o levaram a se iniciar no Candomblé e a fundar o primeiro terreiro dessa religião na cidade de Boa Vista. De modo a balizar nossas discussões sobre alguns aspectos dessas duas religiões aproveitamos justamente as narrativas do nosso colaborador, analisando as questões por ele

levantadas, articulando teorias, explicando conceitos, com o intuito de permitir a compreensão de sua história e assim do terreiro que fundou e que é amplamente conhecido pelas comunidades religiosas afro-brasileiras presente na cidade e pelos seus vários clientes e amigos.

Desse modo, buscamos conectar ao capítulo posterior que sintetiza nossa análise que é voltada ao processo de aprendizado das práticas e tradições do Candomblé, exclusivamente neste terreiro.

Contudo, antes de iniciarmos o entrecruzamento dos argumentos, diálogos, narrativas, polifonias – homofonias do interlocutor – colaborador da pesquisa, expomos de que forma operacionalizamos o conteúdo oriundo desta fonte viva, que por meio da memória (re) vive, (re) lembra trajetórias, acontecimentos, expressos através da oralidade, num conjunto de fonemas e expressões que traduzem Histórias, vividas intensamente na prática da religião.

Considerando a amplitude da categoria “Memória”, trataremos desta tomando como base a Histórias de Vida do nosso entrevistado, não objetivando realizar uma ampla revisão de todos os autores que a trabalham, mas restritamente, perceber as particularidades, as homogeneidades, a voz do sujeito, que representa “memórias individuais”, mas que se afirmam e se sustentam pela “memória coletiva”, pelo grupo do qual faz parte, pelo território que o representa e pela contínua rememoração de passado nas práticas religiosas.

4.1 MEMÓRIA: O PASSADO (QUE) QUER SER LEMBRADO...

> “A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento”. (NORA, p. 9, 1993).

Pierre Nora (1993)[39], nos faz refletir sobre duas condições possíveis da memória: a lembrança e o esquecimento. Nesse sentido, Pollak (1989), atenta que a memória é a “[...] operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que quer se salvaguardar [...]”. (POLLAK, 1989, p. 9). Reviver o passado por meio de lembranças ativadas pela memória é um processo também de escolha. Qual acontecimento é bom ser lembrado? Qual é melhor deixar oculto nas camadas

[39] Obra: Entre Memória e História – A problemática dos lugares.

mais encobertas da memória? São questões respondidas, seja no dito ou “não dito” numa entrevista ou numa simples conversa descontraída, sendo percebível “A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável [...]” (POLLAK, 1989, p. 8).

É importante notar este aspecto e perceber que algumas recordações incomodam, trazem a tona o que não quer ser (re)-lembrado e nesse sentido “As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente no trabalho de configuração: evitamento, evasão, fuga”. (RICOEUR, 2007, p. 7). Essa evasão, fuga, evitamento, encobrimento do vivido e ocultado é condição de seleção da memória, numa operação de categorias de esquecimento onde “As lembranças que “incomodam” são expulsas da consciência, mas continuam atuando sobre o comportamento no inconsciente”. (FREITAS, 2006, p. 60).

Considerando que a “A lembrança é passado completo em sua reconstituição a mais minuciosa”. (NORA, 1993, p. 15), assim a memória ativa sentimentos, emoções, em que o “evitamento” pode ou não ocorrer, pois por outro lado, lembrar do que faz bem é re-viver “minunciosamente” um passado não esquecido, ou que não quer ser esquecido.

É importante ter em mente estas peculiaridades quando é preciso evocar a memória de um entrevistado, principalmente de no caso de entrevistas de história de vida, porque existem acontecimentos que podem ou não serem lembrados e/ou transmitidos, compreendendo que “[...] para cada interlocutor/ ouvinte, o entrevistado assume um discurso com o objetivo de transmitir determinada mensagem, de acordo com o que ele considera correto, isento, imparcial, culto, etc.” (CRIPPA; SOUZA, 2010, p. 75).

Contudo, é do mesmo modo fundamental destacar de quem é / são as memórias que trataremos neste trabalho, quais os sentidos que buscamos ao despertá-las e qual a sua função para a história que aqui objetivamos, ou pelo menos tentamos escrever. Para tanto, observaremos na fala do nosso primeiro entrevistado o dirigente do terreiro que constitui nosso território de pesquisa, uma rememoração que certamente gera espaço para responder os pontos levantados. Ao iniciar nossa primeira entrevista com Pai Mário de Oxum, o mesmo exprime uma oração carregada desse “[...] elo vivido no eterno presente” (NORA, 1993, p. 9).

“O nosso barracão foi o primeiro aqui, porque quando eu comecei a trabalhar aqui em Boa Vista eu era um rapaz jovem e era Umbanda, não era Candomblé...”.

Primeiramente, o conjunto, a comunidade, a coletividade, foi o elemento que emergiu na memória do fundador do “barracão” “Palácio de Yá Oxum Yapá o Miladê”[40] ao falar o pioneirismo do seu território religioso em Boa Vista. Em segundo lugar, o “eu” representa o plano pessoal, individual, embora que também seja coletivo, por mais que aparentemente prevaleça sobre o coletivo.

Nesse sentido, Halbwachs (2004) defende a prevalência da memória coletiva, da lembrança no plano comunitário, e não unicamente individual, mesmo que “A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa”. (POLLAK, 1992, p. 202). Contudo, “[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembranças pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos [...] porque, em realidade, nunca estamos sós”. (HALBWACHS, 2004, p. 30).

A fala do entrevistado demonstra uma intencionalidade clara, expressar que o “barracão” que fundou é primeiramente “nosso”, do coletivo social do qual faz parte e que juntamente com ele construiu o referido terreiro. O que Halbwachs (2004) aponta é certamente verificado na oralidade dos nossos entrevistados, que são pessoas, “filhos de santo”, que detém no plano de sua coletividade, trajetórias construídas de forma histórica e não individual.

Contudo, é sem dúvida que ao utilizarmos a metodologia de entrevistas na modalidade história de vida, certamente o que colhemos são relatos de experiências individuais, mas construídas de modo atrelado à determinada coletividade, sendo “... os acontecimentos de nossa vida que estão sempre mais presentes são também os mais gravados na memória dos grupos mais chegados a nós”. (HALBWACHS, 2004, p. 53).

Em relação a esse caráter coletivo da memória e da maior capacidade de lembrarmos melhor a partir de experiências de vida construídas no coletivo, Pollak (1992), apresenta um termo que define esse ponto com maestria no qual ele chama de “acontecimentos vividos por tabela”, que constituem experiências vivenciadas pela coletividade, pelo grupo que um indivíduo faz parte ou se sente pertencer e que geram uma significância de tamanha importância que embora não precisamente

[40] O terreiro do Pai Mário de Oxum é designado *Ylê Axé Yapá Omim Ladê,* e o “Palácio de Yá Oxum Yapá o Miladê” se refere ao “barracão” onde ocorrem as festividades.

este indivíduo tenha participado dos mesmos é possível de ser gerada uma "memória quase que herdada", visto novamente porque a memória é "[...] de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional". (ROUSSO, 2006, p. 94).

Ainda, nessa compreensão dos elementos da memória, sobre lembranças e o que permite a rememoração do passado é interessante notar que tais aspectos não se limitam apenas à oralidade, a perguntas, ao diálogo em si, mas estão atrelados também a outro tom de articulação, os lugares. Sendo estes entendidos enquanto "[...] mediação entre o particular o universal". (SAQUET, 2010, p. 109). Enquanto promotor de subjetividades a importância dos lugares "[...] provém de sua concretude; embora seja passível de ser engendrado ou conduzido de um lado para o outro, é um objeto no qual se pode habitar e desenvolver sentimentos e emoções." (JR, 2012, p. 12).

Nesse sentido, Nora (1993), e Pollak (1992) analisam os lugares de memória num sentido articulado com a História, com lembranças individuais, históricas sociais, no qual a História atua com o propósito de salvaguardá-los na operacionalidade de transformação, valorização, dos lugares, em que "[...] é preciso criar arquivos [...] manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notarias atas, porque estas operações não são naturais". (NORA, 1993, p. 13).

No Candomblé, existem sim esses "lugares de memória", que dão sentido às praticas, que guardam segredos, que relembram passados não vividos e que continuamente permitem a ativação de memórias individuais e coletivas, o terreiro, lugar de memória que cumpre perfeitamente o sentido material, simbólico e funcional da memória. (NORA, 1993).

Entretanto, é preciso atentar também que as pessoas são portadoras de suas trajetórias pessoais, e por mais que estejam inseridas praticamente em todos os contextos na esfera coletiva, a possibilidade de atuação e gerenciamento das ações, pensamentos, práticas, são efetivadas por escolhas individuais. Compreender que a memória é coletiva, não é, contudo, negar as singularidades.

É preciso reconhecer que cada trajetória carrega consigo elementos de particularidade e nesse jogo dão sentido tanto a existência coletiva como individual, é reconhecer neste caso que "O indivíduo é membro dessa negociação de sentidos,

e ao mesmo tempo em que reproduz, também é criador". (CRIPPA, 2010, p. 76). Numa espécie de trama, a memória "[...] é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada". (NORA, 1993, p. 9).

Ao buscarmos na memória, lembranças, acontecimentos, experiências de vida, trajetórias pessoais e coletivas, é preciso levar em consideração todo esse arcabouço no qual é possível balizar a memória. Na oralidade enquanto produto de "memórias vivas" repousa histórias ainda não escritas, e é nesse sentido que objetivamos materializar pelo menos simbolicamente, histórias, memórias e identidades, atreladas ao primeiro terreiro de Candomblé da cidade de Boa Vista. Todavia, de modo a explicar metodologicamente os procedimentos adotados com a realização de entrevistas na modalidade histórias de vida, inserimos o subtítulo a seguir que objetiva sintetizar o trabalho com as memórias e histórias colhidas dos interlocutores colaboradores da pesquisa.

4.2 A HISTÓRIA ORAL

A História Oral representa atualmente um amplo campo de possibilidades no trabalho com a *oralidade.* Seu destaque vem acentuadamente ganhando espaço nos projetos acadêmicos científicos na área das Ciências Sociais, Humanas, Linguistas, que buscam nos relatos de pessoas captar histórias de vida, trajetórias individuais e coletivas, dando voz também ao coletivo não integrante do meio científico (LOZANO, 2006; FREITAS, 2006, PORTELLI, 1997).

Nesse sentido, a história oral não visa somente obter oralidades escolhidas, mas sua função também alcança os dialetos, os códigos, e as expressões daqueles que não são ouvidos (PASSERINI, 1996)

A história oral proporciona não somente colher relatos, narrativas, num simples processo técnico para construção de arquivos orais, mas "procura destacar sua análise na *visão* e *versão* que dimanam do interior e do mais profundo da experiência dos atores sociais". (LOZANO, 2006, p. 16). Nela, a memória assume seu repertório tendo a temporalidade, o espaço e história, como elementos balizadores tempo vivido, de identidades construídas (DELGADO, 2003).

A história oral detém uma peculiar importância que a coloca em primazia no trabalho com a oralidade e esta "[...] decorre de toda uma *postura* com relação à

história e às configurações sócio-culturais, que privilegia a *recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu".* (ALBERTI, 1990, p. 5).

Contudo, importante também destacar que a história oral, compreende uma forma de conhecimento e não esgota em si mesma, sendo primeiramente necessário um contexto de busca científica articulado por um projeto de pesquisa que vise questionar, que apresente objeto de discussão, que justifique sua utilização, de modo consistente com os propósitos da coleta da oralidade por meio de entrevistas (ALBERTI, 2005).

Uma característica enriquecedora da história oral é também o seu caráter multidisciplinar, que possibilita o trânsito e a inter-relação entre as ciências que a utilizam permitindo maior articulação entre teorias na análise da oralidade. Nesse sentido, a mesma representa uma ferramenta fundamental que permite obter e construir histórias a partir das fontes orais, da voz que emana dos sujeitos a quem se recorre e quem se quer ouvir (FREITAS, 2006; LOZANO, 2006; POLLAK, 1989).

Desse modo, utilizamos nesta pesquisa a história oral enquanto metodologia capaz de balizar as representações e experiências reproduzidas através das narrativas dos interlocutores enquanto agentes históricos, compreendendo que esta metodologia também detém uma dimensão social (PORTELLI, 1997). A história oral na concepção de Lozano (2006) compreende:

> [...] um procedimento destinado à constituição de novas fontes para a pesquisa histórica, com base nos depoimentos orais colhidos sistematicamente em pesquisas específicas, sob métodos, problemas e pressupostos teóricos explícitos. Fazer história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos outros". (LOZZANO, 2006, p. 17).

Seguindo o sentido da história oral de acordo com o autor, é fundamental observar que o produto oral da memória nas narrativas é a peça chave para a construção do conhecimento histórico levando em consideração as experiências dos indivíduos, visto que ela "[...] possibilita novas versões da História ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores". (FREITAS, 2006, p. 79).

O entrevistado passa a deter a vez e a voz, passa a ser ouvido, detém a oportunidade de fazer história, embora que não a reivindique, assume a função de recuperar o vivido, conforme foi, ou o internalizou, ou acreditou ter vivido, e nesse complexo, perpassa necessariamente a memória, um elemento que não foge à "[...] reinterpretação do passado". (FREITAS, 2006, p. 80).

Nesse processo de reconstrução do vivido, o narrador pode relatar não o passado conforme minuciosamente foi experiênciado, visto que este não existe mais, todavia, é preciso ter em mente que as “Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”. (PORTELLI, 1997, p. 31). Esse sentido de subjetividade constitui o fio condutor de maior valor na história oral “[...] pois aquilo que o depoente acredita é, para ele, mais importante do que aquilo que realmente aconteceu”. (FREITAS, 2006, p. 72).

Ainda, cumpre saliente, que o processo de reconstrução dos acontecimentos a partir do ato de lembrar é, conforme já exposto, seletivo, fragmentado, não isento das mudanças e dos contextos pelos quais o *agente histórico* de si mesmo já experimentou e no qual se encontra. Nesse emaranhado de elementos é preciso destacar também que a narrativa (re) produz um sentido de identidade, no qual “Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros”. (POLLAK, 1989, p. 13).

Assim é possível, a partir da história oral, ser a memória, tomada não apenas como representação do passado individual ou coletivo internalizado pelos sujeitos, ou de modo como ele é concebido, mas principalmente, enquanto possibilidade de construção factual ao longo do tempo “o que pressupõe um caráter “acontecimental” da memória, para além de sua função de “significar” o passado”. (ALBERTI, 1996, p. 9). Nesse pensamento, é de extrema importância a partir da memória “[...] analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por que eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade”. (POLLAK, 1989, p.3).

A narrativa é desse modo a consubstanciação de experiências vividas por meio da oralidade, não enquanto lembranças soltas, mas articuladas, engendradas nos acontecimentos chave de cada sujeito e significadas nos sentidos em que se deseja dar, sendo a memória, a grande operação balizadora dessa ampla teia de sustentação da história do sujeito.

Através da narrativa, o sujeito situa-se no tempo e no espaço, exprimindo muito além de lembranças e experiências, mas também, como estas foram construídas e solidificadas de modo a dar sentido à suas atuais concepções de existência. Sabiamente, as “[...] narrativas são o território da confusão, da ambiguidade, do múltiplo e da desordem; são em suma, o território de como estão realmente as coisas”. (PORTELLI, 2005, p. 44).

Compreendendo que as narrativas constituem a própria versão do passado dos indivíduos sobre acontecimentos específicos ou de suas próprias histórias de vida, tomaremos por escolha as duas modalidades de entrevistas possíveis na história oral em que acreditamos balizar nossos propósitos nas entrevistas em história oral de vida[41] e entrevistas em história oral temática, modalidades já explicadas no capítulo primeiro.

Desse modo, acreditamos que a história oral nos oferece possibilidades necessárias ao trabalho com as fontes orais produzidas a partir da realização de entrevistas e nos permite ainda a construção de interação entre entrevistador e entrevistado que pode ser estabelecida não necessariamente durante a realização das entrevistas, mas posteriormente a elas, o que representa um fator que deve ser levado profundamente em consideração.

As pessoas ao produzirem narrativas orais sobre suas histórias de vida para um ou mais pesquisador estão não somente contribuindo para com os mesmos naquele dado momento, estão também se dispondo, se expondo, (re) construindo fatos, acontecimentos, que por ventura, jamais imaginariam fazê-lo e nesse sentido "A construção da narrativa releva um grande empenho na relação do relator com a sua história". (PORTELLI, 1997, p. 31).

Partiremos agora justamente para a análise da História e Memória do Pai Mário de Oxum, de modo a compreendermos sua complexa e singular trajetória de vida na prática de sua religiosidade. Para tanto, conforme esclarecemos na argumentação a luz da História Oral, cada relato será analisado de modo a facilitar a compreensão de sua extensa trajetória de vida. Compreender o processo de fundação do primeiro terreiro de Candomblé da cidade de Boa Vista é sem dúvida falar de História, trajetória, e principalmente, de Memória.

De uma *Cigana* a um *Palácio de Oxum*, poderemos perceber o grande potencial da memória e da oralidade expressada em cada narrativa. O diálogo que o babalorixá realiza é tão vivo quanto às expressões que externava ao recordar cada momento de sua vida.

---

[41] Perazzo (2015), fala sobre as possibilidades de utilização do conceito "Narrativas Orais em Histórias de Vida" enquanto possibilidades dos relatos de histórias de vida serem tratados como objetos da Comunicação ou validarem-se enquanto fontes orais para estudos nessa grande área.

4.3 UMA CIGANA QUE O GUIOU A UM *PALÁCIO DE OXUM*: O YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE VIDA DO PAI MÁRIO DE OXUM

Foto 2: Pai Mário de Oxum incorporado com sua guia *Cigana Sara*

Fonte: David Dantas Targino (2016).

Conforme já esclarecido, utilizaremos as narrativas do dirigente e fundador do terreiro, Pai Mário de Oxum, para compreendermos de que forma sua trajetória na prática da Umbanda o levou fundar um terreiro cuja denominação faz referência à religião dos Orixás, sendo o primeiro da cidade de Boa Vista. Importa destacar que descrevemos suas narrativas de acordo com os áudios da gravação e inserimos os termos de consentimento livre e esclarecido nos anexos da dissertação.

O terreiro *Ylê Axé Yapá Omim Ladê* está localizado no bairro Liberdade na Rua Guilherme Britto, n.º 342, na zona oeste da cidade, e está em funcionamento há mais de trinta anos. A história desse tradicional terreiro de Candomblé na cidade de Boa Vista remonta à Umbanda, religião na qual o Pai Mário desenvolveu sua espiritualidade. Inicialmente, seu primeiro terreiro seguia as vertentes unicamente dessa religião, e se localizava no bairro 13 de Setembro na zona sul de Boa Vista.

Todavia, o decorrer dos acontecimentos é por ele relatado de uma forma bastante minuciosa, na qual não só relembra muitos acontecimentos ocorridos de forma geral, mas numa espécie de memória viva, refaz uma trajetória que se iniciou quando tinha apenas onze anos de idade. Mário dos Santos Maia, é natural do estado de Manaus e chegou à cidade de Boa Vista pela primeira vez no ano de 1973, num processo migratório motivado por questões familiares conforme relata:

> Pai Mário de Oxum: Eu comecei, na verdade eu comecei a conhecer o lado, o meu lado espirita eu tinha o que? Eu tinha onze anos de idade e nós morávamos em Manaus, eu, minha mãe e mais quatro irmãos, tudo pequeno ainda, eu, eu era o segundo... que tem uma irmã mais velha, eu sou o segundo depois dela. E a gente veio pra cá por causa dela, por causa da minha irmã, porque ela veio... O marido dela veio trabalhar eu acho que no começo da Igreja Matriz daqui, ele era mestre de obras e ela veio e depois a mamãe veio. Eles mandaram buscar a mamãe porque ela ficou grávida e a mamãe veio ajudar né a cuidar. E depois que teve o bebê... Ai resultou que todos nós viemos. Assim, um e um, atrás dela, que nós ficamos sós em Manaus e o papai foi nos mandando assim. E o último fui eu que vim, mas quando eu vim, eu já vim, eu já tinha descoberto meu lado espírita, meu lado médium porque eu, eu conheci o espiritismo não foi assim uma coisa que eu quis [...] (Grifo nosso).

Interessante notar que no período em que migrou juntamente com sua família para Boa Vista, é verificado um gradativo processo migratório tanto da região nordeste quanto da região norte do Brasil para Roraima que se estende ganhando maior intensidade na década de 1980[42]. Levando em conta os fatores atrelados ao processo migratório é importante perceber que "[...] o indivíduo pode ter sido levado por outras pessoas ou, simplesmente, haver sido obrigado pelas circunstâncias". (OLIVEIRA; STERN, 1971, p. 259).

Outro fator que chama atenção na memória do babalorixá diz respeito ao seu despertar espiritual enquanto capacidade mediúnica, percebida ao tomar contato com um ambiente de culto Umbandista ainda no estado de Manaus, como podemos observar na continuidade de sua fala:

> Pai Mário de Oxum: Chegou um amigo, eles tinham um amigo em Manaus. Onde nós morávamos era um condomínio, uma vila e todo mundo se conhece [...] E assim conheci esse amigo nessa vila e chegou um senhor que trabalhava com ele chamado Raimundo e uma minha amiga que o nome dela é Dica e ela começou a me convidar pra ir lá. Eu sempre fui uma pessoa meio doentia, magrinho, mas não sabia o que e que era. E eu fui com ela lá nesse senhor e na noite que eu fui era uma noite de Santo

[42] Vale (2014), assevera que na década de 1980, fatores como o garimpo em Roraima e a crise econômica ocorrida em intensidade no país impulsionaram fluxos migratórios contínuos observados, sobretudo pela lógica da dinâmica espacial do mercado de trabalho.

> Antônio, uma noite de festa né, festa junina, e era uma casa modesta, pequenininha e tinha muita gente, quem era que ia dar confiança pra um garoto como eu que era um menino. E eu sentei assim na porta e ficamos lá e ela ficou trabalhando e quando foi assim lá pelo auto da meia noite ela cantou umas cantigas, e quando ela cantou as cantigas eu passei... comecei a passar mal. Eu comecei a sentir uma energia muito forte e aquilo foi se aproximando cada vez mais e eu me lembro que eu olhei pra mim eu tava ficando todo torto e não me lembro mais do resto. Só me lembro que me contaram. O pessoal me contou que eu incorporei com uma entidade e ela me derrubou no chão depois me levou pra lá onde estava a outra, ai a outra falou: "Não falei que nós íamos ter uma visita aqui? Um espírito? Era nesse garoto (Grifo nosso).

Uma questão que não pode fugir a percepção desta análise diz respeito ao processo de conhecimento do lado espiritual e mediúnico dos praticantes que transita muitas vezes pelo simples contato que os mesmos passam a ter com um ambiente de práticas ritualísticas espirituais motivadas por questões específicas, tais como: busca por tratamento e terapia de doenças não curadas pela medicina científica, trabalhos espirituais de limpeza, purificação, seguimento da tradição religiosa familiar e outras.

Tal fato é destacado na pesquisa já informada realizada por Araújo (2013) ao afirma que "A ocorrência de enfermidades torna-se um elemento motivador para o processo de filiação...daqueles que acreditam ter-se esgotado as opções de tratamento através das agencias médicas do setor profissional". (ARAÚJO, 2013, p. 24).

No contexto das religiões de matriz africana, tais como Umbanda e Candomblé principalmente, a procura por tais serviços são consideravelmente observáveis, fato que se materializa também a partir de lojas de comercialização de serviços e produtos religiosos, o que representa inclusive um fator de atratividade para que muitos simpatizantes e clientes venham se tornar adeptos, como veremos um caso como exemplo no decorrer do capítulo.

No caso do Pai Mário de Oxum, seu envolvimento com a espiritualidade da Umbanda ocorreu a partir de um convite para participação de uma festividade conforme percebido e assim, a partir de um primeiro contato sua vida passa a ser moldada pelo sobrenatural "desconhecido" para ele até então, considerando que na "[...] religião, o indivíduo é considerado subordinado à vontade dos seres sobrenaturais". (MACEDO, 1989, p. 22).

Convém destacar que na Umbanda, a incorporação em caráter de mediunidade representa a "[...] comunicação entre a esfera do sobrenatural e o

mundo dos homens, através da incorporação das entidades espirituais [...]". (MAGNANI, 1986, p. 30).

Conforme já adiantado anteriormente, a Umbanda consiste numa religião moldada e reelaborada a partir de elementos da religiosidade indígena, africana, católica e kardecista, que integra ainda elementos de práticas esotéricas e mágicas no qual a mediunidade constitui uma característica essencialmente mediadora para a incorporação de entidades espirituais consideradas como guias que atuam em sentidos dicotômicos, entre bem e mal, direita e esquerda, alto e baixo. (MAGNANI, 1986; MACEDO, 1989; SÁTYRO, 2014).

Contudo, a Umbanda não adota rituais de iniciação tão complexos como os existentes no Candomblé e as entidades representadas pelos *caboclos, pretos velhos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, exus e pombagiras* podem se manifestar de acordo com a capacidade mediúnica de cada pessoa, seja ela já iniciada ou não (PREVITALLI, 2006).

Assim, ocorreu com Pai Mário de Oxum, sendo que o desconhecimento lhe causou espanto, dúvidas e desconforto. Após ter a primeira experiência espiritual, o babalorixá afirma como encarou essa nova fase de sua vida juntamente com os familiares que o acompanhavam nessa trajetória inicial pelo mundo espiritual:

> Pai Mário de Oxum: Ai minha irmã tinha ido comigo e ficou apavorada e começou a chorar e a entidade lá do senhor falou que não era pra chorar que era assim mesmo. Eu era médium e eu tinha que trabalhar e ai começou. Ai eu fiquei, despertou mesmo em mim e eu fiquei [...] Fiquei muito perturbado com isso, porque eu não conhecia e minha mãe, a reação da minha mãe não foi boa porque ela não conhecia também. Meu pai também, e eles me falaram que não era coisa boa e tal, e enfim, essas coisas assim que a gente sabe hoje em dia. Tá, mais não parou, e ficou pior ainda porque eu comecei a ver coisas, a ver vultos, depois eu comecei a ver pessoas mesmo. Mas hoje em dia eu sei quem são, são meus guias. Mas naquele tempo pra mim era apavorante porque eu era uma criança e não foi uma experiência boa [...] (Grifo nosso).

Não entraremos aqui na ampla discussão existente sobre o *estado de transe* i-materializado nos rituais, tendo em vista que para tal abordagem seria necessária pelo menos, outra dissertação. Contudo, convém destacar que diversos estudos atrelados à Psicanálise, à Psicologia, à Sociologia, principalmente, demonstram especificidades quanto à busca por uma compreensão sobre o que constitui esse respectivo fenômeno de ampla complexidade. Importa ressaltar que o estado de *transe* ritualístico assume sentidos que não podem ser entendidos simplesmente enquanto interpretação ou estado de ausência de consciência tal como define Nina

Rodrigues em sua obra “O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos”, publicada em 1935 no Rio de Janeiro, no qual analisa o respectivo fenômeno a luz da interpretação da psicologia e psiquiatria definindo-o enquanto “[...] estados de somnambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade”. (RODRIGUES, 1935, p. 109).

O estado de transe assume funções que se não limitam a dar sentido a unicamente a uma condição hipnótica durante um ritual e sua existência se efetiva não apenas no plano individual, mas depende, sobretudo, de elementos materiais e coletivos atrelados ao “contexto social e não através do recurso a categorias extraídas da psicopatologia individual”. (GOLDEMAN, 1985, p. 134).

O contexto de sua produção é coletivo, embora que sua experiência seja estritamente individual. Nessa perspectiva, cumpre perceber que o *transe* comporta uma função também social, pois é justamente o conjunto coletivo que dá sentido à sua ocorrência, independente do que este fenômeno venha a constituir, se resultado de um “[...] reflexo condicionado, que reage normalmente a um dado estímulo, em determinadas circunstâncias [...]” (VERGER, 2012, p. 90); ou o “[...] momento em que uma entidade incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium”. (SILVA, 2010, p. 46).

Nas frases sublinhadas da fala do entrevistado, o então iniciante na trajetória mediúnica, afirma também sobre a necessidade de ser trabalhado o seu lado *mediúnico*. A mediunidade a partir da compreensão do espiritismo de Allan Kardec pode ser definida enquanto a capacidade sensitiva de percepção de qualquer grau, da influência de Espíritos. (KARDEC, 2015).

Na Umbanda e no Candomblé, tal capacidade pode ser descoberta a partir simplesmente do contato com o ambiente ritualístico. Contudo, existem diferenciações do caráter do *transe,* sendo no que no Candomblé, este é regulado por um aparato mítico atrelado aos elementos dos cultos, tais como coreografia, indumentária, cantigas e o espaço do terreiro, enquanto na Umbanda, o *transe* não envolve a complexa operacionalidade existente no Candomblé, mas faz referência a um passado mais recente das histórias que a ela estão articuladas, tais como figuras enraizadas na memória popular, a exemplo, o Caboclo. (MAGNANI, 1986).

A necessidade que o babalorixá afirma ter de ser trabalhado o seu lado mediúnico no período de “descoberta” do seu potencial é também encarado por todos os iniciantes nas religiões de matriz africana, principalmente a Umbanda e o

Candomblé. O processo de aprimoramento mediúnico é desenvolvido paulatinamente a partir do envolvimento com as práticas religiosas e a transmissão dos conhecimentos atrelados a esse processo ocorre principalmente através da oralidade, no qual “os médiuns “mais velhos” transmitem valores e ensinamentos que fazem parte desta “missão pela evolução”, os quais, é claro, não devem ser praticados apenas entre a família-de-santo, mas também para além dos terreiros”. (DELATORRE, 2014, p. 35).

Esse ponto reflete uma característica de essencial importância nas religiões de matriz africana, principalmente no Candomblé, o processo de aprendizado que consequentemente envolve a questão da mediunidade, no qual trataremos no capítulo final. Contudo, ainda sobre o seu desenvolvimento espiritual, o babalorixá relata que recebeu auxílio de uma também de entidades que passou a incorporar, conforme expõe:

> Então meu pai trabalhava na prefeitura de Manaus e ele conhecia um senhor que trabalhava também lá e que a esposa dele trabalhava com isso, a dona Fátima. E ele me levou na casa dessa senhora e foi lá que eu comecei a me desenvolver, a conhecer os espíritos, Lá eu conheci o encantado chamado “Risca” e outros, e vários, e essa entidade começou a me ensinar coisas, a me explicar. Então eu comecei a me desenvolver em Manaus. (Grifo nosso).

Não entraremos na questão metafísica presente na fala do babalorixá, mas cumpre perceber que o termo “desenvolver” é corriqueiro entre o “povo do santo”, importando destacar que “O conceito de *desenvolvimento* dá a ver o caráter fabricável e processual desse dom mediúnico, e o expande para além de sua expressão fenomenológica, conectando-o a outras práticas do cotidiano”. (DELATORRE, 2014, p. 25).

O desenvolvimento mediúnico do babalorixá na espiritualidade da Umbanda permitiu com que ele tomasse melhor conhecimento sobre o trabalho com os *espíritos*[43] e isso moldou sua vida ao migrar para a cidade de Boa Vista no ano de

[43] Nas religiões de matriz africana, o termo “trabalhar com espíritos”, ou “trabalhar no santo” faz referência ao trabalho mediúnico de consulta com os guias, no caso da Umbanda, representados pelos Eguns, que são espíritos de pessoas que já viveram no plano terrestre e que atuam de modo a interferir de modo positivo ou negativo na vida das pessoas. Corroborando com essa afirmação, “Na umbanda, porém, os espíritos vêm para trabalhar, isto significa que sua descida ao terreiro, através dos médiuns, tem como objetivo prestar atendimento direto – com conselhos, passes, receitas – aos que recorrem às sessões”. (MAGNANI, 1986, p. 36). Em muitos terreiros de Candomblé de nação Ketu, não se cultua Eguns, ou seja, espíritos desencarnados. Todavia, iremos perceber nas discussões do capítulo seguinte que em alguns terreiros de Candomblé visitados na cidade de Boa

1973, e ainda jovem após conseguir emprego num estabelecimento comercial conhecido na cidade no período, o supermercado Jumbo, foi certamente obrigado pelas circunstâncias a se desvincular desse respectivo trabalho e se dedicar a atender pessoas, clientes, a partir da incorporação de um *caboclo*, como podemos observar na sua fala:

> Pai Mário de Oxum: [...] Tá, quando foi no outro dia fui trabalhar, cheguei a noitinha. Quando eu cheguei tinha um carro parado lá na frente de casa com duas moças, ai eu perguntei da mamãe: "Que é isso mamãe?" Ai ela disse: "Essas moças chegaram ai atrás de ti hoje que a Sabá trouxe, que era essa vizinha, ai eu disse: "Mas mamãe, o que eu vou fazer?" Ai ela disse: "Elas querem falar com o *caboco*, chama ele pra elas". Ai eu não queria chamar e ela insistiu e ai eu falei: "Tá bom, eu vou chamar". Chamei o guia pra elas, e ele conversou com elas, elas gostaram e ele falou coisas lá delas e elas pediram pra ele fazer um trabalho pra elas e ele se prontificou a fazer. Tá ai fui trabalhar no outro dia e tinha mais quatro pessoas e essa mulher foi trazendo gente assim. Ai ela disse assim: "Tu vai dar conta de atender esse pessoal trabalhando?" E eu disse: "Não, eu vou dar". Mas não dei, não continuei, não deu pra continuar no mercado porque era muito cansativo. E ai começou a minha vida aqui em Roraima nesse tipo de trabalho... O pessoal mesmo que começaram a se juntar e ir com a gente, fizeram um altar no canto da casa assim, isso lá nesse bairro do São Francisco, fiz um altarzinho. As pessoas me ajudaram muito, trouxeram santinho, toalha, enfim, tem muita gente que gosta dos espíritos. E ai eu comecei a trabalhar dia de segunda-feira e sexta e foi crescendo cada vez mais cada vez mais. (Grifo nosso).

Na Umbanda, o culto aos *caboclos* faz referência a uma identidade construída historicamente em solo brasileiro e a fundação dessa religião está intimamente atrelada à figura dos *caboclos e pretos-velhos,* principalmente. Interessante notar que durante o processo de formação da Umbanda a partir de práticas heterogêneas conforme já demonstrado, os elementos atrelados aos cultos indígenas brasileiros e africanos, representados pelos *caboclos, pajés, pretos velhos*, se aproximam de alguns ideais pregados pelo espiritismo Kardecista e pelo Catolicismo Cristão, tais como a prática da caridade, a compreensão, o auxílio ao próximo, dentre outros.

Esses ideais sustentam em certa medida a função desses respectivos personagens cultuados na Umbanda e ao mesmo tempo estes buscam retomar por

---

Vista ocorrem festividades dedicadas aos referidos *guias* integrantes do *corpus espiritual* da Umbanda. Inclusive os tradicionais terreiros do Engenho Velho e do Gantois, de tradição Ketu, já era verificado por Edison Carneiro na década de 1960, culto para caboclos (BOYER, 1999). Nesse sentido, o Candomblé também é uma religião em que se "trabalha no santo", mas em perspectivas diferentes da Umbanda, visto que a estrutura de organização é muito mais complexa, exigindo antes do "trabalho no santo", o trabalho com o corpo, de modo a prepara-lo para receber ou sentir a energia do *santo*, sendo este representado pelo Orixá. Nesse sentido, o trabalho com os *espíritos* e no *santo*, assume funções distintas atreladas às diversas conjunturas de integração de práticas e fundamentos entre as duas religiões.

meio da incorporação e da manifestação nos médiuns nos terreiros, os contextos sociais de suas experiências individuais no passado, tais como os “pretos velhos”, representando os escravos, a resistência, a paciência, a sabedoria da velhice; os “caboclos”, de forma geral fazendo referência aos índios, aos não civilizados, ao mestiço interiorano, aos ignorados pela sociedade, dentre as outras *linhas* cultuadas, que paulatinamente foram agregadas nos cultos a partir desses engendramentos explicativos e ganharam o tom de poder sobrenatural, de intervenção, de ajuda aos que a eles recorrem, ganhando desse modo legitimidade e poder, antes no plano terrestre nunca experiênciados (LISBOA, 1992; MAGNANI, 1986; PIRES, 2014; BOYER, 1999).

Por outro lado, o espiritismo Kardecista não aceitara esse respectivo *poder* atrelado a esses espíritos representativos de tais categorias sociais e muito menos sua manifestação nos médiuns nos centros espíritas compostos em sua quase totalidade por elites intelectuais do país. Nesse contexto, cabe mencionar sobre um mito da fundação da Umbanda que reflete um pouco a lógica de ruptura com o espiritismo Kardecista intelectualizado do século XX.

A versão se dá em torno do carioca Zélio Fernandino de Morais, que aos 17 anos recebeu o *Caboclo das 7 Encruzilhadas* durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói no dia 15 de Novembro de 1908, ocasião em que explica o motivo de sua vinda, que era fundar a Umbanda, uma religião em que os espíritos dos Caboclos, Pretos Velhos e outros, seriam aceitos sem nenhum desprezo, diferentemente como faziam os espíritas Kardecistas que os consideravam mal iluminados e não dignos de “baixarem” em seus centros (NOGUEIRA, 2007; SÁTYRO, 2014; PIRES, 2014).

Nesse contexto, muitos espíritas de classe média que passaram a receber essas respectivas entidades foram expulsos de muitos centros nos quais a ordem de manifestação incluía apenas espíritos considerados *evoluídos* e insatisfeitos passaram a recorrer às expressões do *baixo espiritismo* associados à Umbanda que então se formava.

Todavia, a presença de elementos atrelados aos cultos afro-brasileiros continuou não sendo de bom grado para essa nova classe que então emergia do Kardecismo, num movimento que buscou reformular essa religião eliminando os rituais vistos como *diabólicos* tais como sacrifícios de animais, oferendas e outras práticas, mas reconhecendo os espíritos não aceitos nos centros espíritas de onde

foram expulsos, tais como *Pretos velhos e Caboclos* (NEGRÃO, 1993, NOGUEIRA, 2007; GUIMARÃES, 1992; MAGNANI, 1986; PRANDI, 1997).

Desse modo, a Umbanda é amplamente ressignificada a partir da influência recebida do Kardecismo cujo objetivo principal era o distanciamento de algumas práticas religiosas africanas e sua afirmação enquanto uma religião especificamente brasileira, considerando que na conjuntura política e econômica por qual passava o país na década de 1930 “[...] criar uma identidade nacional desvinculada da figura do negro era essencial”. (NOGUEIRA, 2007, p. 488).

Entretanto, esse contexto não resultou numa religião cuja estrutura de organização pudesse ser padronizada e após a década de 1950, período em que cessam as perseguições às práticas dessa religião ela se expande por todo o país integrando novos elementos, articulando práticas de outras religiosidades e ampliando o leque de suas representações, sendo que “cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes [...]” (MAGANANI, 1986, p. 43).

Todavia, observado que na Umbanda, não existe um modelo de funcionamento a ser seguido, convém ainda refletir brevemente sobre a figura do caboclo, observado na fala ainda em análise. Enquanto integrante da religiosidade afrobrasileira, principalmente desta religião e do Candomblé, atualmente dedicam espaços, cultos, festividades, oferendas, e diversas outras formas de devoção a esse *corpus* intimamente atrelado ao processo de formação dessas duas religiões no Brasil.

Ainda sobre o termo *Caboclo* é preciso atentar que não se limita especificamente a imagem do indígena brasileiro, por mais que este possa prevalecer em muitas das representações atribuídas a essa categoria nos cultos afro-brasileiros que o integram. É importante observar que o termo foi historicamente construído a partir de amplos significados, mas com uma característica em comum: fazer referência às diversas identidades relacionadas às populações ribeirinhas, tradicionais, nordestinas, indígenas.

A figura do *Caboclo* passa por uma ampla diversificação de sentidos e significados que inclusive carregou e ainda carrega um sentido negativo, estigmatizante, não somente de contextos recentes, mas desde o Brasil Colonial quando interpretações conduzidas a estes enquanto atrasados, falsos, misturados,

preguiçosos, foram paulatinamente se enraizando em setores específicos da sociedade (BOYER, 1999; SERRA, 2012).

É preciso considerar que embora atualmente a Umbanda detenha um leque maior de cultos ritualísticos dedicados aos *caboclos*[44], foi no Candomblé que estes passaram a ser cultuados a partir de sentidos históricos e mitológicos que conferiram significados ligados tanto ao contexto do *caboclo* enquanto ancestral *dono da terra, senhor do mato,* e assim de natureza selvagem, e inclusive às personalidades de alguns Orixás[45]; como do contexto do *caboclo companheiro, mensageiro*, *intercessor.* Entretanto, o termo *caboclo* tal como compreendido por estas religiões, não se limita unicamente à imagem do indígena ancestral, mas integra o conjunto amplo de personagens estereotipados como os já citados: marinheiro, boiadeiros e outros (TALL, 2012).

Numa outra perspectiva, a instituição do culto aos caboclos foi levada a cabo pelos crioulos e mestiços de origem *bantu,* numa espécie de contrapartida da então hegemonia dos sudaneses que cultuavam exclusivamente o panteão dos Orixás africanos na Bahia do século XIX, ocorrendo uma verdadeira expansão dessa inovação ritualística para outras nações, como Angola, Jeje e Egbé Nagô, no qual o termo *Candomblé de Caboclo*[46] passou a melhor designar essa nova arquitetura de cultos construída a partir da concepção do crioulo e do mestiço que de certa forma buscavam articular uma estreita ligação ao país (SERRA, 2012).

Os *caboclos* passam a assumir uma relação de proximidade muito maior daquela construída com os Orixás do Candomblé, de forma mais acessível aos praticantes e não iniciados e que ao contrário dos Orixás, o caboclo "[...] assume comportamentos humanos (bebe e fuma), não precisa de mediação da hierarquia sacerdotal [...] e estabelece uma relação íntima com os seres humanos [...]" (BOYER, 1999, p. 34).

---

[44] As denominações atreladas aos *caboclos* são as mais variadas, dentre elas: Caboclo Pena Verde, Caboclo Pena Marrom, Caboclo Sete Flechas, Caboclo das Sete Encruzilhadas, Cabocla Mariana, Caboclo Pena Dourada, Caboclo Tupinambá, Caboclo Boiadeiro, Cabocla Jurema, etc.

[45] Um exemplo dessa associação entre a figura da entidade *Caboclo* aos Orixás do Candomblé ocorrem em terreiros de tradição Ketu, no qual o Orixá Oxóssi melhor representa a personalidade do *caçador, desbravador, guerreiro da mata,* sendo tais características comumente atribuídas à esse conjunto de entidades da Umbanda (SERRA, 2005).

[46] A tradicional festa de Dois de Julho celebrada na Bahia para rememorar o fim da guerra pela qual a Bahia foi liberta e de modo definitivo separou o Brasil de Portugal, representa para os praticantes do Candomblé de Caboclo uma data com sentido religioso, pois a consideram como o "dia dos Caboclos", por fazer referência à "imortalidade" dos antepassados guerreiros (SERRA, 2012). A importância do *Caboclo* no contexto desta festa é também destacada por Lody (1987), no qual assume a imagem de *herói* enquanto defensor da terra brasileira.

O culto aos caboclos desse modo integrou os calendários litúrgicos de diversos terreiros de Umbanda e Candomblé no Brasil com características distintas, embora que muitos babalorixás não aceitem o culto aos *caboclos* por se tratar de uma inovação especificamente brasileira e que assim distancia a originalidade africana dos Orixás.

Contudo, nos terreiros de Candomblé em que os Orixás são cultuados como verdadeiros deuses africanos, no caso, de tradição Ketu, principalmente, os caboclos e demais entidades ocupam lugar periférico na estrutura ritualística dos cultos, enquanto que no chamado *Candomblé de Caboclo* ocorre o inverso, os caboclos assumem o palco de maior importância, enquanto que os Orixás, voduns e inquices continuam “presentes” por respeito à ancestralidade africana (TALL, 2012).

Cumpre destacar nesse sentido, que embora o Candomblé de Caboclo de origem banta evidencie a originalidade dos cultos aos caboclos no Brasil, a Umbanda foi a religião que melhor integrou o conjunto de ritos dedicados a estes respectivos *espíritos* e representantes de identidades sociais pertencentes à identidade nacional do Brasil. É notória a supremacia da Umbanda quando o quesito se trata de culto aos Caboclos, Marinheiros, Boiadeiros, Ciganos, etc.

No contexto da fala do babalorixá ainda cabe atentar que sua experiência religiosa com os *caboclos* ocorre num território cuja construção do seu significado não se restringe singularmente à imagem do indígena ou do mestiço, mas integra outros elementos culturais que atuam no sentido de representar distinções e demarcar uma identidade social oposta à ordem da existência urbana atrelada ao homem branco e ao seu modelo de organização social.

Nesse sentido, a construção de uma cultura cabocla que é expressa dentre outras formas por certas manifestações culturais associadas ao modo de vida interiorana perpassa pelo contexto da sociedade amazônica de sua produção. Contudo, é preciso considerar as múltiplas realidades tanto históricas quanto contemporâneas em que se observa a construção de não uma, mas de múltiplas *identidades caboclas* que são resultantes do contexto em que se configuram e também da interpretação que o homem *civilizado e moderno* atribuí ao *outro* enquanto rudimentar, ignorante, interiorano, pobre, numa espécie de estereótipo quase sempre atrelado ao *caboclo* (BRAGA, 2007; BOYER, 1999).

Desse modo, o *caboclo* passa a deter uma identidade social que é construída a partir do *outro*, mas que também é produto de atributos efetivamente pertencentes

ao seu contexto social, a partir dos elementos sociais e culturais que os fazem representar e assim, do mesmo modo demarcar a diferença perante o *outro* visto que “Os grupos sociais assim como os indivíduos, têm o direito de formular suas próprias identidades nos termos que lhes parecem oportunos”. (WEBER, 2006, p. 238).

Nessa compreensão, a identidade não é formulada pelos indivíduos a partir de parâmetros fechados, estáticos, ou como imposição somente dos atributos delegados pelo *outro*, mas também da distinção pela qual se quer fazer do *outro,* sendo que estes são portadores de trajetórias individuais, coletivas, de valores construídos e constantemente ressignificados nas dinâmicas sociais e culturais, sendo assim:

> [...]um processo de construção que não é compreensível fora da dinâmica que rege a vida de um grupo social em sua relação com os outros grupos distintos. Assim [...] é impossível pensar a identidade como coisa, como permanência estática de algo que é sempre igual a si mesmo, seja nos indivíduos seja na sociedades e nas culturas [...] (MONTES, 1996, p. 56)

Desse modo, a identidade comporta pluralidades mútuas nos contextos em que são elaboradas e ressignificadas continuamente nas práticas sociais. Contudo, cumpre atentar ainda que a identidade atrelada ao *caboclo* do contexto amazônico ganha também amplitude no caráter religioso, conforme já demonstramos sobre a função deste enquanto *entidade.*

Num sentido de expansão dessa identidade, mesmo ainda sendo *invisível* pelo *outro* enquanto *civilizado urbano*, a representação do caboclo passou a agregar toda categoria social *invisível* de modo que englobasse todas aquelas *entidades* com poderes sobrenaturais, das quais faz parte o *boiadeiro, o pajé,* de modo que “Formou-se um conjunto único, cuja coesão não é necessariamente harmônica, onde podem expressar-se as diferenças sociais, culturais e geográficas”. (BOYER, 1999, p. 48).

Podemos perceber desse modo alguns aspectos atrelados do culto aos caboclos que constitui a primeira etapa na vida espiritual do babalorixá Mário de Oxum, que segue seu relato rememorando sua trajetória quando ainda jovem na prática da Umbanda na cidade de Boa Vista:

> Pai Mário de Oxum: Quando eu cheguei aqui nesse tempo, eu conheci uma senhora chamada Vicência e um senhor chamado Zé de Arejé. Eles eram os curandeiros antigos daqui. Quando eu cheguei nessa data eles já tavam

> já morrendo, tavam velhinhos e não demorou muito pra eles falecerem então ficou eu. Não tinha outra pessoa que trabalhasse assim, não tinha! E ai eu comecei a trabalhar e ai foi aparecendo muita gente e foi aparecendo pessoas que iam pra um trabalho e lá começavam a incorporar quando eu abria o trabalho. Caia gente com espírito, e ai eu fui reunindo aquele pessoal como membros de lá e eu não era pai-de-santo nesse tempo, claro, e... Mas, eu sempre tive assim aquela, de... de dirigir essas coisas assim... de tá ali, de ensinar, de tá no meio ensinando pra eles como era e ai se agrupou ali tudinho. E ai foi chegando mais gente e enfim, no fim tinha assim umas trinta pessoas, já lá comigo né. E eu é que era o dirigente de lá. Pesquisador: (E o qual a idade do senhor nesse período?) Pai Mário de Oxum: "Eu já tava com uns quinze anos". Então tá, ai foi crescendo, foi crescendo mais e ai a gente tinha que sair do lugar, da casa onde a gente tava porque se tornou pequeno [...] (Grifo nosso).

Na fala do babalorixá é observável a entonação quando afirma sobre seu trabalho quase que pioneiro na cidade com a espiritualidade da Umbanda e de que modo reuniu pessoas em torno do objetivo comum de trabalhar com os *espíritos.* Tal fato revela uma questão em comum nas religiões afro-brasileiras, que diz respeito à relação construída entre os clientes, que recorrem aos terreiros em busca de auxílios diversos, e o *povo do santo,* que possibilita por meio da figura do mestre ou babalorixá, com que os variados serviços sejam realizados. Nesse aspecto, um importante elo aproximação a novos seguidores certamente continua sendo os serviços mágicos e religiosos oferecidos na Umbanda através da consulta com os *guias* e no Candomblé através dos oráculos advinhatórios como o jogo de búzios.

Não somente no período que trabalhava na religiosidade da Umbanda, mas mesmo após ter fundado o terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê, o babalorixá é amplamente reconhecido entre os seus clientes pela diversidade de serviços religiosos que oferece, visto que ainda trabalha com os *guias* da Umbanda, como veremos no capítulo seguinte. Não queremos, contudo, reduzir o sentido do trabalho do babalorixá na prática da religião e nem mesmo às religiões de matrizes africanas como um todo à dimensão mercadológica.

Porém, essa característica faz parte do contexto de mudanças pelas quais estas duas religiões passaram a partir da década de 1960, num processo tanto de expansão como de competição de seguidores e clientes, pelo fato de estas possibilitarem novas alternativas de solução dos mais variados problemas vividos pela sociedade de modo geral. Sobre essa questão, Prandi (2004), aponta que "[...] o sucesso do líder religioso [...] depende da sua capacidade de atrair devotos e clientes e gerar renda necessária à expansão daquela denominação". (PRANDI, 2004, p. 233).

Nem sempre, contudo, o objetivo é expandir a denominação religiosa quando se trata de religiões de matrizes africanas, mas principalmente, garantir a subsistência da família[47] de *santo* que reside muitas vezes no próprio estabelecimento e espaço que compreende o terreiro ou garantir a subsistência dos dirigentes quando estes se dedicam exclusivamente à religião, como é o caso do Pai Mário de Oxum, que desde que começou a trabalhar na religião ainda jovem, com aproximadamente quinze anos de idade não parou mais, estando hoje com 59 anos de idade, o que reflete cerca de 44 anos de dedicação à prática da sua religiosidade.

Contudo, sua trajetória de desenvolvimento na prática da Umbanda ainda perpassa por outros momentos, em que retorna a cidade de Manaus para se aperfeiçoar a partir de um contato mais intenso com as práticas dessa religião em terreiros existentes na cidade, como afirma:

> Pai Mário de Oxum: E, mas ai aconteceu algumas coisas assim, de mim mesmo, que eu não tinha vontade de ficar aqui e fui embora pra Manaus de novo. A gente morava no bairro Morro da Liberdade, e lá perto tinha o terreiro da Mãe Zumira, nesse tempo ela tava viva, então eu passei o que? Mais uns dois anos lá e eu desenvolvendo mais esse meu lado e eu comecei a frequentar dois terreiros: que era o terreiro da Júlia estrela, no São Lázaro, e da Mãe Zumira, no Morro da Liberdade. Foi onde eu tive uma experiência de pontos. Os pontos são cantigas, danças também, e fui me aprofundando mais no lado, conhecendo mais o lado dos encantados, da encantaria, da parte da Mina. Essa parte da Mina que é toda no Pará, Maranhão, da onde vem a *Caboca Mariana* que é uma das minhas chefa e então eu desenvolvi. Desenvolvi muito isso e o pessoal da minha família ficou aqui. Então esse tempo todinho, minha mãe sempre me chamando pra mim voltar. E ai eu voltei e não parei. Eu cheguei aqui e aluguei uma casa. Ainda não tinha casa, a gente ainda não tinha, tinha vendido, e fui morar lá no bairro do 13 de Setembro. (Grifo nosso).

Os *pontos* na Umbanda assumem diversas funções e representam as músicas entonadas ao som de atabaques tocados com as mãos ou somente com ao som da palma das mãos, dependendo da estrutura de culto de cada terreiro. Para cada trabalho realizado com os *guias* existem *pontos* específicos, como uma

[47] Interessante notar que nas religiões de matrizes africanas, tais como Candomblé e Umbanda, mas principalmente o Candomblé, a noção de família advém do próprio processo de formação dessa religião no Brasil que paulatinamente construiu o sentido de união coletiva entre os seus adeptos conforme já destacado. Nesse pensamento, é notável que próprio termo “Pai-de Santo”; “Mãe-de-Santo”, evoca um duplo sentido. Primeiro o de um sacerdote preparado a cuidar do *santo,* ou seja, gerenciar as práticas, aplicar os fundamentos, de modo a permitir a conexão entre os Orixás e os seus “filhos”; segundo, detém o sentido de família, de irmãos de *santo,* de *pai ou mãe* a partir do *santo*, ou seja, a partir da pertença à determinada comunidade religiosa após a realização dos rituais de iniciação adotados, compreendendo que “O *candomblé* torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados”. (VERGER, 2012, p. 24).

espécie de reza, invocação, para que estes *baixem* em seus respectivos médiuns para *trabalhar*, auxiliar a quem os busca, e também para que se retirem e retornem ao seu plano espiritual, podendo desse modo os pontos ser classificados como de descida, de subida, de saudação, e outros. (MAGNANI, 1986).

Como podemos perceber, a Umbanda foi a religião que possibilitou ao babalorixá o seu desenvolvimento mediúnico que permitiu o trabalho de forma praticamente integral com os *espíritos* desde quando ainda jovem e também foi o elo de aproximação com a religião dos Orixás, o Candomblé, sua segunda trajetória de vida na religião. Na sua fala, é possível compreender o desenrolar dos acontecimentos que o levaram à religião dos Orixás:

> Pai Mário de Oxum: Ai lá (*bairro 13 de Setembro*) montei meu terreiro do tamanho disso aqui ne´. Aluguei uma casa e continuei trabalhando e eu conheci dois médiuns muito bons. Eles ficavam na frente do trabalho comigo, fazendo trabalho. Ela incorporava o caboco rei Tupinambá e ele com uma entidade chamada Barão de Goré que foi eu chamei neles. Eles eram médiuns desenvolvidos. Quando eu vim de Manaus, eu já tinha assim uma inteligência mais apurada. Comecei a desenvolver, a fazer os banhos, batizar, enfim. E ai começou a chegar também mais gente, que eles traziam ou viam. Eles espiritualmente, eles cresceram comigo, e ficaram comigo até certo tempo. E depois, que eu me mudei pra cá pra no Mecejana, eles ainda vieram algumas vezes. Mas deixaram de vim, não vieram mais, ai depois eu soube que ele tinha colocado na casa dele uma Seara[48], pra ele trabalhar, assim como essa daqui. E ela também, ai eles tavam trabalhando por conta deles. E foi quando eu, eu me mudei, tá [...] Eu tava lá e ai eu me mudei pra cá pro Liberdade, mas, ali pra rua mais na frente e foi lá que eu fiz um terreiro grande. Só que era de madeira, e já tinha pessoas comigo e comecei trabalhar lá. Lá era muito bonito também, tinha um barracão por trás, tinha minha casa na frente, tinha *casa de caboco*, e ai lá foi que eu descobri o Orixá. Eu não sabia nada de *santo*. Eu sabia assim, eu já tinha lido algumas coisas sobre o Candomblé, sobre os Orixás, mas eu não entendia nada, nada. Mas só que naquela parte assim de ler aquelas coisinhas eu fiquei muito curioso com aquilo. Eu sempre fui uma pessoa muito curiosa assim. E ai, mas não sabia nada, não entendia nada. E ai tá, eu fiquei nessa casa uns anos e ai eu adoeci, comecei a ficar doente, uma espécie de depressão que me deu, que eu não sei da onde vinha, hoje em dia eu já sei. Eu me sentava na porta do barracão e começa a chorar, o pessoal chegava e eu tava chorando, perguntavam o que é que eu tinha, eu tava magro, não queria comer... Uns diziam que eu tava emacumbado, enfim, que me viam daquele jeito né. (Grifo nosso).

Chegamos aqui a um ponto divisor na trajetória de vida do babalorixá na prática da Umbanda. O mesmo passa a experienciar um desequilíbrio em sua saúde física e mental por questões unicamente de ordem espiritual, associadas neste caso

[48] O termo *Seara* na Umbanda corresponde a uma espécie de altar erguido em algum espaço da casa onde são colocadas diversas imagens de santos, *guias,* e todo o conjunto *espiritual* cultuado por determinado mestre. Não necessita haver a configuração do espaço do *terreiro* tal como existe no Candomblé.

ao *chamado do Orixá* ou *chamado do santo.* Essa questão é amplamente verificada ao analisarmos alguns trabalhos e histórias de adeptos do Candomblé sobre os principais motivos da migração da Umbanda para a religião dos Orixás, sendo comum a própria atuação dos *guias* para esse fim.

Cabe ressaltar que a figura do Caboclo é também bastante verificada quando se trata da migração de um praticante da Umbanda para o Candomblé. A autora Emmanuella Kadya Tall, em seu texto “O Papel do Caboclo no Candomblé Baiano”, expõe com base em trabalhos de campo que o *Caboclo* assume uma função de elo para o Candomblé, no qual muitas justificativas da migração para a religião dos Orixás situam-se em torno deste, como por exemplo, “Eu fui para fazer meu santo, mas meu caboclo não queria, ele queria vir primeiro [...]”. Ou, ao contrário, “foi o caboclo que me mandou para fazer o santo [...]”. (TALL, 2012, p. 12).

É observável também que tal fato se insere num contexto maior, no qual a Umbanda passa a perder espaço e adeptos para o Candomblé a partir da década de 1960, num momento em que este atua no sentido de representar uma alternativa de maior poder para aqueles que recorriam aos seus serviços mágicos religiosos visando à solução dos mais variados problemas. Nesse particular, muitos praticantes da Umbanda também se voltaram para religião dos Orixás alegando uma maior proximidade ritualística à *origem* africana (PRANDI, 1991; 1997; 2004).

Assim, importa ressaltar que, a inserção no Candomblé representa uma profunda mudança no que se refere ao contato com o sobrenatural por parte daqueles antes experienciaram apenas a possessão dos *guias* invocados nos centros e terreiros de Umbanda. Além disso, os conhecimentos e *segredos* do *mundo dos Orixás* interagem com o plano material dos babalorixás de um modo muito mais complexo daquele trabalhado pelos mestres da Umbanda com o grupo das entidades (BIRMAM, 1991).

Nesse contexto, a própria ação dos *guias* da Umbanda cumpre uma função principal de realmente guiar o seus médiuns para um quadro religioso mais complexo, no caso do Candomblé. Por outro lado, para os adeptos do Candomblé existe o que se entende por *chamado do Orixá* que é a ação do Orixá interferindo direta ou indiretamente de forma que possa ser percebido pelo indivíduo a partir das anormalidades provenientes de sua ação, que geralmente se apresentam no corpo, sob a forma de alguma enfermidade ou desordem tanto psíquica quanto social, pelo fato de ser o corpo “[...] o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado,

visto como a morada do *Orixá* e a porta de comunicação entre os homens e as divindades". (MANDARINO; GOMBERG, 2013, p. 200).

Assim, cumpre ressaltar que "O diagnóstico de pais e mães-de-santo considera, sobretudo, a ação sobrenatural como responsável pelos distúrbios manifestos." (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 120).

As enfermidades comumente estão atreladas à causa primeiramente espiritual na cosmovisão do Candomblé, sendo motivadas por desequilíbrios associados à ausência da interligação dos *filhos* com seus *deuses*. Nessa perspectiva de compreensão "Acreditam os adeptos do candomblé que a saúde e o bem estar só serão restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações rituais que formalizem e, a partir daí, equilibrem a relação entre o indivíduo e seu Orixá". (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110).

Na oralidade proferida pelo babalorixá, é possível identificar que a causa de sua migração da Umbanda para o Candomblé, se justifica principalmente pelo fator analisado, ou seja, por questões espirituais atreladas ao *chamado do Orixá*, sendo que sua *guia* a Cigana Sara cumpriu a função principal de conduzi-lo à busca da sua *necessidade*, do seu *santo,* conforme explicita em sua fala:

> Pai Mário de Oxum: E ai, essa entidade que eu tenho, essa cigana[49], a *Sara*, ela chegou um dia com eles (com os que o ajudavam no terreiro de Umbanda) e falou o que eu tinha, o meu problema não era doença, meu problema era espiritual e *eu tinha que fazer o meu santo*, *fazer minha cabeça, o Orixá.* (Grifo nosso).

Sobre os *guias* da linhagem de *ciganos-ciganas* cabe destacar que na Umbanda atuam na chamada *Linha do Oriente*[50]. Importa ressaltar que "A linha de ciganos permanece na margem entre as vibrações da direita e esquerda, posicionada à parte, mostrando não pertencer à ancestralidade brasileira". (MACEDO, 2014, p. 70).

Atualmente essa linha é pouco observada, mas ainda assim cultuada em muitos terreiros de Umbanda e também de Candomblé que de forma sincrética dedica festividades e detém espaços para trabalhos espirituais de consulta, como os que ocorrem na Umbanda, como no caso do qual aqui estamos tratando, o Ylê Axé

---

[50] Na Umbanda existem basicamente sete linhas: Linha de Oxalá; Linha de Iemanjá, Linha de Oxóssi, Linha de Xangô; Linha do Oriente; Linha Africana ou das Almas; Linha de Ogum (MAGNANI, 1986; SÁTYRO, 2014; MACEDO, 2014).

Yapá Omim Ladê, que anualmente integra em seu calendário de festividades uma data específica[51] para esta entidade *guia* do babalorixá, a cigana *Sara*. Existem diversas nomenclaturas atribuídas às entidades dessa linha do oriente, sendo que esta em específico é bastante conhecida por advir da padroeira Santa Sara Kali, protetora dos ciganos e do povo nômade (SÁTYRO, 2014).

Contudo, a *cigana* Sara, da qual o babalorixá afirma ter como *guia* faz parte das entidades chamadas *pombagiras* "[...] cujo estereótipo é a prostituta – a astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não sancionados pelas normas: daí sua identificação com o "mal" [...]". (MAGNANI, 1986, p. 47). Os arquétipos das *pombagiras* são os mais variados e são também conhecidas como guardiãs de esquerda, devido à condição espiritual em que se encontram.

Na mesma discussão vale salientar que a linha de *pombagira* é oriunda do Candomblé, constituindo uma espécie de Exu feminino, todavia, foi a Umbanda que sistematizou as diversas expressões de Pombagiras, sendo estas representantes de identidades femininas com histórias relacionadas ao mundo da prostituição, do luxo, dos prazeres mundanos, da facilidade, da impulsividade (LODY, 2006; PRANDI, 1996).

A segunda questão levantada na fala se refere à expressão *fazer o santo* que consiste em o noviço passar pelos rituais de iniciação do Candomblé de modo que o possa estar apto a receber ou sentir a energia do seu *Orixá de cabeça*. O termo pode também ser expresso por *fazer a cabeça* que "[...] pode significar para o iniciante a possibilidade de se descobrir enquanto pessoa e, ao mesmo tempo, estabelecer elos religiosos e sociais permanentes". (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 113).

A inserção numa comunidade de Candomblé não constitui um processo simples. Conforme destacaram os autores acima, a vinculação estabelecida com o Orixá através dos rituais de iniciação e com a comunidade de santo compreende estágios graduais de envolvimento, aprendizado, conhecimento e principalmente dedicação, tanto na casa em que foi iniciado quanto ao *santo* que representa o o sentido de existência da religião.

---

[51] A data dedicada anualmente a esta entidade ocorre dia 12 de Junho e segue entre os dias 13 e 14, tendo em vista que também são cultuadas outras *pombagiras*, sendo elas Maria Padilha e Maria Mulambo, conforme discutiremos no capítulo seguinte.

Desse modo, a religião dos Orixás comporta um sistema de funcionamento bastante complexo que exige compromisso dos seus membros, sendo que o elo construído a partir de todos os preceitos religiosos e sociais representa como afirma Lody (1987): “[...] um caminho sem volta”. (LODY, 1987, p. 28).

O termo ainda pode fazer referência à *feitura da cabeça* e *feitura do Orixá* que também designam o mesmo sentido. O ritual de iniciação no Candomblé é bastante complexo, e dependendo da nação podem ocorrer algumas variações. Abordaremos no capítulo seguinte sobre algumas etapas desse complexo e indecifrável ritual no Candomblé de nação de Ketu.

Desse modo, após descobrir a causa da enfermidade que o atingia, o babalorixá necessitou sair da cidade de Boa Vista em busca de *fazer seu santo* pelo fato de não haver no período nenhum terreiro de Candomblé na cidade. Como também não havia nenhum em Manaus, segundo ele, seu destino foi o estado do Pará.

O relato que segue é repleto de detalhes e nos mostra como essa etapa de sua vida em busca da religião dos Orixás foi marcante e decisiva na sua nova trajetória na religião, narrando os fatos através de uma memória bastante viva num entrecruzamento de personagens que dá a entender que é realmente um diálogo entre um grupo de pessoas, fato que demonstra a importância desses acontecimentos na vida do babalorixá:

> Pai Mário de Oxum: E ai o pessoal que tava comigo perguntaram o que é que era, e ela tentou explicar, o espírito sabe mais do que a gente, e nesse tempo, isso foi 1984, coisa assim. E não tinha terreiro de Candomblé em Manaus, tinha muita Mina, tinha terreiro de Umbanda, mas não tinha de santo, de Orixá, não tinha Candomblé puro que tem hoje. E ai ela (cigana) falou que eu tinha que fazer uma viagem pra sair atrás de concluir isso. Ai eu juntei um dinheiro e fui, saí, fui pra Manaus e procurei um destino ai eu ia pra Belém. A gente embarcou num barco pra Belém, mas no meio da viagem me deu vontade de parar em Santarém. Ai eu parei lá. Ficamos lá, eu, minha mãe e uma médium minha. Ai, saímos andando e quando chegamos numa esquina tinha uma placa escrita: Terreiro de Mina do Caboclo Zé Raimundo, e entramos. A gente foi acolhido por uma mulher que o nome dela é Zanélia, minha irmã de santo hoje. Sei que quando foi à noite eu fui pro terreiro e tomamos banho pra entrar[52]. Tinha muitos médiuns lá no terreiro, ai começou o toque da noite e eu recebi um entidade que eu tenho, um boiadeiro chamado Zé Mineiro. Ai ele veio, essa entidade é assim, muito dada com as pessoas, brincalhona, totalmente diferente de mim. Ai se deu com eles tudinho, e nesse dia tinha um rapaz chamado

[52] Antes de algumas cerimônias é comum em muitos terreiros os participantes tomar banho de ervas a fim de evitar a contaminação do ambiente com energias negativas que possivelmente possam estar presentes no corpo.

> Raimundo lá e conheceu o seu Mineiro (entidade). Ele conheceu ele essa noite, e se deu com ele. (Grifo nosso).

Durante sua viagem ao estado do Pará encontrou em Santarém um terreiro que segundo ele seguia a tradição Mina, ou como é chamado, Tambor de Mina ou Mina-Nagô. Cabe destacar que a intitulação “Terreiro de Mina do Caboclo Zé Raimundo” revela aspectos de sincretismo atrelados à Umbanda. Os terreiros que seguem essa vertente atualmente são oriundos do estado do Maranhão e sua estrutura de cultos integra principalmente Caboclos, Inquices e Orixás. Considerando as modificações que sofreram historicamente não é possível afirmar que existe atualmente um modelo padrão da tradição Mina.

A tradição Tambor de Mina é originária do estado do Maranhão, cuja gênese remete a um terreiro de nação Jeje, denominado *Casa das Minas*, no qual os cultos eram dedicados não aos Orixás, mas aos Voduns. É constatada também a origem desta tradição ligada um segundo terreiro de tradição Nagô, denominada *Casa Nagô*, cujos cultos eram consagrados ao Orixá Xango. Sua expansão ocorreu em estados como Pará e Amazonas, principalmente.

Desse modo, a base dessa tradição advém das nações Jeje e Nagô, sendo que ainda foi também sincretizada com práticas religiosas indígenas e de uma tradição afro-brasileira surgida na cidade de Codó no estado do Maranhão, conhecida como Terecô ou Mata que foi muito associada pejorativamente à denominações tais como Macumba e Feitiçaria. Cabe destacar ainda que o resultado desse sincretismo entre Mina e Terecô recebeu ainda influência da Umbanda. Na vertente Mina, o Caboclo integra os cultos das denominações Mina-Nagô ou Mina cruzada com Mata, Pajelança ou Umbanda (FERRETI, 1996).

No estado do Pará, essa expressão religiosa afro-brasileira é verificada a partir século XIX quando trazida por escravos originários da atual República Popular do Benin, antigo Daomé, considerado como Costa dos Escravos, cujas divindades consistiam nos *Voduns*, sendo estes advindos de ramificações de deuses como *Hevioso* e *Sapata* (CAMPELO; LUCA, 2007; TESSEROLLI, 2009; VERGER, 2012).

Não adentrando mais a fundo sobre a tradição Mina, é possível compreender que sua presença no estado do Pará foi historicamente moldada passando a integrar na sua estrutura de cultos não somente os *Voduns,* suas divindades principais, mas também os Orixás, os Caboclos, os Boiadeiros e demais *guias* da Umbanda.

No *Terreiro de Mina do Caboclo Zé Raimundo* o então visitante, Pai Mário de Oxum, incorpora um *caboclo boiadeiro* por nome *Zé Mineiro*. Podemos captar desse modo mais um *guia* que faz parte desse universo sobrenatural da religiosidade do babalorixá. Além deste, existem as *pombagiras* que também detém importância fundamental na sua religiosidade como é possível identificar em suas outras falas, sendo elas: Cigana Sara; Maria Padilha; Maria Mulambo, que assim como o seu C*aboclo boiadeiro* o acompanha a partir do desenvolvimento de sua mediunidade.

É importante destacar também a imagem do *guia Caboclo boiadeiro* no qual este busca representar o típico sertanejo que carrega consigo o simbolismo de desbravador, valente, caçador e rudimentar. O boiadeiro no panteão da Umbanda é uma entidade recente e intimamente relacionada ao contexto dos trabalhadores sertanejos. Enquanto *guias* cumprem a função de afastar o que não seja bom e proteger aqueles que a eles recorrem. Sua expressividade no terreiro rememora o trabalho e a aparência do individuo social que o representa que por meio de elementos como o laço, o chapéu de couro, botas e outros adereços que faz lembrar aspectos da vida no sertão (GUERRA, 2014; MAGNANI, 1986).

Assim como as *pombagiras*, o *Caboclo boiadeiro* também detém uma importância singular na estrutura de cultos praticados no terreiro. Um fato que importa adiantar para esta discussão é justamente sobre esse *guia* que representa um amplo conjunto de entidades cultuadas no Brasil, o *Caboclo boiadeiro*. Após cada festividade dedicada aos Orixás cultuados no terreiro, o babalorixá mantém a tradição de tocar para que seu *Caboclo boiadeiro* desça e se satisfaça com as *cantigas* que lhe agrade, conforme afirma em outra entrevista realizada sobre as práticas no Candomblé, como podemos analisar através da narrativa abaixo:

> Pai Mário de Oxum: Eu toco pro Caboco quando acaba o Candomblé, porque o Candomblé que é o Ketu, que é o que eu sigo, ele não dá Caboco, não dá. O Candomblé que dá Caboco é o Angola. Então o que é que eu faço aqui. Porque eu tenho o meu caboco. Então o que é que eu faço aqui pro meu caboco chegar nas obrigações dele? Eu faço uma roda de Angola, toco Angola! Ai eu canto pra Ogum, que lá na Angola não é Ogum, é *Hoji Mukumbi*[53], Odé não é Odé, é *Gongobila*[54], e assim vai mudando os nomes dos Orixás até chegar num Orixá que a gente chama de *Kindembu*[55] que é

[53] No Candomblé de nação Ketu corresponde ao Orixá Ogum, que é o senhor do ferro e dos caminhos (LODY, 1987).
[54] No Candomblé da mesma nação descrita acima corresponde à Logun Ede, um Orixá que representa a beleza física e a inconstância do ser humano (PRANDI, 1991).
[55] Iroco é o Orixá Tempo no Candomblé Ketu. Embora seja muito raro existir cultos a esse Orixá nos Candomblés de nação Ketu no Brasil, ele é cultuado com maior propriedade nos Candomblés de tradição Angola e nos Jejes (LODY, 1987).

> o tempo. Ai depois que eu canto pro Orixá *tempo* ai o meu caboco vira. Ele entra, porque eu já fiz a reza pra ele. Então a gente precisa muito da Angola nessa hora pra puxar ele. (Grifo nosso).

Conforme já discutido sobre o *Candomblé de Caboclo* importa destacar que o babalorixá também detém trajetórias no Candomblé de Nação Angola. Após passar pelo processo de iniciação no Candomblé de Nação Ketu, como veremos mais adiante, e retornar a cidade de Boa-Vista para fundar seu terreiro seguindo os ritos dessa respectiva nação, ele ainda retornou a cidade de Manaus para conhecer os fundamentos do Candomblé de nação Angola que cultua os ritos de *Caboclo*. Essa nova fase de aprendizado na religiosidade do Candomblé foi motivada devido à necessidade de manter os ritos de *Caboclo* nas práticas do seu terreiro, que nesse momento já se intitula como de Candomblé de nação Ketu.

Uma questão surge aqui a partir da nova configuração religiosa de seu terreiro. Enquanto seguia os ritos unicamente da Umbanda, não havia necessidade do *Candomblé de Caboclo* para que ele recebesse essa respectiva *entidade* durante as sessões que nesse período rotineiramente já realizava, ou seja, o *trabalho com os guias*.

Contudo, após estabelecer uma nova vinculação religiosa e dar seguimento aos preceitos de modo a sustentar social e religiosamente os compromissos assumidos com o Candomblé, foi necessário ressignificar práticas, condutas, preceitos, tendo em vista que “As linhas de umbanda adquirem outro eixo de significação a partir da entrada para terreiros de candomblé, onde emerge toda uma outra ordem de questões, exigindo uma reordenação desse campo de significados”. (BIRMAN, 1991, p. 41).

Desse modo, a atitude do babalorixá em buscar se aprofundar nos conhecimentos do Candomblé que cultua as vertentes de *Caboclo* reflete a importância não somente dessa linha da Umbanda, ou seja, enquanto conjunto de *entidades* que representam os *guias*, mas alcança uma significância que vai além do plano espiritual. Ao retomarmos a continuidade dos acontecimentos que o levaram ao terreiro de Candomblé no qual passou pelos rituais de iniciação, percebemos a atuação do seu guia *Caboclo Zé Mineiro*:

> Pai Mário de Oxum: Ai, a gente foi trabalhar segunda-feira à noite e o seu *Mineiro* (entidade) conversou com esse rapaz (Raimundo), ele foi lá, e ele disse assim:
> *Raimundo: Seu Mineiro, como é que Mário tá? Mário tá bem?*

> *Caboclo Zé Mineiro – Entidade: "Não, ele não tá bem, porque não é isso que ele veio fazer aqui. Ele não veio pra ficar trabalhando assim com ninguém. Ele veio buscar isso, isso e isso".*
> Pai Mário de Oxum: Ai ele contou pra ele sobre o *santo* que eu tinha que fazer, ai ele disse assim: (Raimundo) *"Eu vou conversar com meu pai sobre esse negócio, que meu pai ele parece que conhece uma senhora que faz esse negócio ai que o Mário quer e amanhã eu venho aqui com ele".*
> Ai ele veio e me levou na casa do pai dele, seu Dagico, muito gente boa. Ai ele me falou que conhecia uma mãe-de-santo. Ai tá cheguei lá no terreiro dela e expliquei pra ela o que eu tinha ido buscar, sobre a necessidade de fazer o meu santo. E ela muito prestativa, me acolheu na casa dela, uma casa bonita de madeira, e tinha um terreiro grande bem bonito como é até hoje, e o nome dela é Conceição Morais, conhecida por Dita (Grifo nosso).

No trecho em destaque, percebemos um discurso que nos mostra também que os *guias* não *baixam* ou *incorporam* somente com objetivos de ajudar a quem recorre à pessoa do médium, mas estes do mesmo modo são primeiramente *ajudados* pelos seus *guias*. Nesse sentido, o babalorixá faz questão de demonstrar que o seu *Caboclo* tomou seu momento de dificuldade e dialogou com um conhecido com qual *se deu bem* de modo a livrá-lo da situação pela qual estava passando. Assim, é preciso considerar que "[...] pais/mãe-de-santo e espíritos buscam direcionar cada médium para aquilo em que ele ou ela já possui 'facilidade', 'habilidade', predisposição [...]". (DELATORRE, 2014, p. 66).

A predisposição certamente constituiu o fio condutor do babalorixá à religião dos Orixás e a ajuda que afirma ter recibo dos seus *guias* moldou uma nova expressão religiosa e agregou novas representações que passaram a dar forma, tom, sintonia à sua trajetória religiosa, concordando que "Somos nós – na sociedade, dentro das culturas humanas – que fazemos as coisas terem sentido, que lhes damos significado". (HALL, 2016, p. 108).

A chegada a um terreiro de Candomblé por parte daqueles que buscam suprir a necessidade de *fazer o santo*, ou por qualquer outro motivo, representa a entrada num universo de sentidos e significados nunca antes conhecido ou experimentado, mesmo para aqueles que já possuíram trajetórias na prática da Umbanda como no caso do Pai Mário de Oxum. Desse modo, a partir de sua chegada a um terreiro de Candomblé na cidade de Santarém, passa a ter inicio uma longa jornada de ingresso e aprendizado na religião até que esteja capacitado a fundar seu próprio Ilê, conforme veremos na sequência dos relatos a seguir:

> Pai Mário de Oxum: Ai ela foi jogar um búzio pra mim pra saber qual era o meu Orixá, ai ela disse:

> Conceição Morais: Seu Orixá é Oxum e o seu ajuntó[56] que é o seu segundo santo é Omolu, que é Obaluaiê e você vai ter que fazer um Bori.
> Pai Mário de Oxum: Só que eu nunca tinha assistido Candomblé, nunca. E fiquei na casa dela ajudando e quando foi a noite ela tocou um Candomblé pra mim ver como era. O nome do terreiro dela é Ylê Dara Ase Oya Onira[57].
> Pai Mário de Oxum: E ai quando chegou à hora ela falou:
> Conceição Morais: Não vá pra roda não, eu quero que você olhe, observe. Hoje eu vou vestir três santos. Vou vestir Oxóssi, vou vestir Oxalá e vou vestir Obaluaiê pra você ver como é. (Grito nosso).

O primeiro momento antes dos rituais de iniciação no Candomblé compreende um característico serviço amplamente oferecido nos terreiros, o *Jogo de Búzios*. Representa um oráculo advinhatório cuja função é dentre outras[58] descobrir qual o Orixá *de cabeça* e o secundário que presidirá a vida da pessoa após passar pelos rituais de iniciação.

A leitura desse jogo é realizada pelo presidente do terreiro e sua interpretação é feita a partir do Odú (destino), que reúne histórias míticas que concentram alta carga de informações sobre os mais variados acontecimentos da vida. Na estrutura de fundamentos dessa religião, cabe destacar que para cada pessoa existe um Orixá regente, de *cabeça*, e um secundário (LODY, 1987; LIGIÉRO; 2004; BARROS; TEIXEIRA, 2000; MACEDO, 1989; PRANDI, 1991).

Após realizar a consulta a partir do jogo de búzios sua então Mãe-de-santo lhe informa os *deuses* que irão segui-lo por toda sua vida, Oxum e Obaluaiê. Interessante mencionar algumas questões de ordem explicativa sobre a relação construída entre as divindades e indivíduo e deste com a comunidade de santo do terreiro em que foi realizada sua iniciação.

Primeiramente, os rituais de iniciação adotados em cada terreiro dependendo da tradição que o babalorixá ou Ialorixá segue, representa uma espécie de contrato firmado primeiramente com os Orixás, que deve ser seguido durante toda a vida do então noviço na religião, denominado de *abiã*.

O período em que o noviço permanece como *abiã* é de geralmente um ano. Contudo, nem sempre esse período é ordem. No caso do Pai Mário de Oxum, por exemplo, consiste um exemplo à parte, que devido a sua trajetória de conhecimento

---

[56] O termo no qual o babalorixá se refere é também proferido por Adjuntó ou Juntó e consiste no Orixá secundário de cada praticante. (KILEUY, OXAGUIÃ, 2009; PRANDI, 1997).

[57] No período de finalização da pesquisa constatamos que o terreiro ainda estava sob a liderança da Ialorixá Conceição Morais e consiste um tradicional terreiro de Candomblé nação Ketu da cidade de Santarém no estado do Pará.

[58] O Jogo de Búzios também é realizado com pessoas não pertencentes ao Candomblé, que neste caso são clientes que recorrem a esse oráculo para descobrir a causa de problemas pessoais relacionados aos mais diversos fatores.

e prática na Umbanda, permaneceu somente o período correspondente aos estágios de iniciação, como veremos mais adiante.

Importa destacar que a iniciação comporta uma complexa dimensão social que é construída a partir de laços criados com a Mãe ou Pai-de-santo e também com toda a comunidade religiosa do terreiro a partir do objetivo principal que compreende o culto aos Orixás, que integra dois elos: “[...] parte fixada da força da natureza e ancestral divinizado – e que servem de intermediário entre o homem e o incognoscível”. (VERGER, 2012, p. 38).

Os Orixás constituem a finalidade dos cultos no Candomblé sendo “[...] divindades polivalentes representam as forças naturais como o vento, água, trovão [...]”. (JANSA, 2010, p. 4). A relação com a natureza é certamente a característica que melhor contorna as diversas definições a cerca desses *deuses* míticos detentores de qualidades específicas “[...] que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido”. (VERGER, 2012, p. 37).

Ao confirmar através do jogo de búzios os Orixás que irão passar a presidir a vida do então noviço no Candomblé, foi preciso realizar um ritual denominado por *Bori ou Ebori* que consiste num ritual de iniciação ao Candomblé.

A palavra é resultado de *Bo*, que significa cabeça, e *Ori*, oferenda. Ou seja, é um ritual obrigatório que sem o qual não há possibilidade de dar prosseguimento aos demais rituais de iniciação, cujo objetivo é *alimentar a cabeça,* compreendendo que o corpo, na perspectiva religiosa do Candomblé é uma extensão da *divindade* dos Orixás, sendo a cabeça o elo fundamental de interligação com os mesmos, no qual expressão *feitura da cabeça* ou *feitura do Orixá* ganha sentido e traduz o elo criado tanto com os *deuses* como com a *comunidade* do terreiro (BARROS; TEIXEIRA, 2000).

A dimensão que o ritual do *Bori* detém é também destacada por Prandi (1991), ao afirmar que “[...] o filho-de-santo tem que cultuar também a sua cabeça, não a cabeça no sentido físico, mas a que está dentro desta, o intelecto, a emoção, a personalidade”. (PRANDI, 1991, p. 160).

Cabe destacar que também é um ritual realizado em pessoas não adeptas ao Candomblé, cuja função é equilibrar o *Ori,* equilibrar a *cabeça*, de modo que a pessoa que recorra a esse serviço, que é pago devido aos custos com materiais e do trabalho mágico religioso do babalorixá, alcance o equilíbrio que está ausente, que de acordo com a cosmologia da religião é quebrado quando o indivíduo deixa de

prestar a devida atenção ao seu *Ori,* o que por vezes ocasiona doenças e outros problemas tanto de ordem social quanto espiritual (PRANDI, 1991). O Bori compreende ainda a primeira cerimônia de iniciação ao culto Nagô na Bahia (VERGER, 2012).

Dessa forma, o ritual de *dar de comer a cabeça* como é conhecido o ritual do *Bori,* representa o segundo momento de ingresso de um novo membro ao *Axé, à comunidade de santo.* Axé ou Asé representa a energia vital e a força que provém da natureza e dos Orixás. Todos os indivíduos segundo o Candomblé também detém um axé particular que precisa ser equilibrado, alimentado, de modo a permitir a sintonia com os Orixás. A expressão *kosi omi, kosi Orixá – sem água sem Orixá;* e *kosi ewê, kosi Orixá – sem folha, sem Orixá* demonstra um pouco da amplitude do significado do axé nesse sistema simbólico integrante da religião cuja articulação ocorre em torno dos rituais dedicados ao agrado dos *deuses* (BRAGA, 2014; CARMO, 1987; LIGIÉRO, 2004; LODY, 1987; VERGER, 2012; BARROS; TEIXEIRA, 2000; MACEDO, 1989).

O ritual do Bori possibilita desse modo à interação com o mundo sobrenatural dos Orixás e permite o equilíbrio fundamental na vida do então iniciado sendo que "*Ori buruku kossi Orixá* – Cabeça ruim não tem Orixá" (PRANDI, 1997, p. 21). Assim, *Oxum* e *Obaluaiê*, os *deuses* regentes do babalorixá a partir desse ritual passam a integrar sua vida espiritual numa complexidade de sentidos muito maior que os guias da Umbanda.

Oxum é a divindade das águas doces e sua característica é de uma mãe cuidadosa, sempre bela, delicada e vaidosa. No Brasil, foi associada de forma sincrética a Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora dos Prazeres. (LIGIÉRO, 2004). Ainda, é considerada como a grande mãe das águas e das cachoeiras. Juntamente com ela, outras divindades femininas compõe o panteão dos deuses africanos, sendo classificadas pelo termo *iabás*, nas quais são representantes: Nanã, Iemanjá, Oxum, Euá e Obá (BARROS, TEIXEIRA, 2000).

Omolu ou Obaluaiê é o Orixá da varíola, das doenças e epidemias. Sua representação se dar em torno de uma figura coberta por palhas devido à sua fisionomia física bastante debilitada pela doença que na pele carrega as marcas. Esse Orixá foi historicamente assim como todos os outros cultuados no Brasil, sincretizado com santos da Igreja Católica, e neste caso, com São Lázaro. (LIGIÉRO, 2004). Ao Orixá Obaluaiê são associadas diversas doenças de pele tais

como: varíola, rubéola, catapora, sarampo, coqueluche, caxumba, dentre outras, e pessoas que recorrem aos terreiros de Candomblé em busca de tratamento dessas respectivas doenças são comumente indicadas à iniciação tendo este Orixá como regente principal de *sua cabeça.* (BARROS, TEIXEIRA, 2000).

O babalorixá passa então a conhecer as práticas do Candomblé a partir da observação, visto que não poderia participar dos rituais de culto por ainda não ser iniciado. A expressão *tocar um Candomblé* faz referência aos cânticos e danças executados no terreiro ao som dos atabaques e outros instrumentos cuja função é ativar a energia do axé de modo que os Orixás possam montar em seus *cavalos*[59] que dançam de forma extática e mimética numa experiência religiosa individual cuja arquitetura é engendrada na complexidade ritualística e sobrenatural que integra o culto aos *deuses* africanos (BASTIDE, 1978; FÁTIMA, 1979).

Nessa arquitetura ampla de significados pela qual se manifestam os Orixás é que também é possível explicar outro ponto da sua narrativa ao relatar a oralidade de sua mãe-de-santo quando fala: *vou vestir Oxóssi*[60]*, vou vestir Oxalá*[61] *e vou vestir Obaluaiê.* A expressão: *Vestir* o *santo* ou *vestir o Orixá* reflete outro elemento de demasiada importância no Candomblé: as indumentárias, que compõe o aparato simbólico que visa representar os Orixás por meio de suas características individuais.

A expressão *vestir o santo* consiste no ato de preparar aquele que irá receber o *Orixá* no momento de êxtase durante os toques no terreiro. A atribuição do vestuário fica a cargo de mulheres que não entram em transe, mas que detém importância e alto prestígio na hierarquia dos cargos no terreiro, as E*kedis*. Elas

---

[59] A expressão “Cavalo dos Deuses” designa os praticantes que durante o estado de transe recebe o Orixá de modo que se deixa *cavalgar* por este a partir da apropriação momentânea do seu corpo (PRANDI, 1991).

[60] Ososi (VERGER, 2012); Oshóssi (VIALLE, 2015). Existem variações quanto à escrita da palavra por alguns afrologistas e demais pesquisadores. Oxóssi é o Orixá da caça, responsável pela fartura. Pertence ao panteão de divindades do Candomblé de Ketu, de origem Yoruba. Sua ferramenta é representada pelo arco e pela flecha, e durante as festividades dedicadas a esse respectivo Orixá, os alimentos provindos da mata, tais como, carne de caça, principalmente, é servido em abundância. Ososi detém principalmente uma função social, pelo fato de ser o provedor da fartura e do auxílio que presta àqueles que se dedicam à plantação (VERGER, 2012).

[61] Oxalá é considerado o criador dos homens e dos Orixás. Detém a sabedoria da idade e como um grande pai detém importância exclusiva dentre os outros Orixás. Existem outros dois Orixás que representam personalidades distintas deste: Oxaguiã, o jovem guerreiro e Oxalufã o senhor e conselheiro. (LIGIÉRO, 2004). Na classificação das marcas e “chamados” deste Orixá são verificados distúrbios e dores renais, enquanto doenças tradicionalmente atreladas à idade. (BARROS, TEIXEIRA, 2000).

vestem os que irão receber os seus *deuses de cabeça* e em casos não raros também dançam com eles, sendo que todo o trabalho de preparo das vestimentas é altamente delicado e passa pela supervisão do dirigente do culto. (SOUZA, 2007).

Dando continuidade à narrativa do babalorixá podemos compreender outras etapas atreladas ao seu processo de iniciação:

> Pai Mário de Oxum: Tá bom, ai fiquei sentado. Ai ela começou, cantou pra Bará-bo, por que canta primeiro pra Exú, pra despachar o Padê, tudinho. Eu nunca tinha visto né, mas fiquei prestando atenção naquilo tudo e ai ela fez o xirê dos Orixás. Quando ela começou a cantar as rezas e os fundamentos os Orixás viraram ai foi que eu fui ver como era o procedimento do Orixá virar e depois as Ekedis levam pra dentro do Sabagi pra trocar roupa enfim. E quando eu vi os Orixás eu não parei de me tremer. Ai ela mandou as pessoas trazerem água pra mim. Eu acho que ela ficou com medo de eu bolar no santo. Hoje em dia eu sei como é, mas eu não sabia né, então ela mandou me levar lá pra dentro. Mas não me tirou de dentro do terreiro e aquilo foi passando, passando e quando foi no outro dia às cinco horas da tarde eu recolhi pra o Bori. A noite ela tirou o Ebó em mim e ai me recolheu pra dar o Bori no meu Ori que é a minha cabeça. E eu passei sete dias recolhido no roncó e todo dia ela ia lá rezar, me ensinar as coisas e ai chegou o dia de fazer o Bori. E ela veio fazer ai fui descansar em cima dos Ewe que é as folhas, na esteira [...] (Grifo nosso).

No primeiro momento das cerimônias de culto aos Orixás *despachar Exú* compreende dedicar primeiramente a Exu um ritual conhecido por *Padê.* Não adentraremos nas particularidades deste ritual que apresenta diversas etapas e varia de acordo com cada nação de Candomblé. Importa destacar a funcionalidade desse respectivo Orixá e o fato de tal quesito representar um dos diversos fundamentos do Candomblé, que no caso do babalorixá representou uma das primeiras observações que futuramente iria integrar os conhecimentos necessários à suas práticas religiosas.

Em todas as cerimônias do Candomblé de nação Ketu, Exu – Esú é o primeiro a ser homenageado. Exú é o Orixá mensageiro, sendo dele a função de comunicação entre o mundo dos homens (Ayé) e o mundo dos deuses (Orum). Devido ao seu caráter de *brincalhão, pervertido,* é o primeiro a ser *despachado* nos rituais para que não atrapalhe o bom andamento das atividades, além de tal prática representar principalmente o reconhecimento de sua importância no panteão.

Cada Orixá possui um amplo conjunto de características distintas, e no caso de Exú, sua personalidade arquetípica constitui uma particularidade em relação aos demais pelo fato do seu caráter contraditório, brincalhão, briguento, astuto, vingativo. Sua dimensão no plano material daqueles que nele é iniciado, ou seja, o tem como

regente principal, também pode ser identificada por essas características (LIGIÉRO, 2004; PRANDI, 1991).

Como *senhor* dos caminhos, suas oferendas comumente são depositadas nas encruzilhadas. Na Umbanda, uma das representações de Exú[62] gira em torno da figura de *Seu Zé Pilintra,* personagem que representa aquele que busca nos caminhos *fáceis* um modo de vida alternativa. Devido ao sincretismo e à personalidade construída em torno desse enquanto Orixá no Candomblé e entidade na Umbanda foi historicamente associado ao diabo, anticristo (MAGNANI, 1989).

Realizados os rituais de *despacho* à Exú os trabalhos de culto aos outros Orixás podem ser iniciados. Após a entonação de cânticos na língua Iorubá e ao som dos atabaques, é chegado o momento do *Xirê*, o ponto central no qual os *Orixás* tomam posse de seus *cavalos* no terreiro e dançam incansavelmente de modo que todos, inclusive os não praticantes, possam observá-los.

Após esse momento em que os "*Orixás viram"* expressão que se popularizou no meio religioso do Candomblé e que consiste o processo de *transe* no qual os praticantes afirmam receber os Orixás ou a energia do axé que deles emana, entra em cena o trabalho das *ekedis* que além de acompanhar o praticante possesso pelo Orixá conforme já explicado, também guiam o mesmo ao quarto sagrado do *santo* para que possam retornar ao plano espiritual (SILVA; MORATO, 2011).

Desse modo, quando o babalorixá afirma ter visto todo esse processo do xirê dos Orixás, sentiu algo que no Candomblé também é comum, o *bolar no santo*. A expressão *bolar no santo* ou *virar no santo* se refere a um momento de experiência ou de quase experiência com o Orixá, uma espécie de estado de transe que ocorre de forma espontânea com aqueles que são predispostos ao Candomblé. Embora seja raro, é comum ocorrer esse fenômeno inclusive com espectadores das festas nos terreiros.

No caso do Pai Mário de Oxum, esse momento foi quase experiênciado devido à sua já desenvolvida capacidade mediúnica. O *bolar no santo* também pode ser interpretado como o já explicado *chamado do Orixá.* Podemos perceber que assim como a sua primeira experiência com a religiosidade da Umbanda, ocorreu do mesmo modo ao entrar em contato com o ambiente altamente complexo de um terreiro de Candomblé.

---

[62] Na Umbanda o termo *Exu* faz referência a um amplo conjunto de *entidades* que apresentam de forma semelhante as mesmas características do Orixá Exú no Candomblé.

Existem, portanto elementos que permitem àqueles predispostos tanto aos *guias* quanto aos *Orixás* descobrirem o universo místico que envolve a espiritualidade das religiões afro-brasileiras. Não raro também, alguns adeptos validam o motivo da iniciação ao Candomblé por ter *bolado no santo* e assim ter descoberto o *chamado do Orixá*.

Contudo, ao perceber que iria *bolar no santo* sua então mãe-de-santo o retira para um quarto chamado *roncó,* o quarto sagrado dentro do ambiente do terreiro, destinado ao recolhimento do abiã durante o período de iniciação, que no Candomblé de nação Ketu corresponde a vinte e um dias. Todavia, seu período no roncó foi de somente sete dias tendo em vista que estava sendo preparado para o ritual do Bori. Durante esse primeiro estágio de preparo do corpo e especificamente da *cabeça* que em breve iria ser *feita*, ou seja, iria receber o Orixá, nos relata um ponto de fundamental importância que foi o *modus operandi* dos primeiros aprendizados do Candomblé: *"E eu passei sete dias recolhido no roncó e todo dia ela ia lá rezar, me ensinar as coisas".*

Nesse primeiro momento ritualístico, o babalorixá nos relata que passa a receber os conhecimentos básicos sobre os fundamentos dessa religião através de sua mãe-de-santo que através da oralidade transmitia o que ele precisava aprender nesse estágio inicial. Contudo, trataremos dessa questão do aprendizado no capítulo seguinte que sintetiza de forma geral nossas pretensões.

Dando sequência ao seu relato podemos entender outros aspectos desse primeiro estágio de sua iniciação ao Candomblé, que representou um período de fundamental importância na consolidação de sua nova expressão religiosa, e compreendermos também a operacionalidade desse complexo ritual:

> Pai Mário de Oxum: Ai quando foi no outro dia ela veio, me levantou, ai ela fez o *Ibá* do meu Orixá numa bacia e disse:
> Conceição Morais: *Aqui ta seu santo sentado, eu aproveitei e sentei ele porque você precisa. Agora eu quero que você retorne pra Boa-Vista porque você não tem mais o que fazer aqui. Eu quero que você regresse pra fazer o santo no dia 5 de Abril. E seu santo você não vai levar, vai ficar aqui esperando, que eu tomo de conta.*
> Pai Mário de Oxum: Isso foi em Março e o meu Bori foi dia 12. Ai ta bom, me despedi dela, no outro dia a gente pegou um barco, umas 12h do dia, pra Manaus pra vir pra cá. Isso foi em 1984. Ai eu vim, e quando cheguei aqui abri logo o terreiro. Eu tava animado, comecei a trabalhar, reuni o pessoal e foi passando os dias, foi passando os dias e não entrava dinheiro. Assim dinheiro grande porque que eu tinha que voltar. Tinha que comprar aquela lista do meu santo que ela me passou, Eu tinha que levar roupa, tudo. E ai estava faltando um semana pra mim voltar e nada**.** Ai essa mesma entidade, essa cigana que eu tenho [...] Essa cigana que eu tenho é a

> comida que eu como e o ar que eu respiro. Cigana Sara. Ai ela chegou uma noite, ai disse:
> Cigana Sara – Entidade: *"Olha amanhã o Pai de Santo vai ter uma surpresa que eu vou mandar pra ele".*
> E realmente mandou, uma pessoa com um trabalho pra mim fazer. Eu fiz e me pagou um bom dinheiro. Ai pronto, meu Deus do Céu, agradeci, bati cabeça no chão, fiquei alegre, consegui o dinheiro. Ai naquele tempo eu acho que era a Varig, ai fomos, comprei as passagens pra ir mais rápido, ai a gente parou em Manaus, que tinha que comprar as coisas que aqui não tinha. Ai fui comprar tudo que ela tinha pedido, levei tudo, todo o enxoval, material do meu santo. (Grifo nosso).

Durante o período de iniciação, o ritual do *Bori* cumpre a função de fixar o Orixá no *Ori* de modo a estabelecer a conexão necessária com a respectiva divindade. Todavia, o *Ori* também é fixado, assentado em uma espécie de representação do Orixá. Esse *assentamento* detém extrema importância, pois estabelece um elo entre a divindade e o iniciado por meio do que se conhece por *Ibá-Ori*, um altar da cabeça, que corresponde um culto específico. O Ibá consiste num assentamento sagrado do Orixá A fabricação desse *Ibá* é realizada pela própria mãe ou pai de santo do iniciado. É um objeto feito de ferro, latão ou cobre, como uma estátua representativa do Orixá que passara a ser também cultuada, alimentada e sobreposta num objeto de modo a assemelhar um altar (LODY, 1987; PRANDI, 1991).

Desse modo, a mãe-de-santo do babalorixá fabrica o *Ibá* do seu Orixá, como uma forma de estabelecer o vínculo necessário com o mesmo e lhe ordena que regresse à cidade de Boa-Vista e posteriormente retorne à Santarém, ao seu terreiro, para *fazer o santo*, a etapa mais complexa e que de fato irá estabelecer a ligação permanente com a divindade.

Contudo, o ritual de iniciação é um ritual caro que necessita de alto investimento por parte dos adeptos que ficam a cargo de custear todas as despesas com as oferendas destinadas aos Orixás, com as indumentárias cerimoniais que irão vesti-los, com utensílios utilizados e também com as despesas daqueles que irão se dedicar à sua iniciação durante os vinte e um dias de seu recolhimento no roncó, período pelo qual passará por diversas fases de preparo para que possa estar apto a receber o seu *santo*. Diante desses impasses "O candomblé é uma religião de deuses ricos para fiéis pobres... na medida em que as obrigações que lhe são devidas envolvem somas consideráveis de recursos financeiros [...]". (PRANDI, 1991, p. 159).

Grande parte dos membros dos terreiros de Candomblé é desprovida de altos recursos financeiros, o que torna os rituais de iniciação um verdadeiro sacrifício, além do que ele de fato constitui, visto que exige do noviço uma série de restrições, não somente no período iniciático, mas após este e em outros quesitos por toda a vida. Entretanto, os clientes e demais simpatizantes que frequentemente comparecem as festividades e buscam os serviços mágicos religiosos oferecidos são comumente membros de uma elite cada vez mais presente nos terreiros.

Necessitando, portanto de recursos para custear todas as despesas advindas desse processo, o babalorixá afirma novamente contar com ajuda da sua *guia pombagira cigana* e expressa uma frase repleta de significados: *"[...] essa cigana que eu tenho, essa cigana que eu tenho é a comida que eu como e o ar que eu respiro. Cigana Sara".*

Percebemos assim a função e importância da *pombagira cigana Sara* em sua vida espiritual. Contudo, é importante atentar que de acordo com o relato acima, esta entidade já fazia parte de sua vida espiritual antes mesmo do Candomblé. Embora no contexto da sua religiosidade a mesma não integre a categoria de *guias* atrelados à Umbanda, que como características agem de modo semelhante ajudando tanto os próprios *médiuns* como *clientes*, esta *pombagira* enquanto *Exu* cumpre perfeitamente sua função também de *guia* e de "[...] mulher bacante, poderosa e sabedora da magia [...] O proibitivo, impossível aos padrões modelares da sociedade, não tem limites éticos e morais". (LODY, 2006, p. 116).

A foto que inicia o capítulo representa não apenas a dimensão simbólica da importância dessa *pombagira* na vida do babalorixá, mas também do significado que vai além do ato de crer, que é preciso representar, materializar, expressar. A intenção e a necessidade de *vestir sua cigana* se materializam nas cores, indumentárias, adereços. Ainda, para compor os *traços* atrelados ao seu *modus vivendi* cabe a ela um cigarro, uma dose de bebida, um buquê de rosas, um perfume e alguns presentes. Como resultado, um sorriso, um abraço, um olhar sedutor e atrativo. Esse quadro compõe em especial os elementos ligados ao amplo arquétipo das pombagiras.

O fato da *pombagira* e de outros *exus* que integram sua vida espiritual deterem um dia especifico de comemoração reflete imaterialmente uma retribuição a pelos auxílios concedidos, homenagem, e também para que todos possam conhecê-las e possivelmente um dia, também desfrutar de sua companhia espiritual.

Discutiremos no capítulo seguinte sobre a operacionalidade do terreiro fundado pelo Pai Mário no qual explicaremos em detalhe sobre essa questão. Contudo, importa aqui dar continuidade na narrativa do babalorixá que relata alguns detalhes do seu ritual de iniciação quando retornou à cidade de Santarém para *fazer seu santo*:

> Pai Mário de Oxum: Quando cheguei lá eu dei o dinheiro pra ela comprar os bichos pra fazer as oferendas. E ai quando eu cheguei lá tinha um de Porto Velho (RO) também, ele já tava lá. Esse meu irmão de santo ele tem uma casa muito grande em Porto Velho. Os outros três eles não deram certo pro Candomblé, uma faleceu, os outros dois virarão evangélicos. So ficou eu e ele. E ai fui fomos lá pro barracão e eu recolhi pra fazer o santo e passei vinte e um dias recolhido. Durante esses vinte e um dias a gente possa por um processo de Ebó, que é limpeza. Faz de Exú, faz uns caminhos de Odi [...] E ai ela marcou o dia da saída. A gente recolheu no dia oito de Abril de 1984. E ai tá eu fiz o santo, e no dia da nossa saída, um dia antes uma das irmãs ficou de bajé, menstruou. E ai nós tivemos que esperar ela. Mais oito dias. Então a gente passou vinte e oito dias, quase um mês no Roncó. E ai fizemos o santo, teve todas as cerimônias, a mesa de panã, de erê, tudo. E ficamos de quelê. A gente fica noventa dias de quelê, três meses, fora um mês que passou lá dentro. E durante esses três meses é terrível, a gente não pode deitar em cama, não pode fazer quase nada. O quelê é o resguardo do Iaô. O quelê é uma gravata de conta que a gente usa com as cores do Orixá que é preso no pescoço da gente [...] E tem que andar daquele jeito durante três meses, de branco, pé no chão todo tempo, chapeuzinho na cabeça. E ai eu tinha que voltar, eu não ia passar esses três meses lá. (Grifo nosso).

O primeiro ato do babalorixá ao retornar ao terreiro de sua então mãe-de-santo foi providenciar os animais destinados às oferendas aos Orixás. As oferendas votivas assume uma função de grande importância nessa religião sendo que “É pelo sacrifício que o Orixá se afirma e a pessoa se realiza religiosamente”. (PRANDI, 1991, p. 159).

O sentido das oferendas votivas, sangrentas, como são chamadas aquelas destinadas aos Orixás durante os mais diversos rituais tem um significado bastante amplo na cosmovisão do Candomblé. O alimento votivo constitui o elo fundamental da relação entre os *deuses* e seus *filhos*. Por meio do sacrifício o Orixá é alimentado e aproximado do seu *filho* e do seu mundo material. O sangue desse modo é necessário, pois contém com maestria a presença do axé, é o veículo principal de sua existência, sendo por esse fator, indispensável para a manutenção e equilíbrio entre o mundo material e o invisível, compreendendo que a dinâmica do axé é o pressuposto fundamental da vida (GAMA, 2009; LIGIÉRO, 2004, PRANDI, 1991, 1997).

O sentido do sacrifício votivo desse modo está atrelado à função da "obrigação" ritualística, como uma forma de contrato, pagamento, código de conduta, que deve ser mantido pelo *cavalo* que deseja sempre ser montado pelo seu *deus* pessoal, pois este é assim agradado, e por este meio o axé é ativado e envolvido. Nem todos *dão certo* para o Candomblé e esse pode ser um motivo talvez que explique o fato de dois de seus irmãos de santo não continuarem na religião.

Enquanto uma religião que não faz distinção de "bem" e "mal", antes disso, aceita o mundo e os que nele habitam tal como são, e detém uma complexa estrutura de ritos e sacrifícios, nem todos compreendem e aceitam arcar com os custos de sua fundamentação (PRANDI, 1991).

Ainda sobre sacrifícios, o babalorixá fala sobre o Ebó, que além de denominar os sacrifícios votivos destinados aos Orixás, tem a função de purificação e limpeza, sendo utilizado em rituais de iniciação e prescrito a clientes a partir do jogo de búzios quando recorrem ao terreiro em busca de solução de problemas. Existem Ebós para as mais variadas finalidades. Sua função é também de equilíbrio do axé, e "Arriar um Ebó é perpetuar a troca do Axé (força sagrada) entre os dois mundos, o sagrado (Orum) e o profano (Ayé) [...] Os seres e as coisas que existem no mundo material participam da energia dos Orixás [...]" (LIGIÉRO, 2004, p. 136).

O Ebó faz parte do processo de iniciação, assim como após este o Quelê que consiste num conjunto de restrições pelas quais o iniciado deve passar durante no mínimo três meses, sendo uma obrigação que deve ser fielmente cumprida, tendo em vista que sua função é finalizar o preparo básico do corpo para a interligação com os Orixás (LIGIÉRO, 2004; LODY, 1987).

Após passar por todo esse conjunto de rituais o babalorixá retorna para Boa Vista a fim de passar o período correspondente à obrigação do *quelê* e posteriormente após os três meses retorna à Santarém para a *quebra do quelê*[63], ou seja, para que conclua o estágio necessário do processo de iniciação. Esse período foi de grande importância na sua trajetória, pois a partir deste último retorno à cidade em que encontrou a religião dos Orixás, sua mãe-de-santo retorna para fundar o terreiro com nomenclatura e ritos do Candomblé:

---

[63] A *Quebra do quelê* consiste numa cerimônia realizada exclusivamente para a retirada dessa restrição pela qual o Iaô passou durante os três meses. Nesse momento é finalizado o primeiro processo de iniciação do novo praticante. É um ritual obrigatório e o período correspondente ao Quelê na maioria das casas de nação Ketu deve ser cumprido no espaço delimitado da própria casa de santo.

> Pai Mário de Oxum: Ai ela disse que quando eu voltasse pra tirar o quelê, ela viria comigo fundar o barracão de Candomblé, o terreiro, e veio mesmo. Mas eu queria aprender mais, e nesse tempo já tinha umas pessoas já que trabalhava com o Candomblé em Manaus. E ai eu atendia as pessoas, só que eu não fiz barracão em Manaus, só jogava búzios. E nisso ai eu passei dois anos em Manaus, e ai eu voltei. Depois do Candomblé que eu fiz o santo, muita gente se afastou porque não queriam, era uma coisa diferente. A gente andava todo amarrado e o pessoal não tinha cultura que tem hoje. E muitos deles disseram que eu tinha perdido minhas forças porque eu andava todo amarrado de palha, coisas assim, não entendiam né, com certeza. Quando eu vim de Manaus eu já vim pra cá, pra esse lugar aqui, que uma médium que sempre andava comigo trabalhando conseguiu esse lugar pra mim. Isso foi em 1989. Ai eu tinha feito uma casinha aqui assim de madeira pequenininha, de madeira, pra segurar o terreno ai eu vi pra cá pra casinha. E ai foi que eu comecei a construir esse terreiro, aos poucos, com muito trabalho. E eu fui o primeiro pai-de-santo aqui, e comecei a reunir outras pessoas comigo. Comecei a trabalhar muito, a fazer o jogo de búzios, a iniciar filhos no santo, e construí tudo que tenho hoje a partir do meu santo Oxum e da minha cigana Sara. Tudo eu devo a elas. (Grifo nosso).

Ao *fazer o santo* o babalorixá afirma que muitos dos seus seguidores da Umbanda o deixaram por ser o Candomblé uma *coisa diferente*. Essa parte de sua trajetória a partir do ingresso ao Candomblé representa uma etapa divisora no que se refere ao conjunto de membros que o acompanhavam e ao mesmo tempo agregadora, pois a partir do *santo* ele ressignificou práticas que embora não compreendidas pelos médiuns de *caboclos* foram fundamentais para a elaboração de um novo *corpus* espiritual e material de sua nova religião.

Essa questão reflete um aspecto bastante interessante e compõe uma característica em comum quando se trata da mudança de membros da Umbanda para o Candomblé. O estranhamento do qual o babalorixá se refere por parte dos seus seguidores quando adotou a religião dos Orixás advém da própria estrutura ritualística da Umbanda que praticavam.

Conforme já destacado, a Umbanda enquanto a religião em que os *guias* descem do plano astral para trabalhar por intermédio dos médiuns capazes de recebê-los comporta um sistema com elementos agregados do espiritismo Kardecista de mediunidade cuja complexa estrutura ritualística do Candomblé apresenta diferenciações que entram em choque, principalmente no que concerne à categorização das entidades e da forma em que os cultos e rituais são realizados.

A vista disso, um Umbandista não presta oferendas de sangue e alimentos salgados aos Orixás, não consulta oráculos advinhatórios tais como o jogo de búzios do Candomblé e não atrelam o caráter divino aos *santos,* mas antes entendem estes

enquanto potencialidades cósmicas e energia, axé, emanada da natureza, sendo este um ponto em comum entre ambas as religiões.

Desse modo, a Umbanda ressignifica o caráter dos Orixás do Candomblé num processo de classificação e categorização em linhas e falanges que “[...] constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram [...]” (MAGANANI, 1986, p. 33).

Essas *linhas* e *falanges* são produtos também da codificação Kardecista da Umbanda e representam um reordenamento das qualidades dos Orixás do Candomblé cujo status de *deuses* cede lugar ao de *energias* e *potencialidades cósmicas.*

Destarte, as *linhas* e *falanges* assumem perfeitamente uma nova arquitetura de ligação entre o sagrado e material, através de uma roupagem litúrgica que confere significados que visam dar sentido ao que a Umbanda preconiza em muitos de seus centros, o trabalho mediúnico com os *guias* que nesse caso assumem a designação de *falangeiros* dos Orixás.

Assim, as *linhas* agrupam os Orixás, tais como Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Oxóssi e outras, e as *falanges* são subdivididas em direita e esquerda, da qual fazem parte respectivamente, para a primeira, os já citados boiadeiros, pretos velhos, caboclos, marinheiros, e para a de esquerda, os espíritos classificados com menor grau de desenvolvimento mediúnico, tais como exus e pombagiras principalmente (BERGO, 2011; MAGNANI, 1986).

As *falanges* desse modo agrupa de forma organizada cada entidade espiritual de acordo com as características dos Orixás regentes, por exemplo, Oxóssi é representado pelos *falangeiros* associados à mata, tais como: Caboclo Arranca Toco, Caboclo Pena Branca, Caboclo Tupinambá; já a linha de Iemanjá é representada por entidades associadas à agua tais como: Cabocla Iracema, Cabocla Yara, Cabocla Sereia e etc.

Nessa interpretação, a Umbanda reuniu um amplo conjunto de categorias que respondem muito adequadamente à compreensão das espiritualidades que a sustenta, neste caso concordamos com Magnani (1987) que existem várias Umbandas. Assim, o *estranhamento* à complexa estrutura litúrgica do Candomblé por parte dos membros que acompanhavam o babalorixá quando seguia unicamente os ritos dessa religião também envolve a questão da alteridade.

Cada terreiro de Umbanda detém ritos que podem ou não estar atrelados à compreensão que acabamos de expor, mas certamente, as motivações de permanência dos praticantes nessa religião podem perpassar pelas referidas questões.

Portanto, através de toda a análise da sua trajetória podemos compreender muitos aspectos relacionados tanto à Umbanda, sua primeira religião, quanto ao Candomblé. A história do primeiro terreiro de Candomblé da cidade de Boa Vista é assim repleta de trajetórias, de desejos, necessidades e intencionalidades. Em sua fala ao afirmar que foi o primeiro pai-de-santo da cidade, não só revela sua singular trajetória de vida como o orgulho de ter iniciado a prática na religião dos Orixás na cidade. Ao longo de sua trajetória na prática desta religião o babalorixá afirma ter iniciado mais de noventa filhos de santo.

Atualmente o terreiro contém mais de 40 membros fixos, entre abiãs, iaôs[64], ebômis[65], ogãs[66], ekedis e também simpatizantes que são amigos da casa que se reúnem para celebrar as festividades, para as atividades periódicas dos dentre outras ocasiões. Podemos identificar uma gama de fatores que significam e representam o terreiro enquanto um espaço de promoção da religiosidade afro-brasileira na cidade e enquanto um território onde as práticas e representações se atrelam às vivencias dos integrantes.

Contudo, sendo o Candomblé uma religião que comporta um universo de conhecimentos complexos e não definidos buscaremos a partir também da experiência dos praticantes oriundos desse terreiro específico compreender como estes *aprenderam* sobre os conhecimentos dessa religião e assim a partir da reprodução de tais conhecimentos por meio das práticas religiosas possibilitam sua continuidade.

No capítulo seguinte sintetizamos nossas pretensões a partir das narrativas do Pai Mário de Oxum e de outros cinco candomblecistas conforme explicamos na parte metodológica da pesquisa.

---

[64] O termo iaô designa a pessoa iniciada no candomblé e que assumiu o compromisso de aprendizado e seguimento de todas as condutas da religião. (ASSEF, 2013)

[65] Os/as ebômis correspondem as pessoas que cumpriram o tempo necessário de aprendizado como iaô, e decorrido cerca de sete anos passam a deter maiores direitos nas funções litúrgicas e na hierarquia. (ASSEF, 2013).

[66] Os Ogãs correspondem aos homens que detém grande importância no candomblé e ocupam posto hierárquico abaixo do dirigente do terreiro. São responsáveis principalmente pelo toque dos atabaques durante as atividades religiosas. (ASSEF, 2013).

5. *“É ASSIM QUE SE APRENDE NO SANTO”* EXPERIÊNCIAS DE CANDOMBLECISTAS SOBRE O PROCESSO DE APRENDIZADO NO TERREIRO YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ.

Após abordarmos no capítulo anterior sobre a história do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê importa compreendermos outras questões antes de adentrarmos na discussão principal. Assim, subdividimos o capítulo em cinco tópicos. No primeiro, realizamos uma leitura do espaço externo do terreiro destacando a simbologia existente tanto nos letreiros que o intitulam como em outros elementos físicos e simbólicos que fazem referência direta ao Candomblé. Nessa primeira parte, demonstramos que externamente existe uma configuração simbólica que expõe publicamente que o terreiro de fato pertence à religião dos Orixás.

No segundo tópico, abordamos sobre a operacionalidade do terreiro a partir das práticas religiosas dirigidas pelo babalorixá e acompanhadas pelos seus filhos-de-santo. Tal discussão objetiva demonstrar que embora externamente exista uma linguagem simbólica associada ao Candomblé, internamente, contudo, é verificada outra estrutura litúrgica que não faz parte da religião dessa religião, a Umbanda. Nessa discussão, demonstramos de que forma ocorre a articulação entre os ritos do Candomblé e da Umbanda enfatizando tal sincronia litúrgica como reflexo da própria trajetória de vida do Pai Mário de Oxum.

Na terceira subdivisão, dialogamos com os participantes da pesquisa sobre suas concepções a respeito das diferenças entre o Candomblé e a Umbanda. Diante de cada narrativa podemos captar experiências de aprendizado diretamente associadas à prática da religião no terreiro. Na sequência, tomamos o processo de iniciação como discussão propulsora ao eixo principal ao propósito do capítulo. Considerando que o Candomblé é uma religião iniciática, cumpre compreendermos a importância desse complexo ritual, que de modo peculiar, representa uma etapa fundamental do aprendizado.

Por último, sintetizamos nossas principais discussões sobre a transmissão de conhecimentos e o aprendizado no terreiro a partir de um interessante referencial de aprendizado existente na própria estrutura mítica e filosófica do Candomblé: o modelo de formação baseado em *Exu.* Enquanto um importante Orixá, Exu apresenta um ideal de aprendizado que é perfeitamente encontrado na experiência de aprendizado professada por aqueles que estão imersos no emaranhado de possibilidades existentes no Candomblé.

5.1 UMA LEITURA EXTERNA DO YLÊ AXÉ YAPÁ OMIM LADÊ – PALÁCIO DE OXUM YAPÁ O MILADÊ.

Conforme explicado, neste tópico, realizamos uma leitura da área externa do terreiro de modo a demonstrar que a complexa simbologia presente está diretamente atrelada ao Candomblé, representando publicamente o terreiro enquanto um espaço de práticas desta religião. Ao observamos a figura 4 abaixo podemos identificar essa complexa simbologia, que discutiremos a seguir:

Figura 4 – Letreiros em destaque na área externa do terreiro

Fonte: David Dantas Targino, adaptado (2016).

O primeiro letreiro com a nomenclatura “Ylê Axé Yapá Omim Ladê” - “Casa da Mãe das Águas”, designa o nome deste Ylê fazendo referência direta a um território de práticas religiosas do Candomblé, considerando que no processo histórico de formação da religião, o termo passou a designar o território de culto aos Orixás, conforme destacado anteriormente. O segundo letreiro, localizado na entrada do terreiro que comporta o espaço da *roça,* uma subdivisão interna, sobre a qual

explicaremos mais adiante, enfatiza ainda mais que o local compreende um espaço de práticas candomblecistas visto que o nome “Palácio de Yá Oxum Yapá o Miladê” – “Palácio de Oxum” designa que além do terreiro com um todo, existe um *Palácio* que compreende o *barracão*[67], dedicado a Oxum, o Orixá de *cabeça* do babalorixá.

Contudo, os respectivos letreiros escritos no idioma iorubá certamente não explicitam de modo compreensivo aos não adeptos que neste local ocorrem práticas religiosas candomblecistas. Entretanto, importa destacar que a nomenclatura dos terreiros de Candomblé é escrita no idioma atrelado à nação em que o babalorixá ou Ialorixá foi iniciado, sendo a mesma uma representação simbólica que visa conferir significado à própria identidade da comunidade.

De acordo como discutimos no capítulo primeiro, as nações do Candomblé situam os membros em torno de características em comum tais como: idioma, crenças, laços éticos, moral, sendo a reprodução dos terreiros, unidades que visam integrar os praticantes em torno desses respectivos referenciais que também são representados através das imagens, símbolos, formas, cores, objetos.

Esses referenciais integram o que Bordieu (1989) designa por representações mentais e representações objectais, sendo que ambas fazem parte dos critérios ditos “objetivos” de identidade étnica que só podem ser compreendidos a partir da prática social. Assim, a linguagem, por exemplo, enquanto elemento das *representações mentais* constitui “[...] atos de percepção e de apreciação, de conhecimentos e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e pressupostos [...]”. (BORDIEU, 1989, p. 112).

Nesse sentido, quando o babalorixá inaugura o seu próprio terreiro e o intitula com uma nomenclatura diretamente atrelada à sua nação de referência, no caso Ketu, está cumprindo a intenção estratégica de expor que o seu território religioso têm uma origem e que nele as práticas materializam o que lhe é de referência. Diante desse embasamento, a nomenclatura do Ylê objetiva expressar uma *representação mental* associada à carga cultural de sua origem e fazer referência ao “*[...] deus patrono do terreiro,* para qual a casa foi erguida. Independentemente de quem estiver na direção, é necessário homenageá-lo, pois o axé coletivo é fundamentado nesse deus.” (LODY, 1987, p. 36).

---

[67] O barracão é o espaço interno do terreiro coberto, cuja finalidade é a realização das festividades e ritos do Candomblé. Abordaremos com mais detalhes sobre este espaço no terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê.

Importa atentar ainda que alguns símbolos alocados da entrada do *Palácio de Oxum* acrescentam mais informações sobre a pertença desse território à religião dos Orixás, que são respectivamente: o *Abebê* de Oxum, o *Tridente* de Exú e a grande quantidade de árvores no espaço interno da casa.

Os símbolos assumem importância principal enquanto elo de articulação entre o imaterial e o material, constituindo uma verdadeira linguagem expressada através de imagens, objetos, ícones, bandeiras, velas, decorações. A arquitetura religiosa do Candomblé é também pautada em sistemas simbólicos, considerando que "Os símbolos são os instrumentos por excelência da "integração social" enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação". (BORDIEU, 1989, p. 71).

Com relação ao primeiro símbolo, o *Abebê de Oxum,* importa destacar que consiste um leque em formato arredondado, geralmente produzido em cobre, latão ou ouro e detalhadamente decorado com fitas, pedras brilhantes, e contendo ainda um espelho no centro. Embora também possa ser encontrado em representações de *Iemanjá*, esse objeto – instrumento é uma marca visual de *Oxum* e representa sua vaidade, orgulho e beleza. *Oxum* é a senhoras das águas do rio Òsun[68] e de todas as águas doces (LODY, 2006; LIGIÉRO, 2004).

Suas indumentárias são amplamente repletas de detalhes e objetos na cor de ouro, representando o que ela simboliza. Não obstante foi sincretizada com Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora da Caridade do Cobre. Sua potencialidade intelectiva, sedutora e majestosa reflete uma singularidade entre os Orixás femininos. Seus filhos quando são por ela tomados no terreiro dançam suavemente de forma elegante e vaidosa, com colares, pulseiras, cordões, leques e uma diversidade de encantos que a distingue dentre todos os outros Orixás no Candomblé (CARMO, 1987; GOLÇAVES, 2009; LIGIÉRO, 2004; PRANDI, 1997; VERGER, 2012; VIALLE, 2015).

Percebemos desse modo que existe uma linguagem presente neste pequeno símbolo, assim como no outro destacado na figura 4, em formato de *tridente* que representa o Orixá Exu, localizado acima do portão que dá acesso ao espaço interno

---

[68] O rio Òsun corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Anualmente são realizadas diversas oferendas a Oxum nesse rio, fato que revela sua importância para os adoradores dessa divindade cultuada na África. Em Osogbo, na Nigéria, ocorre uma festa também anual na qual são dedicadas oferendas à Osun no mesmo rio numa espécie de cumprimento do pacto realizado com este pelo primeiro rei local. Não obstante *Oxum* é também simbolizada por peixes, pedras e seixo de rios de água doce (LODY, 2006; VERGER, 2012).

do terreiro. Esse pequeno símbolo moldado em ferro detém de igual forma um significado diretamente relacionado ao Candomblé.

Exú além de ser o Orixá mensageiro entre o mundo dos homens, Ayé, e o dos Orixás, Orum, é o senhor dos caminhos, guardião das portas, dos templos[69], sendo por esse motivo *assentado* logo nas dependências próximas à entrada do terreiro e sua simbolização consiste em objetos tais como tridente, faca, lanças, caveira de bode ou boi com os chifres devidamente inteiros e alocados acima do seu assentamento. Sua existência é fundamental em todos os terreiros de Candomblé, visto que uma de suas funções principais além da comunicação é a proteção do local de culto (CARMO, 1987; LIGIÉRO, 2004; MAGNANI, 1986; PRANDI, 1997; VERGER, 2012).

Diante do exposto, esse elemento simbólico que pode passar despercebido a quem entra no terreiro detém dessa forma a importante função de representar Exu-Esu, o guardião e protetor da casa de axé. O outro elemento que é possível visualizar desde o espaço externo do local e que também integra juntamente com os outros já destacados uma ampla importância para a religião compreende a grande quantidade de árvores e plantas. O leitor pode se perguntar se isso não seria normal tendo em vista que na cidade de Boa-Vista a existência de vegetação no espaço interno das casas é bastante notória. Contudo, para o Candomblé as folhas e toda espécie de vegetação é de extrema importância, pois como já abordamos *kosi ewê, kosi Orixá – sem folha, sem Orixá*.

O universo verde dos vegetais ocupa lugar de destaque nos terreiros, fato que inclusive representa uma característica destes, a presença de grande quantidade de plantas e árvores dentre elas o dendezeiro[70]. O axé é emanado principalmente através dos *Ewê* sendo que para o Candomblé toda a espécie de vegetação detém

---

[69] Verger (2012) acentua o caráter *guardião* de *Esu*, protetor da cidade de Osogbo, das casas em Abomé na República do Benin, e da cidade de Oyo na Nigéria. Contudo, nessas respectivas cidades *Esu* é representado não por objetos de metal, mas por estátuas de barro, formatos em terra, e em alguns casos evocando a imagem do órgão sexual masculino, fato que está ligado ao seu temperamento comportamental de expressar a não timidez, a imoralidade, a ausência de vergonha. Suas diversas características se desdobram em aproximadamente vinte e um tipos de *Esu* no Brasil (VERGER, 2012).

[70] Árvore originária da Costa Ocidental da África, especificamente do Golfo da Guiné. É também conhecida por palmeira-de-óleo-africana, coqueiro de dendê, palma-de-guiné, palmeira de dendê. É bastante utilizada na culinária africana e afro-brasileira, principalmente na produção do óleo de dendê e do acarajé. Foi trazida para o Brasil no século XVII e desempenha uma função simbólica importante no Candomblé, sendo muito comum sua existência na entrada dos terreiros.

uma funcionalidade, um significado específico, sendo sua utilização uma necessidade, uma condição *Sine qua non*.

Cada Orixá tem de forma particular um tipo de folha específica que deve ser usada nos rituais. Todavia, é o Orixá *Osanyin - Ossâim* o senhor de todas as folhas, detendo o conhecimento de toda a espécie destas e sua importância é antes de tudo fundamental, visto que é dele a força e a vitalidade do axé. Praticamente em todas as cerimônias e rituais do Candomblé a utilização de folhas é essencial, sendo utilizadas desde processo de iniciação ao *axexé*[71].

O conhecimento sobre a funcionalidade de cada folha além da utilização para fins litúrgicos é aplicado também pelos babalorixás e ialorixás no tratamento das mais diversas enfermidades, sendo este um dos principais motivos que milhares de pessoas recorrem aos terreiros em busca do tratamento de doenças que geralmente não são curadas pela medicina oficial (LIGIÉRO, 2004; LÉPINE, 2000; VERGER, 2012; VIALLE, 2015).

Cabe destacar ainda que os terreiros são vistos com uma espécie de farmácia tradicional sendo possível constatar a extrema importância do uso e manipulação de ervas para os mais diversos tratamentos de doenças pelos pais e mãe-de-santo. É verificado ainda que muitas pessoas que recorrem ao Candomblé à procura por algum tipo de tratamento acabam ingressando à religião.

A relação entre axé e saúde é antes de tudo guiada pelo potencial existente nas matas e vegetações. Desde um banho de limpeza à utilização de uma erva para o tratamento de uma dor de cabeça, por exemplo, é possível verificar a dimensão da importância da vegetação, das matas, das florestas, do uso das ervas no Candomblé (BARROS; TEIXEIRA, 2000).

Sobre essa discussão, Araújo (2013), aborda com maestria sobre a tipificação e o tratamento de doenças a partir das possibilidades de cura encontradas no terreiro *Ilê Axé Yeye Olomir Ola*, evidenciando a relação entre saúde e religião construída pelos sujeitos ao recorrerem aos recursos terapêuticos atrelados à manipulação de ervas associada à fé.

Aproveitando tal discussão podemos citar a fala do dirigente do terreiro acima citado, Pai Jô Dofono de Oxum que ao ser questionado sobre as motivações de procura de não adeptos ao seu Ylê, nos relata afirmando que principalmente são por

---

[71] Ritual fúnebre no Candomblé de nação Ketu. Para a nação Jeje é chamado de *sirrum* (LODY, 1987).

questões de saúde, de busca por tratamento de enfermidades. Em sua narrativa, o babalorixá enfatiza a importância das ervas e do Orixá responsável pelas mesmas, conforme podemos observar abaixo:

> Dofono de Oxum: Ossaim, é o Orixá das folhas, é o primeiro Egé que nós levamos. Egé quer dizer sangue. O primeiro sangue que nós tomamos banho é com ervas. Quando eu vou tirar um Ebó eu tenho que te limpar, eu arreio aquele Ebó com banho de ervas. Cada erva tem um significado. Tem erva que é pra tirar a loucura, tem erva que é pra curar o câncer. É nas folhas que tá o segredo da medicina toda do mundo, tá nas folhas, tá na mata. Pode ver que todas as doenças [...] Pesquisadores, cientistas eles vão pra onde? Eles vão para os rios ou vão pro deserto? Eles vão pra mata, pra selva, é lá que eles vão estudar, é de lá que eles vão descobrir as curas em cada folha pra que ela serve. Então é ali que tá a solução pra medicina do mundo inteiro. Então isso é Ossaim.

Portanto, diante da respectiva análise, e voltado à discussão sobre a presença da massiva vegetação no terreiro do Pai Mário e da importância das folhas e ervas, podemos afirmar que assim como os demais símbolos existentes, a vegetação de modo também específico, apresenta além de sua funcionalidade, um sentido simbólico diretamente interligado ao Candomblé. Logo, é indubitável que através de uma análise não necessariamente minuciosa, como a qual acabamos de realizar, é possível compreender que os símbolos assumem a função principal de uma linguagem que externa a pertença do terreiro ao Candomblé.

Um terreiro de Candomblé é assim composto por uma imensidão de significados, de linguagens, de simbologias, e principalmente de práticas. Por mais que estes elementos que destacamos possam gerar outras intepretações e leituras por parte do *outro,* o que de fato é representado está relacionado ao sentido que foi objetivado expressar e “Cada imagem tem seu próprio significado específico”. (HALL, 2006, p. 150).

Cada detalhe tem um sentido, cada espaço é de uma forma sagrado, desde o espaço externo ao interno do terreiro existem elementos que entonam significados na dinâmica operativa do Candomblé. Diante do exposto, ao realizarmos essa breve explicação sobre os elementos externos que compõe a simbologia do terreiro e assim o relacionam ao Candomblé, partimos agora para a abordagem sobre a operacionalidade do terreiro.

5.2 OXUM, CIGANA SARA, COSME E DAMIÃO, OXÓSSI – CABOCLO ROXO – SÃO SEBASTIÃO: CARACTERIZANDO A OPERACIONALIDADE DO TERREIRO

Ao analisarmos a simbologia externa do terreiro no tópico anterior, cumpre agora discutirmos sobre sua operacionalidade interna. Essa discussão é importante, pois visa demonstrar de que forma a utilização do terreiro a partir das práticas religiosas conduzidas pelo babalorixá Mário de Oxum, influenciam no processo de aprendizado dos adeptos. Antes de iniciarmos, importa observarmos atentamente a foto 3 abaixo, correspondente ao espaço de culto aos *Caboclos* no espaço interno do Ylê Axé Yapá Omim Ladê.

Foto 3: Seara com elementos de culto da Umbanda no espaço interno do Ylê Axé Yapá Omim Ladê

Fonte: David Dantas Targino (2017).

De acordo com a análise realizada no capítulo anterior sobre a trajetória de vida do Pai Mário de Oxum foi visto que sua religiosidade teve início na prática da Umbanda e posteriormente depois de uma série de fatores migrou para o

Candomblé. Entretanto, uma questão surge durante os trabalhos de campo e nos chamou bastante atenção sobre a religiosidade do babalorixá e sobre as práticas religiosas exercidas no seu terreiro.

Conforme esclarecemos que externamente o terreiro possui uma arquitetura simbólica intrinsecamente ligada ao Candomblé, ao entrarmos, todavia, no espaço interno do Ylê, visualizamos outra estrutura simbólica que remonta ao início da trajetória religiosa do babalorixá, a Umbanda. Ao nos deparamos com imagens de santos, caboclos, boiadeiros, marinheiros, percebemos um ambiente de cultos que diverge de alguns terreiros tradicionais de Candomblé, historicamente formatados a comportar com exclusividade o culto aos Orixás, Voduns e Inkices.

Mesmo após discutirmos sobre o *Candomblé de Caboclo,* também praticado pelo babalorixá, por meio dos ritos do *Candomblé de Angola*, convém agora demonstrarmos outro sentido dessa prática que se expande com outras roupagens nos os ritos da Umbanda no seu terreiro. Antes de avançarmos, cumpre abordarmos sobre a estrutura física de um terreiro de Candomblé de modo a melhor esclarecer ao leitor sobre o ambiente ritualístico dedicado aos deuses africanos.

Primeiramente importa acentuar que terreiro representa o território físico das práticas, da operacionalidade dos rituais, o campo societal, o espaço de equilíbrio, de transe, de resistência, sendo que cada terreiro “[...] é uma unidade social na qual a cultura afro-brasileira se desenvolve. Se a religião é uma maneira de se comportar [...] É no terreiro que os sistemas simbólicos do candomblé são construídos”. (ARAÚJO, 2013, p. 53).

É no terreiro que o culto aos Orixás ocorre e este constitui o espaço de fundamental importância para os praticantes e para a existência de grande parte dos significados dessa religião, sendo o centro de ocorrência de múltiplos acontecimentos que ultrapassam a materialidade das ações ao mesmo tempo em que representam o campo de socialização, de resistência política, de comportamentos, de construção dos sistemas simbólicos e de representação dos elementos que integram a complexidade do Candomblé.

O terreiro é compreendido por Siqueira (1998) como:

> [...] um espaço social, mítico, simbólico, onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É o espaço onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam. (SIQUEIRA, 1998, p. 173).

Todavia é importante considerar que o terreiro enquanto o lugar primordial da interação entre práticas e representações míticas não existe de forma isolada e sem conexões com os praticantes. Constituindo o campo de ações no qual ocorrem as práticas, os rituais e toda a dinâmica litúrgica, o terreiro sem a interação dos praticantes não se fundamenta como o espaço de mediação que sua função detém. O terreiro necessita dos corpos, dos indivíduos que o territorializam no constante ato do uso, da prática, ações e mediações (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009).

Comumente a estrutura interna dos terreiros de Candomblé dispõe de arranjos específicos, embora que existam variações quanto à predisposição dos assentamentos e quartinhos dos Orixás, considerando também as particularidades de cada nação, o que certamente influencia na configuração física e organização simbólica litúrgica do terreiro. Em relação a aspectos comuns, cabe mencionar a localização da *morada* de Exu, seja na entrada ou na saída do terreiro, ou em ambas (LIGIÉRO, 2004).

Dentre outros aspectos característicos dos terreiros podemos citar a própria vegetação, fontes de água artificiais, pequenas pedreiras, dentre outros elementos da natureza que são alocados geralmente no espaço da *roça*. A *roça* compreende o espaço interno não construído e visa representar a vegetação, o contato com a terra, a natureza no seu estado mais puro. Nessa área é onde o babalorixá irá assentar alguns dos Orixás cultuados e também onde realizará muitos dos rituais em que haja a necessidade do contato mais próximo com a natureza em ocasiões da impossibilidade de realiza-los fora do local.

O Candomblé e a natureza são praticamente indissociáveis. Por esse motivo, muito raramente em um terreiro de Candomblé não venha a existir grande quantidade de ervas, árvores, arbustos e plantas das mais variadas possíveis e associadas às utilidades nos rituais.

O outro espaço, que compreende a área construída do terreiro comporta o *barracão*, o local onde ocorre o *xirê* e a grande parte dos rituais tanto internos, restritos à comunidade de santo, quanto públicos. O *barracão* é o local da dança, do êxtase, do transe, da experiência individual e coletiva, é o templo no qual os *deuses* africanos se manifestam. Fazendo uma comparação, assemelhasse aos templos de cultos das igrejas. Porém não necessariamente são fechados por paredes laterais,

mas compreende em sua maioria uma estrutura ampla, alta, coberta, bem ornamentada.

No contexto de alguns terreiros de Candomblé visitados na cidade verificamos aspectos em comuns em relação à estrutura física dos mesmos, como por exemplo, o partilhar do terreno da própria residência dos babalorixás de forma a acomodar a estrutura da roça e do barracão, o que de certo modo proporciona melhor viabilidade para manutenção e permanência no local fora do calendário litúrgico e das atividades religiosas.

Diante dessa circunstância, importa destacar que nem sempre a condição econômica de muitas comunidades de santo possibilita a construção do terreiro em terreno próprio, considerando também que na maioria dos casos as atividades religiosas foram iniciadas na própria residência dos babalorixás e por esse motivo a fronteira entre espaço da *roça* espaço e *barracão* para a residência quase não chega a ser perceptível.

No espaço construído do *barracão* também estão localizados a *camarinha*, um pequeno quarto em que os Orixás são vestidos e além de outros quartos que podem ser usados para reclusão dos iniciantes e para a acomodação de pessoas pertencentes à comunidade (LIGIÉRO, 2004; LODY, 1987; MACEDO, 1989; SILVA; MORATO, 2011, VERGER, 2012).

Ainda, existem os quartos internos dos Orixás e os locais destinados aos seus assentamentos, os chamados Peji que concentram a energia do axé e sendo neles depositados as oferendas votivas e também onde estão localizados os *roncós*. Portando, o terreiro comporta toda essa estrutura carregada de elementos físicos e simbólicos que dão imenso sentido ao corpo espiritual dessa religião.

Nada dentro de um terreiro de Candomblé é inserido por acaso ou para fins ornamentativos. Cada objeto, cada elemento tem um sentido específico e uma funcionalidade própria. É preciso estar atento ao entrar em um terreiro para observar cada detalhe e compreender desse modo a complexidade ali existente.

O espaço que comporta o terreiro não detém somente significados simbólicos, mas principalmente, funcionalidades materiais. Não existe terreiro sem praticantes e muito menos Candomblé sem terreiro. Na ocasião de não haver, o próprio espaço ocupado, seja ele qual for torna-se o local de culto aos deuses. A dimensão que este lugar apresenta é primeiramente advinda dos sujeitos que o fazem existir e da existência do axé dos Orixás. (BARROS, 2003; VERGER, 2012).

Essas compõem as principais características dos terreiros de Candomblé, sendo a estrutura física com suas particularidades e a composição simbólica necessária, os fatores de observância principal. O culto aos Orixás é regido por normas que se aplicam tanto ao *corpo,* enquanto componente primeiro de interconexão com os Orixás, quanto com o terreiro, o território cuja mediação é conjugada na ampla dimensionalidade que une o material ao espiritual num entrecruzamento de ações e representações.

No terreiro do Pai Mário de Oxum ao nos embrenharmos até os primeiros metros nos deparamos com praticamente todos os elementos pertencentes à religião dos Orixás: a ampla vegetação, alguns assentamentos, a morada de *Exu,* e o complexo e ornamentado *Palácio de Oxum*. Porém, seguindo um pouco mais, logo à esquerda do respectivo barracão podemos visualizar a *Aldeia de Caboclos* cuja *seara* da Umbanda está localizada, conforme demonstramos na foto 3.

Como podemos identificar na respectiva foto, a *seara* é composta por diversas imagens de Santos da Igreja Católica, tais como: São Francisco, São Sebastião, Santo Expedito, São Lázaro, São Jorge, Nossa Senhora da Conceição, além de imagens de Caboclos, Boiadeiros e uma diversidade de outros elementos simbólicos, como louças, pratos, jarros com *assentamentos*[72], arcos e flechas, barco em miniatura, chapéu de palha, jarros com flores, velas e outros objetos e emblemas. Nesse caso, “Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o santo católico e o deus africano. Alguns fundem essas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda [...]” (LODY, 1987, p. 48).

Podemos desse modo, perceber que a s*eara* de Umbanda construída no espaço interno do Ylê Axé Yapá Omim Ladê não faz parte da estrutura litúrgica interna de um *barracão* de Candomblé que vise comportar com *exclusividade* o culto aos Orixás. Sobre essa questão importa destacar que as particularidades dos terreiros de Candomblé são também reflexos daquilo que os seus dirigentes integraram de aprendizado no decorrer de suas trajetórias religiosas, como no caso

[72] Na Umbanda também ocorre o *assentamento* dos Orixás, mas de forma diferenciada da qual ocorre no Candomblé. Assentar um Orixá é firmar de modo simbólico sua presença e seu axé no terreiro a partir de um determinado objeto ou elemento natural a ele relacionado, como também através de uma imagem alocada numa espécie de altar (SARACENI, 2012).

do Pai Mário de Oxum, que devido à grande importância da sua primeira trajetória na prática da Umbanda ainda a mantêm no seu Ylê através do culto aos Caboclos e Pretos Velhos, principalmente.

Cumpre validar que toda a carga simbólica que compõe o espaço da *Aldeia de Caboclos* integra de modo muito particular a religiosidade atual do babalorixá e de seus filhos-de-santo. A simbologia presente na foto 3 é complexa em significados e sobre a função dos símbolos encontramos embasamento em Geertz (2008), ao afirmar que:

> Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo o que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. (GEERTZ, 2008, p. 93).

Sendo assim, cada símbolo religioso presente no referido espaço qualifica o ambiente de culto, a *Aldeia de Caboclos,* com o sentido que é desejado dar, expressando a interpretação de mundo dos praticantes e conferindo significado à singularidade do terreiro que ao comportar práticas de uma e outra religião também expressa à identidade construída e em construção dos filhos-de-santo, e nesse sentido, Chartier (1991) afirma que:

> [...] as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 1991, p. 183).

Diante do exposto, cumpre dizer que o modo de ser e viver dos praticantes no terreiro é uma forma de expressão identitária demarcada a partir da alteridade. A distinção dessa casa-de-santo é desse modo resultado não apenas dos símbolos e das representações, mas principalmente das ações, das práticas estabelecidas, da dinâmica social construída na e pela religião e em prol da manutenção da distinção, daquilo que produz o sentido de particularidade, diferença e assim, identidade.

Logo, é preciso à continuidade, a manutenção, constantemente significada e ressignificada nas práticas e mediações. Ao cultuar *caboclos* e *Orixás* os praticantes constantemente afirmam e demarcam a diferença perante as outras comunidades de santo. Nessa discussão cumpre considerar que:

> Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui recursos materiais e simbólicos exigidos para sustenta-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença [...] Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao "jogo" da *différance*. Ela obedece à logica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteiras'. (HALL, 2012, p. 106).

De acordo com o autor, embora a identidade seja estruturada a partir de requisitos materiais e simbólicos de sustentação, como podemos observar na configuração do terreiro que agrega elementos do Candomblé e da Umbanda, ela caminha no sentido da diferença, da alteridade, produzindo a formação de *fronteiras*, demarcando distinção, conferindo uma forma própria de ser e expressar que pertence, numa formulação baseada naquilo que é oportuno à diferença, à identificação.

Ou seja, ao ser um integrante do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê, o adepto toma por base desde sua formação inicial essa *fronteira* arquitetada no plano simbólico e material, e constrói sua identidade de modo que não apenas seja reconhecido enquanto adepto da religiosidade afro-brasileira, mas enquanto um candomblecista e ao mesmo tempo umbandista, *filho-de-santo* do Pai Mário de Oxum e seguidor do seu axé raiz. Sua identidade, portanto, terá como referência a coletividade da qual faz parte.

Todavia, isso não exclui a construção e adoção de elementos que agregam sentido à concepção do "eu" de cada indivíduo. No coletivo é possível observar uma *identidade* baseada em parâmetros e fronteiras que marcam a diferença do grupo e no plano individual a identidade também é construída a partir de referenciais secundários que visam do mesmo modo demarcar *fronteira* e distinção considerando que a "Imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria [...] para ser percebida da maneira que quer ser percebida pelos outros". (POLLAK, 1992, p. 204).

Com base nesses apontamentos compreendermos a utilização do terreiro e o sentido a ele conferido tanto pelo sistema simbólico quanto pelas práticas efetivadas. A operatividade levada a cabo pelo Pai Mário de Oxum e pelos seus filhos-de-santo visam de forma particular conferir um singular sentido de identidade.

Mesmo pelo fato do babalorixá reformular seu terreiro, nominá-lo fazendo referência à sua *deusa Oxum* e agregar toda a estrutura ritualística do Candomblé,

não deixou de praticar os rituais da Umbanda que durante significativa parte de sua vida constituiu sua religião principal, dando a ela continuidade e ressignificando o seu terreiro a partir desses referenciais construídos ao longo de sua trajetória e transmitindo todo esse sistema aos seus filhos-de-santo.

Os *Caboclos* e sua *Cigana* o guiaram ao Candomblé, mas não o deixaram após *fazer o Santo*, ou melhor, não foram esquecidos pelo babalorixá. Essas entidades coexistem no terreiro a partir da manutenção dos rituais de incorporação e das práticas de culto que historicamente fazem parte de sua vida espiritual. Tais esclarecimentos são necessários para compreendermos a dinâmica operativa do terreiro a partir do agregamento das duas religiões pelo babalorixá.

Seguindo a discussão, vale chamar a atenção para o próprio calendário de festividades do terreiro, no qual podemos verificar a existência inclusive de cultos aos caboclos, Orixás, pretos velhos e pombagiras, conforme podemos observar no quadro 1 abaixo:

Quadro 1 - Calendário de festividades do Ylê Axé Yapá Omim Ladê

MESES	DIA	ORIXÁS	ENTIDADES / SANTOS
Janeiro	1	Iemanjá	Caboclo Roxo, Cabocla Mariana *São Sebastião.*
Janeiro	20	Oxóssi	
Abril	28	Ogum	
Maio	13		Pretos Velhos
Junho	12-13-14		Pombagira Cigana Sara, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Maria Mulambo.
Agosto	13	Obaluaiê	
Setembro	27	Ibejis	*Cosme e Damião.*
Novembro	18		Pombagira Maria Padilha.
Dezembro	8	Yabás Oxum	*Nossa Senhora da Conceição.*

Fonte: David Dantas Targino, adaptado a partir das informações obtidas nos trabalhos de campo (2017).

Ao observarmos o calendário de festividades, percebemos primeiramente a existência de sincretismos entre *Orixás* e santos da Igreja Católica. O dia 20 de Janeiro, por exemplo, é dedicado aos *Caboclos* considerados pelo babalorixá como seus *pais* de cabeça, sendo eles: Caboclo Roxo e Cabocla Mariana. Cabe destacar que durante essa respectiva data comemorativa ocorre um curto momento de culto dedicado a São Sebastião, que inclusive é o padroeiro da cidade de Boa Vista.

A respectiva data embora que tenha sido nos informada pelo babalorixá como comemorativa também do Orixá Oxóssi[73], é na *Aldeia de Caboclos* que a mesma ocorre, sendo ainda o convite público divulgado em sua rede social, como dedicado à *Cabocla Mariana*, conforme podemos visualizar na figura 5 abaixo:

Figura 5: Divulgação do convite para a festividade da Cabocla Mariana

Fonte: www.facebook.com/ileyapa.ominlade

Ao acompanharmos a festividade verificamos que esta ocorre praticamente em torno dos *pais de cabeça* do babalorixá. Primeiramente o seu *Caboclo Roxo*[74] também chamado durante os rituais de *Caboclo Rompe Mato* e posteriormente a *Cabocla Mariana* são *chamados* e que ao *baixarem* nos praticantes do terreiro com

[73] Não existe uma padronização, sendo verificadas algumas variações quanto à associação aos Santos da Igreja Católica em estados como Bahia, no qual Oxóssi é sincretizado com São Jorge e em Porto Alegre no Rio de Janeiro com São Sebastião (LIGIÉRO, 2004).

[74] De modo a demonstrarmos a relação existente entre essa entidade da Umbanda e o Orixá citado do Candomblé citamos um *ponto cantado* que assim é entonado: "*Caboclo roxo, da pele morena, ele é Oxóssi caçador lá na jurema; Ele jurou e tornou a jurar pelos conselhos que a jurema vai lhe dar".* Os *pontos cantados* constituem a grande variedade de músicas que são cantadas para os *guias.* Existe um imenso repertório e para cada entidade são entonados *pontos cantados*, ou seja, uma música própria que atua no sentido de representar sua história enquanto sua presença espiritual é manifestada no terreiro (ROSAFA, 2008).

mediunidade desenvolvida, dançam, cantam seus *pontos* e ao final retornam para o seu plano espiritual. Essa arquitetura de ritos e práticas demonstra de que forma o culto aos *Caboclos* e demais entidades coexistem com o culto aos *Orixás* do Candomblé em espaços distintos no terreiro.

De modo a visualizarmos um claro exemplo da utilização da *Aldeia de Caboclos*, inserimos uma fotografia captada durante a festividade do dia 20 de Janeiro, como podemos visualizar na foto 4 abaixo:

Foto 4 – Festejo de *São Sebastião – Caboclo Roxo – Cabocla Mariana* na *Aldeia de Caboclos* do Ylê Axé Yapá Omim Ladê

Fonte: David Dantas Targino (2018).

A partir dessa estrutura ritualística, o espaço da *Aldeia de Caboclos* ganha um singular sentido de uso, sendo destinado exclusivamente para o culto das entidades da Umbanda cultuadas pelo babalorixá desde o início de sua trajetória religiosa. Deste modo, cabe atentar que não existe uma comunidade da Umbanda e outra do Candomblé, sendo apenas uma que operacionaliza o uso do terreiro nos espaços destinados às práticas de cada religião.

Embora os praticantes sejam iniciados primeiramente no Candomblé passando por todos os processos iniciáticos, dos quais trataremos mais adiante,

eles são também *desenvolvidos* na Umbanda. Desse modo, cada membro participa de ambas as práticas e desde que iniciam a vida religiosa no terreiro já passam a integrar essa interação entre *Caboclos*, *Orixás*, *Pombagiras* e todo o conjunto de entidades que fazem parte do corpus espiritual cultuado no terreiro.

Na foto 4, é notável a grande diversidade de símbolos que representam algumas entidades da Umbanda cultuadas, como a imagem localizada atrás dos Ogãs[75] tocando os tambores. Nela podemos identificar boiadeiros e caboclos, principalmente, que fazem parte do panteão de guias do babalorixá conforme já destacado. Ao fundo do espaço encontramos a *Seara* com diversos enfeites e oferendas dedicadas aos *Caboclos* como frutas, verduras, vinhos, e inclusive alimentos votivos.

Além do que foi esclarecido anteriormente sobre a questão das oferendas, vale salientar que na ocasião da festividade, constatamos um *cardápio* bastante farto, como todos os outros dedicados aos *caboclos*. Sobre essa questão cumpre observar que "As ofertas de bebidas, frutos e fumo são comuns para agradar e homenagear os Caboclos. O vinho, a abóbora e o fumo de rolo constituem, em linhas gerais, os presentes de maior agrado [...] incluindo alguns cerais". (LODY, 2006, p. 178).

Todavia, na Umbanda as oferendas apresentam uma série de finalidades, dentre as quais: agradecimento, pedidos, purificação, dentre outras, que em sua quase totalidade conseguem atender as demandas e necessidades dos seus seguidores e clientes. É preciso enfatizar que a oferenda consiste num ato mágico religioso que visa proporcionar um esperado resultado a partir da manipulação energética da oferta, que geralmente consiste em frutas, bebidas, sementes, flores (SARECENI, 2012).

Não pretendemos adentrar nessa questão, mas apenas esclarecer que em ambas as práticas ritualísticas da Umbanda e do Candomblé realizadas no terreiro são disponibilizadas oferendas, que variam de acordo com as especificidades de cada entidade. Ainda, em todas as festividades visitadas foi possível visualizar em diversos locais do espaço interno do terreiro vários tipos de oferendas.

---

[75] Interessante notar que os mesmos Ogãs responsáveis pelos *tambores* no *barracão* ficam a cargo de acompanhar todos os *pontos cantados* durante as festividades da Umbanda no espaço da Aldeia de Caboclos. Percebemos ainda a presença de um local exclusivo para o toque de tambores, o que não chega ser uma regra nos terreiros de Umbanda, considerando que em muitos deles a entonação dos cânticos é realizada apenas com toque da palma das mãos.

Voltando a observar o calendário de festividades podemos identificar que além das festas dedicadas aos *Caboclos* existe uma data também específica para a celebração dos *Pretos Velhos* que ocorre dia 13 de Maio. Vale ressaltar que nesta data não são entonadas músicas ao som dos atabaques, sendo parte da celebração guiada pelo babalorixá numa espécie de *missa católica*, com rezas e preces do catolicismo cristão.

O culto aos *Pretos Velhos* detém importância entre as demais categorias de entidades cultuadas na Umbanda, pois são considerados *espíritos de escravos* conhecedores dos saberes mágicos africanos e apresentam alta evolução espiritual. Os *Pretos Velhos* carregam consigo a experiência da vida e do sofrimento da escravidão pela qual passaram, atuando na caridade e humildade em prol dos consulentes. Seus adereços nos trabalhos de consulta são comumente cachimbos, terços, dentre outros (SOUZA, 2006).

Na celebração do dia 13 de Maio observamos em campo que toda a liturgia reforça a personalidade e os significados atrelados às características dessas entidades. Todos os praticantes aos vestirem suas indumentárias brancas, se portarem de modo calmo e silencioso, repetindo as ações do babalorixá, demonstram e corroboram que para cada "[...] santo correspondem uma comida própria, uma dança peculiar e uma roupagem característica com cores específicas... o verde a cor de Oxóssi, o ouro a cor de Oxum". (MACEDO, 1989, p. 51).

Nessa perspectiva, o verde predominante das indumentárias dos praticantes do festejo dos *Caboclos* está para *Oxóssi*[76] assim como o branco das indumentárias usadas no dia 13 de Maio está para os *Pretos Velhos*. O universo de sentidos existentes em cada simbolismo e em cada prática é desse modo construído. Não obstante, as cores do calendário das festividades estão de modo semelhante relacionadas ao contexto simbólico de cada Orixá e de cada entidade, considerando que cada um apresenta um elemento de ligação com a natureza, uma cor representativa, e até mesmo um dia da semana dedicado.

Assim *Iemanjá* é representada pelas águas do mar, tem por dia o sábado e a cor azul claro, já *Oxóssi*, têm por elemento os vegetais, as matas, as caças, e por dia da semana a quinta-feira. *Oxum,* de acordo com o explicitado anteriormente é a

[76] Aqui nos referimos ao Orixá do Candomblé e não ao participante da pesquisa cujo qual utilizamos o mesmo nome do Orixá Oxóssi como pseudônimo conforme já esclarecido no capítulo primeiro.

deusa do ouro e por isso a cor dourada ou amarela a representa perfeitamente, sendo também cultuada no sábado.

O*gum* é o senhor dos ferros e dos caminhos, estando associado às estradas, às passagens na mata e todo tipo de trabalho que utilize o ferro. Nos terreiros seu assentamento[77] é composto por uma variedade de instrumentos de ferro, sendo o primeiro Orixá cultuado depois de Exu no Brasil, tendo por dia específico a terça e a cor representativa o azul claro. Já Obaluaiê[78], tem por cor geralmente o roxo ou azul, e por dia da semana a segunda-feira, estando associado ao *elemento* terra e na Umbanda tem a função de comandar as *falanges* associadas às entidades restritas ao espaço espiritual dos cemitérios (LIGIÉRO, 2004; SARACENI, 2012; VERGER, 2012).

Embora não seja nosso objetivo abordar de forma minuciosa sobre todos os simbolismos relacionados à religião é válido compreendermos estes não constituem elementos à parte das práticas religiosas, mas a elas estão intensamente articulados. Sejam as cores das indumentárias, os adereços usados, às músicas, os toques de tambores, os rituais de defumação que antecedem as cerimônias, as bandeirolas, as imagens de santos, de caboclos, de Orixás, os assentamentos, as velas, os incensos, ainda uma infinidade de outros componentes perfazem o contexto litúrgico e simbólico existente no terreiro.

Por essa razão, cada detalhe contido no espaço interno e externo é cuidadosamente elaborado. É fundamental destacar que todo esse aparato simbólico e de práticas faz parte do processo de aprendizado no terreiro. Cada rito e cada ato tem um objetivo e deve ser por alguém realizado. Uma festa como a qual acompanhamos não é resultado unicamente do trabalho do babalorixá. Antes dela ocorrer como um espetáculo festivo e público foi precedida por todo um processo comunitário de trabalho no terreiro.

A festa articula uma rede de relações entre a família-de-santo do terreiro e o povo-do-santo, promovendo encontros, sociabilidade, numa dinâmica plural que visa agregar o sagrado e o social, proporcionando ainda a legitimidade do grupo perante os de fora. É o momento de louvar, experienciar o sagrado num jogo de encontros

---

[77] No Candomblé o *assentamento* consiste numa representação do Orixá, que precisa ser cuidado, alimentado, reverenciado, confundindo-se com a própria divindade. Cada nação compreende de uma forma específica essa representação e a cultua de acordo com suas particularidades (LODY, 1987).
[78] Orixá *ajuntó* do babalorixá.

que também expressa alteridade. Seja festa de *caboclo* ou *xirê* dos Orixás, a festa sempre será expressão de trabalho, de fé e coletividade (LODY, 1987).

Em continuidade à discussão sobre a operacionalidade do terreiro, observamos também que no calendário de festividades existem datas destinadas às cerimônias dedicadas às pombagiras. Assim como na fotografia da festividade da *Pombagira Cigana Sara* que inserimos no capítulo anterior, todas as outras cerimônias informadas no calendário do quadro 1 que não fazem parte dos cultos da Umbanda neste terreiro, são realizadas no espaço do *barracão* destinados ao xirê dos Orixás.

Durante todas as festividades realizadas no *Palácio de Oxum* vale destacar que a *Aldeia de Caboclos* fica desativada, sendo aberta somente para o transito de pessoas e para comportar o público que não encontra lugar nas dependências internas do respectivo *barracão.* Durante a festividade dedicada à pombagira *Maria Padilha*, observamos que outras, tais como *Maria Quitéria*[79] *e Maria Mulambo*[80] são também reverenciadas.

Essas entidades segundo algumas classificações Umbandistas atuam como *guardiões de esquerda* e como *guias espirituais*, conforme destacado no capítulo anterior. Embora não pertençam ao panteão Iorubá de divindades africanas, como os Orixás, *utilizam* o *barracão* a eles destinado no terreiro em questão.

De acordo com Magnani (1986), o termo *pomba-gira* faz referência à representação feminina de espíritos não evoluídos e associados historicamente à figura do *diabo.* O termo segundo o autor é resultado da modificação da palavra *bombongira*, de origem banto. Nesse sentido, o termo *pombagira* passou a designar classificações femininas do Orixá Exu. Devido ao caráter astuto, de mobilidade, inconstante e não previsível desse Orixá, tais entidades classificadas na Umbanda enquanto eguns, espíritos vagantes de pessoas que viveram no plano terrestre, foram a ele associados.

---

[79] Sua história mítica repousa na figura de uma heroína da Guerra da Independência que participou na luta contra as tropas de *Madeira Mello.* Na comemoração de Dois de Julho na Bahia, divide espaço mitológico juntamente com os caboclos. “Maria Quitéria, a mulher guerreira – espécie de Joana d’ Arc baiana com *happy end* – e a freira mártir, a frágil abadessa que enfrentou os soldados portugueses com a cruz de seus braços, santificando a causa nativa.” (SERRA, 2012, p. 66).

[80] As características dessa *Pombagira* são bastante diversificadas, apresentando semelhanças em comum com as outras denominações. Sobre *Maria Mulambo* podemos constatar que “... apresentam um ar um tanto quanto debochado, falam tudo o que querem dizer “na lata”, com um corpo cambaleante, as pernas estateladas e uma garrafa de cerveja na mão, essas, nomeadas de Maria Mulambo”. (BARROS, 2013, p. 510).

O autor ainda ressalta que os centros de Umbanda com alto grau de influência do espiritismo Kardecista não aceita a presença de *espíritos* classificados na categoria de *Exu*, como as pombagiras, sendo antes guiados ao retorno do plano astral que pertencem e sendo seus cultos melhor identificados em terreiros de *quimbanda*[81].

É importante destacar que *Exu* enquanto Orixá do Candomblé integra o panteão dos *deuses africanos* e não *desce* para incorporar nos pais-de-santo ou nos filhos-de-santo de modo a realizarem trabalhos de consulta, tal como ocorre com os *guias de trabalho* que baixam nos médiuns em muitos terreiros e centros Umbandistas. De modo contrário, a compreensão de *Exu* na Umbanda é bastante ampla, sendo interpretado tanto como *Orixá,* de forma semelhante ao Candomblé, e como *Guia de Lei* e *Guardião de Esquerda*.

Para Sátyro (2014), os *Exus* são considerados *guias de lei* da Umbanda, fazem parte dos estereótipos das *Pombagiras* e atuam também na defesa dos terreiros e dos médiuns, no qual suas oferendas consistem em flores, rosas, cigarros, pimentas, bebidas, perfumes, moedas. De acordo com Saraceni (2012), *Exu* compreende um Orixá cultuado na Umbanda, mas também é classificado na categoria de *Guardiões de Mistérios* que pertencem a sete níveis de hierarquia, cada qual com diversas nomenclaturas e associações a elementos da natureza.

Diante do exposto, cabe sublinhar ainda que as *Pombagiras*, tais como as aqui citadas, incluindo a *Cigana Sara*, foram historicamente associadas à imagem da mulher oprimida, libertária, rejeitada, excluída, de modo que no contexto das religiões afro-brasileiras tais entidades atuam no mesmo sentido de suas *histórias míticas*, não existindo assim uma única referência à uma ou outra *Pombagira*. Sendo, de modo substancial uma característica em comum, o caráter espiritual perverso, inconstante, rebelde, libertário e também desvirtuador presente em todas elas (COSTA, 2015).

Sobre a Pombagira Maria Padilha, cultuada de modo individual no terreiro do Pai Mário de Oxum, vale citar um *ponto cantado* que designa a esta entidade um poder em especial, um cargo de rainha: “Arreda homem que aí vem mulher; Tranca

[81] O autor considera a *quimbanda* uma estrutura de cultos associados aos trabalhos ditos *pesados* e também classificados popularmente como *macumba, bruxaria, feitiçaria,* e outras nomenclaturas. Popularmente conhecida por *Macumba* compreende uma estrutura de cultos originados de agregamentos de práticas do candomblé, cabula, tradições indígenas, espiritismo, práticas esotéricas, catolicismo, sem, contudo estar organizada em doutrinas ou mitologias.

Rua vem na frente pra dizer quem ela é; Ela é Maria Padilha Rainha do Candomblé" (Queiroz, 2008, p. 116). .

É observável que essas entidades classificadas como *pombagiras* passaram a ser cultuadas com maior intensidade nos terreiros de Candomblé dividindo o espaço por excelência dos *Orixás*, porém em cerimônias distintas. Sua interpretação enquanto representações femininas das diversas tipologias de *Exus* justifica a existência de seus cultos festivos nos *barracões* de Candomblés de ritos Ketu, Efan e outros (PRANDI, 1996).

Porém, de modo a não adentrarmos em demasiado sobre as classificações dessas entidades, melhor entendidas enquanto eguns, importa compreendermos de que forma essa categoria espiritual é compreendida pelo babalorixá ao cultuá-las no barracão do seu Ilê. Para tanto, indagamos ao Pai Mário de Oxum sobre a *Pombagira Cigana Sara* pelo fato da mesma ser cultuada em *linhas do Oriente* na Umbanda e ter na sua vida espiritual um lugar de destaque. Na sua explicação é notória a clareza que ele situa essa respectiva entidade como podemos visualizar abaixo:

> Pai Mário de Oxum: Olha assim. A *Pombagira Cigana* ela é uma *Pombagira*, ela é uma gira de encruzilhada, como a *Maria Padilha*, como a *Maria Quitéria*, a *Maria Mulambo* são. Agora tem uma linhagem de Ciganos que não são Exú, eles não são. Eles entram na linha de Exú assim por causa das festas que os pais-de-santo e as mães-de-santo fazem. Mas, eles não são Exú. As oferendas desse *povo*[82] do Oriente são frutas, vinhos, coisas assim que eles gostam e não é bicho como a *Pombagira Cigana* recebe. A *Pombagira Cigana* ela é uma cigana tá, mais é *Pombagira* mesmo, é uma Exu, não é como eles que são um tipo de espírito do Oriente. Esse povo do Oriente faz parte da Umbanda. São cultuados também, mas eles recebem outras oferendas. Exú recebe comida de sangue, de bicho, como as Pombagiras (Grifo nosso).

Diante dessa referida explicação do babalorixá e do contexto situado a partir dos autores dialogados sobre as *pombagiras* nas práticas do Candomblé e da Umbanda podemos compreender que neste terreiro o uso prático e simbólico do *barracão* é gerido a partir de critérios claramente estabelecidos pelo babalorixá sobre essas respectivas entidades. É pertinente observarmos que nem mesmo os Orixás cultuados no terreiro detêm exclusivamente três noites de festividades de

[82] A expressão *Povo* é bastante verificada na Umbanda e situa as diversas entidades cultuadas, tais como as *Pombagiras e os Exus: Povo da rua, Povo do Oriente, Povo do Cemitério ou Calunga,* dentre outras.

forma sequencial como as *Pombagiras* detém conforme é possível observarmos no calendário das festividades.

Outras questões tangíveis na narrativa estão relacionadas às classificações dessas entidades. Para citar exemplo, a mesma *Pombagira Cigana Sara* é cultuada de forma diferenciada na *linha do Oriente* na Umbanda, não recebendo oferendas de sangue, tal como a pombagira Cigana do babalorixá, o que reflete o caráter dessas entidades de acordo com a interpretação de cada religião.

Em outra festividade realizada no terreiro podemos visualizar mais um elemento que muito nos informa sobre sua operacionalidade. Percebemos que *Orixás, Caboclos, Pombagiras e Santos* dividem de forma singular este espaço religioso. A imagem abaixo contém uma complexa representação que ao observada aos olhos analíticos revela uma multiplicidade de significados diretamente atrelados ao contexto pela qual materialmente foi produzida e intangivelmente palpada. O festejo que publicamente é externado como dedicado a São Cosme e São Damião de forma sincrética também é dedicado aos *Ibejis* do Candomblé.

Foto 5 – Oferendas aos *Ibejis* no festejo de São Cosme e São Damião na Aldeia de Caboclos do Ylê Axé Yapá Omim Ladê

Fonte: David Dantas Targino (2017).

São Cosme e São Damião foram médicos ou considerados médicos que nasceram em Egeia entre os anos 280 e 287. Os irmãos gêmeos propagavam o cristianismo e como ato de caridade não cobravam pelos serviços e ajuda prestadas.

Devido à recusa de adorarem divindades *pagãs* foram mortos no período do imperador Diocleciano acusados inclusive de feitiçaria. Canonizados pela Igreja Católica em função do martírio ganharam o status de santos sendo seu culto propagado primeiramente em diversos países da Europa e posteriormente para outros (TRAVASSOS, 2008; DIAS 2013).

No Brasil a data comemorativa de São Cosme e São Damião ocorre dia 27 de Setembro, sendo que em praticamente todas as Comunidades Católicas prestam missas e celebrações a esses populares santos. Devido à tamanha importância que popularmente ganharam ainda no período colonial dentre os demais santos católicos foi construída uma igreja em 1535 na cidade de Igarassu no estado de Pernambuco.

No contexto de desenvolvimento das religiões afro brasileiras foram associados aos irmãos gêmeos da mitologia iorubá, chamados *Ibejis*. Nos terreiros seu culto popularizou de forma sincrética com os santos católicos que passaram também a ser chamados de *dois-dois, os meninos, as crianças*, sendo representados por imagens, objetos de cerâmica, brinquedos e esculturas principalmente em madeira (LODY, 2006; LIGIÉRO, 2004; SANTOS, 2010).

Os santos gêmeos da Igreja Católica, embora martirizados adultos, foram sincretizados com os *Ibejis*[83], um casal de crianças gêmeas cultuadas pelos iorubanos que de acordo com a mitologia foram filhos de *Oxum* com *Xangô*. No Brasil, assim como todos os Orixás, o culto aos *Ibeji*s também foi sincretizado com santos católicos.

Em Setembro não somente a Igreja Católica fica em festa, mas também milhares de terreiros de Candomblé e de Umbanda. Contudo, para Verger (2012) os *Ibejis* não entram na classificação de *Orixá* ou *Vodun*, sendo uma força sobrenatural que representa o princípio da dualidade e do nascimento.

Contudo, nos terreiros onde são cultuados os *Ibejis* são considerados *Orixás* e do mesmo modo precisam ser reverenciados. Assim como os santos católicos Cosme e Damião são considerados protetores das crianças, os *Ibejis* estão diretamente associados a elas e ao ciclo da fertilidade e da fartura, considerando a personalidade ativa e renovadora que estes detêm.

Uma característica em comum entre as celebrações de São Cosme e São Damião e o culto aos *Ibejis* consiste na distribuição e oferenda de doces dos mais

[83] No Candomblé de nação *Fon* são chamados por *Hoho* (VERGER, 2012).

variados tipos, industriais ou fabricados artesanalmente. Também integra a culinária atrelada a essa data festiva o conhecido caruru[84] de Cosme além de "farofas de dendê, legumes cozidos, carnes de frango, bananas fritas, acarajés, abarás e uma série de outros quitutes da tradicional culinária afro-brasileira [...]" (LODY, 2006, p. 330).

Conforme podemos observar na imagem, os doces inseridos no *alguidar*[85] sob a luz de uma vela[86] representa um perfeito exemplo das oferendas dedicadas aos *Ibejis* nesta data festiva que ocorre no espaço da *Aldeia de Caboclos*. Por mais que essas divindades gêmeas sejam consideradas de forma mais abrangente enquanto *Orixás* o seu culto ocorre no espaço destinado às liturgias da Umbanda. Essa particularidade do culto aos *Ibejis* demonstra o sincretismo que de certo modo fundamenta essa prática específica, visto que São Cosme e São Damião externamente prevalecem enquanto *donos da festa*.

Cabe destacar que o terreiro é ornamentado com balões coloridos, imagens dos santos católicos, fitas coloridas, e uma toda uma diversidade de enfeites tal como produzidas em festividades infantis, sendo que de forma efetiva esta constitui uma festividade dedicada às crianças.

Contudo, após o momento festivo com a participação de crianças, as atividades são dirigidas para o espaço do *barracão* depois das vinte e uma horas da noite, sendo reiniciadas com toques para *Orixá*. Desse modo, os dois espaços do terreiro são utilizados na mesma data festiva.

Diante do exposto a utilização do espaço interno do terreiro é também marcada pelas características das entidades e divindades cultuadas. Nesse sentido, numa mesma data são verificadas duas formas de uso coletivo do terreiro a partir da liturgia aplicada no culto aos santos e às divindades concordando que no terreiro "As modificações mais diretas e fortes são aquelas que atuam nas liturgias: a tentativa de reviver alguns rituais ou alguns sistemas de poder e religião, ou, ainda,

---

[84] Alimento cujo preparo pode levar principalmente quiabo, camarão, azeite de dendê, camarões secos dentre outros ingredientes (DIAS, 2013; LODY, 2006).

[85] Alguidar é o nome dado às diversas formas de bacias e vasos em barro ou porcelana que são destinadas à disposição das oferendas votivas aos Orixás.

[86] Não somente nos terreiros de culto afro-brasileiros o ato de acender vela a São Cosme e São Damião é verificado, mas também em muitas igrejas Católicas este ato de fé integra os ritos litúrgicos dessa data. Os pedidos em comum realizados aos santos gêmeos estão relacionados à fartura, procriação e à proteção das crianças. É comum também observarmos a presença de imagens dos mesmos em estabelecimentos comerciais o que demonstra a devoção e crença nos poderes dos santos.

a adição de deuses e situações inteiramente inéditos no terreiro”. (LODY, 1987, p. 49).

Embora aqui não tenhamos inserido nenhuma fotografia de festejo dos *Orixás* elas ocorrem de acordo com as datas especificadas no calendário. Portanto, o terreiro *Ylê Axé Yapá Omim Ladê* é de fato singular dentre os outros terreiros visitados. Sua estrutura física, ritualística e operativa é organizada pela comunidade de santo, mas primeiramente guiada pelo babalorixá. Sua influência na organização e no uso litúrgico e prático do terreiro é inquestionável.

Ao organizar todas as festividades ocorre também um complexo processo de operacionalização deste território. Cada data corresponde a uma entidade, *Orixá*, um *Santo* específico que precisa ser cultuado a partir de critérios pré-definidos tanto pela sua própria característica ritualística quanto pela escolha do que necessita de fato ser realizado.

Diante dessas características de uso e funcionamento deste espaço de práticas religiosas afro-brasileiras podemos vislumbrar alguns aspectos da complexa dimensão material e simbólica que integra toda sua operacionalidade interna. Toda a arquitetura mística que envolve o culto aos Orixás e todas as outras entidades são reflexos das ações que nele são empreendidas. O plano individual e o coletivo interagem de forma mútua na produção de cada significado contido neste espaço.

Portanto, o Candomblé e a Umbanda compõe a religiosidade dos praticantes do *Ylê Axé Yapá Omim Ladê*. Conforme analisamos, por mais externamente exista uma linguagem representacional que designe este terreiro enquanto território de práticas candomblecistas, o mesmo encontra também na Umbanda suas características de funcionamento.

A *Casa da Mãe das Águas* é também dos *Caboclos, Pretos Velhos, da Cigana, das Pombagiras e dos Santos.* O *Orixá* enquanto *divindade* de indiscutível importância na religiosidade do Pai Mário de Oxum representa um novo momento de sua trajetória de vida, mas também permite e formulação de um território singular que articula práticas e ritos de duas complexas religiões que compõe sobremodo o quadro da religiosidade afro-brasileira.

5.3 DIFERENÇAS ENTRE CANDOMBLÉ E UMBANDA A PARTIR DO *POVO DO SANTO*

Contudo, visto que as duas respectivas religiões são praticadas sistematicamente no terreiro pelos praticantes é importante do mesmo modo compreendermos de que forma alguns destes que não necessariamente fazem parte da comunidade de santo atual do terreiro, mas que anteriormente tiveram nele trajetórias integram as diferenças entre Candomblé e Umbanda. Não realizaremos, todavia, uma complexa abordagem sobre essa temática, mas buscaremos a partir da oralidade dos nossos entrevistados, elencar algumas questões por eles levantadas.

Conforme explicamos sobre os procedimentos de seleção dos nossos entrevistados importa agora com eles dialogarmos no intuito de consideramos não somente as questões simbólicas e de práticas coletivas no terreiro, como também as trajetórias e experiências individuais dos praticantes nesse espaço onde o mito e o rito dão forma à materialidade da fé.

Assim, é imprescindível colher na fonte oral o seu maior tesouro, a experiência da vida e o exercício da memória. Enquanto *lugar* de história e memória o terreiro cumpre perfeitamente sua função. É nele que são construídos os significados, as singularidades, as interpretações, as diferenças e também semelhanças. Cada oralidade reflete conhecimento, e principalmente herança, daquilo que foi e também que continua o aprendizado.

5.3.1 E no dia de tocar pra Caboclo não se toca pra Orixá...

De modo a iniciarmos nossa rápida conserva com nossos entrevistados, cabe destacar que as perguntas aplicadas para esta parte da discussão foram na modalidade de perguntas temática. Nosso ponto de partida novamente inicia com a oralidade do Pai Mário de Oxum, sendo o dirigente do terreiro e o responsável por estruturar a religiosidade praticada no mesmo de modo a transitar pelas duas religiões conforme visto. Ao indagado sobre de que forma compreende as diferenças entre Candomblé e Umbanda nos fala suscintamente destacando a partir das entidades cultuadas a principal diferença, conforme o relato abaixo:

> Pai Mário de Oxum: A diferença entre Candomblé e Umbanda é toda. Porque o Candomblé é uma religião Afro e o nosso Candomblé que é Ketú

> não tem Caboclo. Essa parte dos caboclos já veio da Umbanda e foi a primeira coisa que eu aprendi foi a lhe dar com eles. O meu caboclo é o Caboclo Roxo e a minha Cabocla é a Mariana que são os meus pais de cabeça. E na parte de Exú é seu Tranca Rua, minha Pombagira Cigana, Pombagira Maria Padilha. Nessa parte ai foi uma coisa assim que eu aprendi tudo mesmo. O Candomblé é a religião dos Orixás africanos. A Umbanda é dos Caboclos, Pretos Velhos, que é essa parte do culto brasileiro. Mas cada religião tem seus preceitos, suas doutrinas. *E no dia de tocar pra Caboclo não se toca pra Orixá*, porque cada coisa é uma coisa. São ritos diferentes. Orixá não vem assim que nem o Caboco não, tem todo um rito diferenciado. A Umbanda é uma religião dos *guias* que ajudam as pessoas. E aqui eu toco pra os dois, toco pra Caboclo e toco pra Orixá. Não tem problema nenhum nisso por que não tem mistura. Cada toque tem o seu dia, o seu modo de fazer, é assim que acontece. (Grifo nosso).

Diante da explicação do babalorixá é observado que para ele a diferença entre as duas religiões se dá a partir das entidades cultuadas. Normalmente essa é a compreensão em comum entre os demais praticantes. Contudo, a ênfase em falar das entidades da Umbanda é uma questão interessante, pois embora detenha o conhecimento sobre os *Orixás* e suas liturgias, prefere a partir da Umbanda destacar e elencar a diferença entre o Candomblé, afirmando novamente quem são os seus *pais de cabeça* da Umbanda.

Percebemos também que embora o babalorixá integre essas diferenças, a prática das duas religiões é por ele muito bem articulada de modo não exista *mistura* como destaca na fala "*E no dia de tocar pra Caboclo não se toca pra Orixá*, *porque cada coisa é uma coisa. São ritos diferentes*". Consoante ao exposto, o terreiro comporta tanto uma estrutura física quanto organizacional de modo comportar a *dança* dos *deuses africanos* no *barracão* e o *gingado* do *caboclo* no sua *aldeia*.

De modo semelhante os de seus *filhos-de-santo* afirmam não haver problema na existência das duas religiões no mesmo espaço religioso. De modo a preservarmos as identidades dos entrevistados a seguir utilizaremos pseudônimos de acordo com o exposto na parte metodológica da pesquisa.

5.3.2 Conceitos meio que enganosos... Umbandomblé...

O denominaremos o primeiro entrevistado que faz parte da comunidade de santo do terreiro, de *Logun-Edé*[87] fazendo uma associação ao seu *Orixá de cabeça.*

[87] É um Orixá filho de *Oxum Yeeponda* e *Inle*. Representa a inconstância de gênero, sendo que durante seis meses apresenta a particularidade do sexo masculino e os outros seis meses do ano se transmuta para o sexo feminino (VERGER, 2012). Devido à sua qualidade tanto masculina quanto feminina é considerado metade Oxóssi e metade Oxum. Sua nomenclatura no Candomblé de nação

Logun-Edé é natural do estado do Maranhão e migrou para cidade de Boa Vista no ano 2000. Filho de pai Maranhense e mãe Piauiense de princípios evangélicos, afirma ter se envolvido com a espiritualidade do Candomblé ao conhecer o terreiro *Ylê Axé Yapá Omim Ladê* e o seu dirigente, o Pai Mário de Oxum.

Iniciado na religião no ano de 2007, o praticante detém uma longa trajetória na prática da religiosidade deste Ylê e inclusive recentemente recebeu o seu o Deká[88], ocasião em que conquista o título de babalorixá. Embora objetive fundar seu próprio Ylê de modo a dar continuidade ao aprendizado que obteve durante sua trajetória no terreiro, o praticante é membro ativo das atividades religiosas detendo ainda o cargo de Gibonã[89]. Ao indagarmos sobre a mesma questão, o praticante inicia falando sobre um termo geralmente associado às praticas mútuas de Candomblé e Umbanda num único terreiro conforme podemos visualizar na sua fala:

> Logun-Ede: Existem alguns conceitos meio que enganosos. Algumas pessoas chegam a usar o termo de Umbandomblé quando uma casa executa as duas funções né. O que acontece é o seguinte: uma casa ela pode sim e é possível se cultuar as duas maneiras. Só que no momento em que você executa uma maneira, a outra está vedada, certo. Porque quando você está praticando os ritos do Candomblé, você está praticando a cultura africana, os deuses africanos, o que não tem nada a ver com a parte da Umbanda, porquê a Umbanda é uma energia, é um rito muito particular nosso brasileiro. Então uma casa pode sim cultuar as duas forças, as duas energias, mas assim, de maneiras separadas. Quando você vai cultuar a Umbanda, é somente a Umbanda com seus princípios, com as suas doutrinas, com sua maneira litúrgica. Se você vai cultuar o Candomblé você vai cultuar a sua liturgia, da maneira que ele é praticado no Brasil. Então não se pratica a Umbanda e o Candomblé ao mesmo tempo e não há conflitos, é bem separado, é muito bem divido cada liturgia é muito bem separada é muito bem compreendida. A liturgia do Candomblé é bem independente. A liturgia da Umbanda também é independente. Não ocorre conflito. E na casa do Pai Mário é cultuado tanto o Candomblé quanto a Umbanda. Então são coisas distintas, bem distintas, uma coisa não se conflita com a outra. Desde muito cedo os que entram pra se iniciar aprendem essa divisão, essa distinção. Uma casa de Candomblé

Jeje é *Bosso Jara* e no de nação Ketu recebe também o nome de *Ocurin, Ojongolô e Socotô*. É sincretizado com Santo Expedito e com Arcanjo Miguel (PRANDI, 1991).

[88] O *Deká* ou *Decá* é o título entregue ao filho de santo na obrigação de sete anos e que lhe concede a autoridade de babalorixá. É o reconhecimento do aprendizado necessário para formar novos filhos de santo e dirigir um terreiro de Candomblé. Cumpre destacar que necessariamente deve ocorrer através de uma cerimônia pública realizada no terreiro de sua trajetória com a presença inclusive de babalorixás de outros terreiros como uma forma de legitimação e controle (BAPTISTA 2005). Nesta obrigação é entregue ao novo babalorixá "... uma peneira contendo o jogo de búzios, a tesoura e a navalha, símbolos do poder de raspar iaôs, a faca sacrificial, folhas sagradas, pós misteriosos e tudo mais que este filho um dia poderá usar na casa dele". (PRANDI, 1991, p. 164).

[89] É um cargo cuja responsabilidade é auxiliar todo o processo de iniciação do novo membro. É um auxiliar direto do babalorixá e têm as funções de ensinar as rezas dos Orixás e ainda ajuda no preparo dos alimentos, dos banhos de ervas e de outras atividades atreladas ao ritual de iniciação (JESUS, 2012).

> necessariamente não precisa da Umbanda pra se sobressair e se manter. (Grifo nosso).

O primeiro aspecto ressaltado em sua explicação refere-se ao termo *Umbandomblé*. Embora o praticante não concorde com o mesmo para designar uma religiosidade que agregue elementos dessas duas religiões, o termo de fato está relacionado à influência do Candomblé na Umbanda. Embora cada modelo religioso apresente particularidades específicas é muito comum observarmos a existência de elementos do Candomblé em práticas da Umbanda, como no caso da *linha dos Orixás* e do próprio terreiro em questão. Nesse sentido "[...] a umbanda continua em organização original, acrescentando novos motivos nas roupas, comidas, cânticos e danças... num modelo já conhecido como *umbandomblé".* (LODY, 1987, p. 77).

Contudo, os praticantes de terreiros que buscam seguir com maior autenticidade os ritos exclusivos atrelados ao panteão dos Orixás africanos cultuados no Brasil, numa espécie de retomada da memória afro brasileira, não concordam com esse agregamento de práticas visto que afasta a valorização e a preservação de uma religião originalmente construída sob as bases da resistência cultural, como no caso do modelo jeje-nagô[90], mais próximos do que defendem como *ideal africano* (LODY, 1987; PARÉS, 2007).

Não adentrando a fundo nas particularidades de cada *nação* do Candomblé, cumpre perceber que a articulação de práticas de outras expressões religiosas na estrutura dos ritos dos *Orixás, Voduns, Inquices* é resultado imediato de encontros da própria dinâmica de formação e expansão da então denominada cultura afro-brasileira.

Alguns terreiros de Candomblé visitados embora compreendam espaços de expansão das nações que os intitulam e por mais que na grande parte das cerimônias e liturgias realizadas expressem essa questão, é visível a presença de elementos, por exemplo, da Umbanda em eventos isolados. Nesse sentido, cada terreiro comporta ao modo do dirigente a mescla de práticas de uma e outra religião.

---

[90] De acordo com Parés (2007) "[...] a dialética jeje-nagô deriva não só do encontro desses grupos no Brasil, mas remonta a uma relação de contato cultural já antiga e intensa na própria África". (PÁRES, 2007, p. 90). De acordo com o mesmo autor, o termo jeje é verificado primeiramente na Bahia por volta dos Setecentos designando um grupo de povos advindos da Costa da Mina, mas posteriormente, já no século XIX, são identificados como daomeanos, do reino de Daomé. A *nação Jeje* não detém a grande expressividade de terreiros que a *nação* Ketu, sendo restrita a poucos terreiros e mais notadamente na Bahia, e suas ramificações com o nome de Mina observado com singularidade no Maranhão.

Interessante notar ainda na fala de *Logun-Edé* a semelhança entre sua compreensão e a do babalorixá, sobre a mesma temática, o que é reflexo principal do aprendizado obtido no terreiro. Em sua compreensão o Candomblé e a Umbanda embora sejam religiões distintas e com liturgias independentes podem perfeitamente coexistirem no mesmo terreiro e conforme enfatiza "*Desde muito cedo os que entram pra se iniciar aprendem essa divisão, essa distinção".*

Nessa interpretação, o praticante que já é babalorixá demonstra claramente que todos que fazem parte desta comunidade de santo integram a sistematização de tais práticas desde o período de iniciação no Candomblé. Cada iniciante desse modo passa a integrar essas diferenças e ao mesmo tempo as semelhanças existentes em seu Ylê. Aprendem não somente a preparar o *corpo* para receber o seu *deus pessoal*, mas também a se capacitar "[...] progressivamente para *dar passagem* aos *guias* [...] a controlar o transe [...]". (MAGNANI, 1986, p. 36).

Na oralidade do próximo entrevistado, podemos de modo quase idêntico identificar praticamente a mesma explicação de *Logun-Edé* sobre a questão das diferenças entre as duas religiões. E enquanto exemplo desse aprendizado adquirido no terreiro, explica sobre cada religião detalhando do mesmo modo de que forma ocorre essa divisão neste espaço. O chamaremos aqui pelo pseudônimo de *Ibualama*[91]*,* do mesmo modo de *Logun-Ede* fazendo referência ao seu *Orixá de cabeça.*

5.3.3 A Umbanda não tem Orixá, o Candomblé já tem.

Nascido em 1986 em Manaus, afirma desde cedo ter contato com a espiritualidade Umbandista da sua Avó paterna que o criou. Seu envolvimento com a com o Candomblé ocorreu a partir de constantes idas à Cabana Oxumaré com intuito de adquirir produtos religiosos e da participação das festividades no terreiro sendo que a motivação decisiva para a entrada na religião partiu das recomendações dos *guias* do babalorixá durante as sessões de consulta da Umbanda que ocorrem semanalmente.

---

[91] Consiste numa qualidade de *Oxóssi*. Cabe destacar que além das nomenclaturas dos dezesseis Orixás cultuados no Brasil, cada Orixá detém representações específicas de suas qualidades. Para Verger (2012) é também conhecido por *Inle* e seu templo está localizado em Ilobu na Nigéria, local em que é conhecido por *Erinle.* Cumpre mencionar ainda que suas qualidades na nação Ketu são "Arolê, Aquerã, Oréluerê, Obalojé, Olodé, Osseeuê, Otim [...]". (PRANDI, 1991, p. 127).

Antes de continuarmos, importa realizar algumas considerações a respeito da *Cabana Oxumaré* e dos trabalhos com os *guias* no terreiro. Conforme anteriormente já mencionamos sobre essa loja de produtos religiosos localizada na parte externa no terreiro, importa explicitar a sua importância para a manutenção econômica do mesmo. De modo a visualizarmos com maior detalhe este referido estabelecimento comercial inserimos abaixo uma imagem obtida numa página eletrônica da rede social pessoal do babalorixá destinada à divulgação dos produtos e serviços religiosos realizados através da mesma:

Figura 6 – Cabana Oxumaré – Ylê Axé Yapá Omim Ladê

Fonte: www.facebook.com/cabana.oxumare. 5

Na página em que tivemos acesso à imagem acima, utilizada para como forma de marketing para a divulgação dos produtos religiosos oferecidos na Cabana Oxumaré e dos trabalhos religiosos realizados pelo babalorixá, contém uma diversidade de fotos e anúncios que muito nos chamou atenção.

Conforme podemos visualizar na imagem existe uma diversidade de produtos e materiais para trabalhos religiosos da Umbanda e do Candomblé. Incensos, águas de cheiro, banhos dos mais variados tipos, velas para diversas finalidades, defumações, essências, jarros, alguidares, búzios, fios de conta, imagens de *santos,*

caboclos, pombagiras e *Orixás* compõe as mercadorias principais para comercialização.

Dentre os principais serviços oferecidos pelo Pai Mário de Oxum está tradicional o *Jogo de Búzios*[92], o já mencionado oráculo advinhatório, que além de representar uma forma de obtenção de recursos para a manutenção das despesas do terreiro também faz parte da subsistência do babalorixá que vive exclusivamente dos recursos obtidos através dos trabalhos religiosos e dos produtos comercializados através da *Cabana Oxumaré*. Sobre essa questão cumpre considerar que "[...] é da clientela que provém, na maioria dos terreiros, uma substancial parte dos fundos necessários para as despesas [...]" (PRANDI, 1997, p. 11).

A manutenção do terreiro e da comunidade de santo que eventualmente nele se aloca em alguns casos é condição necessária à sua existência. Não obstante, muitos babalorixás que retiram o seu sustento econômico unicamente da religião, como no caso do Pai Mário de Oxum, é importante que seja estabelecida conexões com membros dos mais variados segmentos da sociedade, que embora não tenham obrigação religiosa com a casa de santo, são fundamentais para o suporte econômico em casos eventuais e para a legitimação social da comunidade, os chamados *amigos da casa*.

A necessidade econômica de subsistência do terreiro e da comunidade de santo caminha lado a lado com a necessidade de solução dos mais variados tipos de problemas de sujeitos de todos os seguimentos sociais que imersos numa sociedade marcada por crises e pela pressa necessitam de respostas do mesmo modo rápidas e eficazes e quando não as encontram através da *paciência* e do *tempo certo*, recorrem aos trabalhos mágicos religiosos de um pai-de-santo, e na expressão popular, de um *macumbeiro*[93]. Consoante ao exposto vale considerar que "Um terreiro depende fortemente da clientela. Não há pai-de-santo sem o caixa do jogo de búzios e dos ebós feitos para "os de fora". E é difícil pensar na possibilidade de 'fazer o santo de esmola' [...]". (PRANDI, 1991, p. 156).

---

[92] Através do Jogo de Búzios o cliente além de descobrir os problemas espirituais atrelados à sua vida também fica sabendo qual o seu *Orixá de Cabeça* podendo inclusive participar das festividades dedicadas a ele no terreiro e contribuir seja com ajuda financeira ou material, embora que isso não gere nenhum compromisso com a religião (PRANDI, 1997).

[93] Utilizamos aqui este termo para fazer uma referência à compreensão errônea que se popularizou na sociedade para designar os babalorixás e os praticantes de religiões afro-brasileiras como um todo. O uso deste nessa discussão é empregado de forma genérica, sem, todavia aceitarmos como designador das práticas e expressões religiosas afro-brasileiras.

Os diversos serviços mágicos religiosos disponíveis nos terreiros de Candomblé, como o Jogo de Búzios e os Ebós, compõe os principais interesses daqueles que apesar de nenhuma ligação com a religião e com a comunidade de santo a procuram de forma isolada e eventual e em muitos casos tornam-se clientes da casa e até mesmo em não raras exceções ingressam na religião, como no caso do nosso entrevistado *Ibualama* e de muitos outros.

Importa novamente enfatizar que cada terreiro compõe uma coletividade de modo que todos os que dele fazem parte também somam na parcela de contribuição daquilo que necessita para sua manutenção. Os laços de parentesco espiritual construído sob a liturgia do *santo* são expandidos numa espécie de irmandade e solidariedade que atua de modo auxiliar na auto sustentação do mesmo.

No contexto dos terreiros de Candomblé da cidade de Boa Vista o Ylê Axé Yapá Omim Ladê é o único a integrar em sua estrutura física uma loja de produtos e materiais religiosos. Ao indagado sobre a função da *Cabana Oxumaré* o babalorixá nos afirma que essencialmente consiste no que já expomos aqui, na sua subsistência e na manutenção material do terreiro, como podemos observar na sua oralidade.

> Pai Mário de Oxum: A cabana Oxumaré [...] É porque é assim, a *Cabana*, ela é um modo da gente se sustentar, ganhar dinheiro né, pra não tá dependendo só do barracão. Porque tudo isso aqui é grande, mas isso aqui da uma despesa grande! E os filhos de santo eles pagam a energia daqui do barracão, das coisas do santo. A minha energia quem paga é eu. A comida minha quem compra é eu. Agora assim, eles pagam a iluminação aqui da frente e nas festas todos se reúnem e um dá isso, outro dá aquilo. Aqui é uma irmandade, no santo é uma família, nós somos uma família e todos se ajudam. Então tudo o que eu vendo e os serviços que eu faço através da Cabana são pra ajudar nessas coisas.

Diante da sua explicação é amplamente compreensível a importância dos serviços mágicos religiosos e da contribuição de toda a comunidade de santo. Aliás, “Não é a toa que o grupo de culto é chamado família de santo”. (PRANDI, 2004, p. 230).

A união de todos os membros não se limita aos trabalhos materiais internos do espaço do terreiro, mas alcança todos os níveis de ajuda mútua coletiva, o que garante aos terreiros a constituição de unidades autônomas. O Candomblé nessa discussão também “[...] está integrado ao sistema da sociedade, com quem interage, exercendo influências individuais ou impondo o reconhecimento coletivo de sua importância cultural, social e econômica”. (LODY, 1987, P. 38).

Como podemos perceber as relações sociais e econômicas construídas no terreiro entre os de dentro e os de fora garantem a sua manutenção e fortalece o reconhecimento do pai-de-santo perante a sociedade com que interage economicamente através desse mercado religioso. Cabe destacar ainda que o valor do dinheiro também tem um duplo sentido no contexto das religiões afro-brasileiras.

Para o babalorixá que dele necessita é a garantia da continuidade da sua dedicação exclusiva à religião e também satisfação por nele ser creditado confiança da parte de quem o procura. Por outro lado, o valor do dinheiro[94] para quem paga pelos serviços é principalmente imaterial, visto que "O pagamento é, sem dúvida, o momento sublime de agradecer ao santo e de reforçar a submissão diante da fé". (LODY, 2006, p. 82).

Nesse contexto dos serviços mágicos religiosos oferecidos no terreiro indagamos ao Pai Mário de Oxum sobre as motivações em comum de clientes e pessoas não ligadas à religião recorrerem à sua procura através da *Cabana Oxumaré*. Na sua fala, o babalorixá deixa claro que a busca por auxílio espiritual representa a principal motivação creditada ao potencial mágico sobrenatural do Candomblé, conforme destaca:

> Pai Mário de Oxum: Olha geralmente é ajuda espiritual. Porque é assim, é o Jogo de Búzios [...] Através dos búzios é que eu vou saber o que a pessoa tem, por que eu não sou adivinho. Pai-de-santo não é adivinho. A gente aprende a arte do jogo e através do jogo, dos Orixás, a gente sabe o que a pessoa ta precisando fazer pra ela melhorar de vida, pra ela sair do que ela tá passando. Então geralmente as pessoas vão consultar o oráculo, o jogo, que é pra saber o que é que tem. E a partir daquela consulta é que vai ver o que se vai se fazer com a pessoa. Geralmente é espiritual, às vezes pessoas que tão enfeitiçadas por outras e descobrem aqui e se tratam. Muita gente busca o Candomblé pra resolver os seus problemas pessoais de todos os tipos: financeiro, espiritual, amoroso, de saúde, tudo. Chegam aqui, encontram o resultado e uns demoram a voltar, outros não voltam, mas grande maioria sempre retorna com a gente, fazem consultas, trabalhos, enfim, são muitas questões. (Grifo nosso).

---

[94] Ainda cabe destacar que no contexto dos candomblecistas o ato de *pagar* assume vários significados. "Pagar a mão, pagar o chão, pagar a bandeira, pagar o estandarte, pagar a obrigação do santo, pagar os atabaques, pagar o ori daquele que está com o Orixá constituem procedimentos e comprometimentos rotineiros por parte dos envolvidos nas práticas religiosas afro-brasileiras...". (LODY, 2006, p. 78). Nesse sentido, o *pagamento* assume tanto a função do exercício e do sacrifício enquanto necessidade ritualística quanto do valor moeda. Entre pagar uma *obrigação de santo* por parte de um candomblecista e *pagar por um Jogo de Búzios* por parte de um cliente que nenhuma ligação tem com o Candomblé existem grandes diferenças. Conforme analisamos, o *pagar para o santo* corresponde a um ato ritualístico no qual se credita ao mesmo uma relação de submissão e comprometimento espiritual. Enquanto o *pagar por um serviço* não gera um compromisso ritualístico com o *santo*, mas, tão somente pelos custos advindos do trabalho de quem o realiza, o babalorixá.

Os clientes e não clientes são assim motivados a irem ao terreiro por questões de ordem principalmente espiritual. Conforme já destacamos no capítulo segundo, o crédito do Candomblé enquanto agência de serviços mágico religiosos o consolidou enquanto religião de maior poder e potencial sobrenatural entre grande parte de sua clientela. Essa questão é fundamental para prevalência da grande quantidade de serviços oferecidos nos terreiros e principalmente do público que têm crescido nesse meio

De acordo com o problema é receitado um *tratamento.* A relação problema-tratamento-equilíbrio e saúde-doença-cuidado representa uma questão de fundamental importância na adoção de estratégias de *tratamento* utilizadas pelo babalorixá nos trabalhos recomendados para cada caso de acordo com o oráculo advinhatório consultado. Na questão elencada pelo babalorixá vale considerar que "Os trabalhos, feitiços e coisas feitas são práticas genericamente chamadas de macumba e têm por objetivo a desagregação ou perturbação do equilíbrio de um rival ou inimigo". (BARROS, TEIXEIRA, 2004, p. 119).

Importa ressaltar nesse sentido que a *Cabana Oxumaré* é uma porta que dá acesso a toda uma diversidade de serviços religiosos oferecidos. O Jogo de Búzios compreende o principal, pois através dele, praticamente todos os outros são realizados.

Através do Jogo de Búzios o babalorixá ou babalaô, que detém os conhecimentos de leitura dos segredos de adivinhação através deste oráculo, descobre os problemas relacionados à causa de males do cliente e numa espécie de prescrição médica, informa quais os *remédios* a serem aplicados. Como para o Candomblé questão de ordem espiritual é tratada por meio espiritual, existe uma diversidade de possibilidades mágicas e sobrenaturais, como por exemplo, o já citado *Ebó.* Para um problema de saúde, é comum a prescrição de um *Ebó de Saúde*. Para necessidade de limpeza espiritual, *Ebó Branco*, e assim por diante. Contudo, para cada caso existem diversas formas de cuidado e tratamento, cabendo a quem realiza o *jogo* identificar e recomendar o que precisa ser feito. Rituais de limpeza e purificação, defumações, restrições, oferendas, *sacrifício*, e toda uma infinidade de possibilidades são encontradas nos terreiros para a solução dos mais diversos tipos de problemas (BARROS, TEIXEIRA, 2000; LIGIÉRO, 2004; LODY, 2006; MAGNANI, 1987; PRANDI, 1997; PRANDI, 2004; VIALLE, 2015).

Além disso, a chegada de clientes seja para consulta com o respectivo oráculo, ou simplesmente para adquirir algum produto ou material religioso é também um fator agregador à entrada de novos membros na comunidade de santo, conforme afirma o babalorixá ao indagado sobre a existência de antigos clientes que ingressaram para religião, nos afirmando que:

> Pai Mário de Oxum: Já aconteceu várias vezes e estão até hoje aqui. Ficam, se identificam, outros não. Mas nunca deixam assim é de ter uma ligação com a gente, aqui a acolá vem, ligam. As pessoas tem uma curiosidade muito grande com a nossa religião e muitas vêm buscar ajuda e acabam se iniciando, acabando descobrindo aqui o chamado do Orixá, a necessidade de se iniciar e se iniciam.

Compreendemos desse modo algumas questões atreladas a esse interessante recurso existente nos terreiros de Candomblé, os serviços mágicos religiosos, e da sua articulação entre a comunidade de santo e a os clientes da sociedade em geral, cumpre destacar outro ponto que de modo semelhante também faz parte do *comércio do santo* neste terreiro em particular: as consultas com os *guias de trabalho* da Umbanda.

Conforme observamos até aqui, o terreiro é composto por uma singular estrutura física e organizacional de integração de ritos e práticas do Candomblé e da Umbanda, com espaços internos destinados a cada liturgia e com uma loja para comercialização de produtos religiosos de ambas as religiões, como uma forma tanto de manutenção do espaço e da comunidade através dos serviços religiosos do Candomblé, quanto de atração a novos seguidores.

Contudo, o babalorixá também oferece em dias e horários específicos da semana, geralmente as terças e quintas-feiras à noite, consultas gratuitas com os *guias de trabalho* da Umbanda no espaço da *Aldeia de Caboclos* do terreiro. Desse modo, a Umbanda além de integrar a estrutura interna de práticas dessa comunidade, fornece elementos para obtenção de recursos financeiros, mas de forma diferente do Candomblé.

Não utilizando oráculos advinhatórios, os *guias* representam outra alternativa àqueles que preferem recursos diferenciados do que a religião dos *deuses africanos* oferece. Logo “Durante o transe ritual, os caboclos conversam com seus seguidores e amigos, oferecendo conselhos e fórmulas mágicas para o tratamento de todos os tipos de problemas”. (PRANDI, 1997, p. 11).

Cumpre ressaltar que os trabalhos de consulta com os *guias* não são cobrados, mas tão somente o que por eles é indicado a ser feito. Assim, a *Cabana Oxumaré* tem também a função de suprir a necessidade de materiais religiosos a serem utilizados nos *trabalhos* recomendados pelos *caboclos, pretos velhos,* e demais entidades. Desse modo o babalorixá interage entre os trabalhos religiosos do Jogo de Búzios e das consultas com seus *guias*. O Candomblé e a Umbanda firmam-se como pilares estruturantes deste território e de toda a comunidade que dele faz parte.

A dinâmica deste terreiro é desse modo articulada a partir de estratégias de integração de práticas e serviços religiosos, o que permite maior possibilidade de inserção de recursos e também de pessoas. Ambas as religiões coexistem cada qual a seu modo e funcionamento no terreiro. Seja ao nível de práticas coletivas ou voltadas à obtenção de recursos este espaço é territorializado a partir da apropriação, do uso simbólico, mas, sobretudo material.

Portando, realizadas as considerações pertinentes a essas singularidades no terreiro, voltamos à nossa discussão inicial do presente tópico, observando a compreensão de *Ibualama* sobre toda essa articulação entre uma e outra religião neste Ylê. Na sua fala demonstra as diferenças existentes e sintetiza a articulação de práticas existentes neste terreiro:

> Ibualama: Em algumas coisas muda muito. A Umbanda não tem Orixá, o Candomblé já tem. Mudam os toques, as liturgias, algumas coisas são diferentes. Mas lá no Pai Mário ele toca Candomblé e Umbanda. Tem dias específicos que é só Umbanda como no caso das festas do Caboco dele. Mas também no dia que toca pra Orixá também toca pra Caboclo. Mas é a parte do Caboclo dos ritos de Angola, então não faz parte da Umbanda. Faz parte do Candomblé de Caboclo. Então primeiro toca pra Orixá e no final as vezes também toca pra Caboco. Mas a Umbanda tem também os Cabocos, mas são os guias: o Caboclo Roxo, Cabocla Mariana, Caboclo Rompe Mato. Têm também os Pretos Velhos, os Marinheiros. Então tem os dias de toque pra Umbanda e pro Candomblé. Ele faz, mas é assim tudo de acordo com os ritos de cada religião. (Grifo nosso).

Embora tenha quatro anos de iniciado no Candomblé, o praticante demonstra conhecer bem a sua casa-de-santo, destacando uma questão interessante sobre os cultos de *Caboclo da Umbanda* e os cultos de *Caboclo do Candomblé* praticados no terreiro. De acordo como discutimos no capítulo anterior, existe diferenças entre a estrutura litúrgica dos *guias* da Umbanda e dos *Caboclos* cultuados no Candomblé. Quando ocorre a liturgia da Umbanda, não há a necessidade de utilização dos ritos

do Candomblé de Angola para o que os *guias* baixem e incorporem no babalorixá. Inclusive até o espaço é diferente. Os primeiros identificam-se com a *Aldeia*, os segundos com o *barracão.*

Quando afirma que no mesmo dia o babalorixá toca *pra caboco* e *Orixá* está fazendo referência ao *Caboclo de Angola*, pertencente ao panteão de inquices cultuados nos terreiros de nação Angola-Congo que ganharam espaço de culto em muitos terreiros de predominância dos *Orixás* iorubanos, sendo inclusive em não raras exceções cultuados em festividades de santos católicos.

Como exemplo desse paralelismo que ocorre não somente entre os *Caboclos* da Umbanda com os *Santos Católicos,* mas do mesmo modo com os *Caboclos* do Candomblé*,* é possível verificar na data de São Sebastião culto ao *Caboclo das Matas* associado ao *Inquice Mutalambô* da Nação Angola-Congo, dentre vários outros que também foram sincretizados com os santos (LODY, 2006).

Desse modo, em sua definição básica da diferença: *A Umbanda não tem Orixá, o Candomblé já tem,* sintetiza de modo semelhante à interpretação de seu pai-de-santo Mário de Oxum e de seu irmão-de-santo *Logun-Edé*. Assim cabe validar que “O Candomblé é uma religião que cultua os Orixás individualmente, com cada um tendo o seu, enquanto na Umbanda são os guias espirituais que tomam a frente dos seus médiuns, conduzindo-os passo a passo” (SARACENI, 2012, p. 185).

Embora existam as *várias umbandas* como aborda Magnani (1987), a vertente existente neste terreiro não integra os *Orixás* em sua linha de *entidades* cultuadas, sendo antes compreendida nos moldes da *velha* Umbanda, aquela pela qual o babalorixá iniciou sua trajetória religiosa e que preza pelo entrelaçamento espiritual dos antepassados que em vida terrena carregam marcas do sofrimento, da paciência, da sabedoria, do conhecimento das matas, das águas, do cotidiano a eles relacionado.

Na sequencia, observaremos agora a oralidade de uma Ekedi que há trinta anos acompanha o Pai Mário de Oxum na sua trajetória religiosa, sendo umas das primeiras pessoas a integrar a família de santo do babalorixá após inaugurar o terreiro com ritos do Candomblé.

5.3.4 Pra o santo é do santo. Caboco é só caboco...

Utilizaremos o pseudônimo de *Iyá Oloju*[95] aproveitando uma característica de seu cargo para designá-la. Filha de pai paraense e mãe amazonense afirma que nasceu no dia 06 de Julho do ano de 1950 em Manaus e migrou para cidade de Boa Vista com vinte e oito anos de idade por questões de dificuldade financeira. De família de princípios evangélicos de forma singular foi à única que não deu seguimento à trajetória religiosa Cristã, antes escolhendo o Candomblé enquanto modo de viver e professar sua fé.

Seu envolvimento com a religião dos Orixás ocorreu a partir de um convite de uma amiga filha-de-santo do Pai Mário de Oxum para uma festividade no terreiro. Após esse momento, sua frequência na comunidade tornou-se constante, ocasião em que foi convidada pelo babalorixá para fazer parte da mesma com o cargo de Ekedi. Ao aceitar a proposta, passou pelos rituais de iniciação do então primeiro terreiro de Candomblé que existia no período. Em sua oralidade expressa uma intensa familiaridade com sua comunidade de santo, destacando quando questionada sobre a temática em discussão que os *Caboclos e Santos-Orixás* representam as peculiaridades de culto de cada religião:

> Iyá Oloju: A Umbanda já é diferente. Eu ia, mas não frequentava. A Umbanda mais é caboco assim sabe [...] Eu não tenho essas coisas com Umbanda não. O *santo* tudo bem, os Orixás, os Exús. Quando tem festa de Umbanda é só Umbanda, não tem Orixá. Quando tem as festa pras Pombagira, pra os cabocos, é só pra eles, as festas. Pra o santo é só do santo. Caboco é só caboco. Não mistura não, ele não mistura essas coisas. Cada um é cada um. Ele tem a Cigana também, a Sara, que é um *Exú* que livra ele de tudo. O que vier pra ele ela segura. (Grifo nosso).

De modo muito semelhante sua explicação revela a intensa sintonia de compreensão em comum entre os demais praticantes do terreiro. Ao compreender as particularidades do Candomblé a partir dos *Orixás* que na sua fala ganha a expressão sincrética de *Santo* e da Umbanda a partir dos *Caboclos* percebemos a relação de aprendizado coletivo construído a partir da experiência e práticas no terreiro sob a liderança do Pai Mário de Oxum. Ainda em sua fala, explica muito brevemente sobre as *pombagiras* que integram a religiosidade do dirigente, o que

[95] É considerada a primeira Ekedi confirmada numa comunidade de Candomblé, colaborando na administração do terreiro nas liturgias dos Orixás (ASSAF, 2013).

demonstra também a compreensão de cada arquétipo de divindades e entidades que compõe essa geometria sobrenatural cultuada no terreiro.

Portanto, os respectivos praticantes que atualmente são membros ativos do terreiro integrando sua família de santo e participando das atividades nele realizadas, demonstram claramente compreensões em comum a cerca da mesma temática. A trajetória de cada um apresenta singularidades, histórias, memórias, forjadas na devoção a *caboclos, Orixás, santos, pombagiras.* A relação entre o material e o imaterial é construída no jogo de sentidos do Candomblé e da Umbanda, matérias prima da operacionalidade do terreiro e porque não da identidade de cada membro.

Contudo, analisaremos agora a oralidade de dois candomblecistas que embora tenha passado pelo processo de iniciação no *Ylê Axé Yapá Omim Ladê* não fazem mais parte do mesmo. O primeiro é o babalorixá Dofono de Oxum, dirigente do terreiro *Ilê Axé Yeye Olomir Olá – Casa de Oxum Senhora das Águas Profundas,* cuja localização do mesmo está inserida no mapeamento realizado.

5.3.5 A Umbanda não tem que incorporar com Exú, Pombagira. Isso é coisa de Candomblecista...

Conhecido por Pai Jô, o babalorixá é natural do estado do Maranhão, nascido no ano de 1971 e migrou para Roraima no ano de 1979. Tendo residido nos municípios de Mucajaí e Rorainópolis estabeleceu residência na cidade de Boa Vista no ano de 1995 e no ano de 1998 a convite de um amigo conheceu a *casa* do Pai Mário de Oxum. No mesmo ano de 1998 passou pela etapa de *abiã*, que conforme destacado no capítulo anterior geralmente corresponde ao período de um ano, no qual o então candidato à iniciação necessita passar de modo a descobrir suas aptidões para a religião e conhecer o básico sobre a organização e funcionamento do terreiro.

No ano de 1999 o então iniciante ingressa de fato para o Candomblé após passar por todos os rituais de iniciação. Contudo, no mesmo ano de sua iniciação por motivações adversas o então iniciado desvincula do terreiro e inicia uma nova trajetória em busca do crescimento espiritual no Candomblé. Após ter o acompanhamento com babalorixás de outros estados e receber o seu deká, inaugura o seu próprio Ilê com ritos da nação Ketu, a mesma em que foi iniciado.

Em seu terreiro celebra festividades dedicadas exclusivamente aos Orixás. Em Fevereiro dedicado a Exu, em Abril Ogum, em Maio Oxum e Xangô, em Junho a Oxóssi, em Agosto a vez de Obaluaiê. Desse modo não integra ritos da Umbanda assim como o Pai Mário de Oxum. Devido a sua rápida passagem pelo *Palácio de Oxum* e à sua trajetória de aprendizado e crescimento no Candomblé com outros babalorixás como destacado, apresenta em alguns aspectos uma compreensão diferenciada dos outros entrevistados sobre a mesma temática.

Ao ser indagado sobre as diferenças entre a Umbanda e o Candomblé, argumenta elencando algumas questões semelhantes às explicadas pelos outros entrevistados, contudo, discordando de outras, como podemos observar na transcrição da sua fala:

> Dofono de Oxum: A diferença é o seguinte: o Candomblé é uma religião afro, nós somos afrodescendentes, é uma religião que veio da África, ela não é brasileira, é da África. O Orixá verdadeiro é africano e todo o berço da religião dos Orixás é da África. O Candomblé é religião de Orixá. A Umbanda é brasileira, é uma seita brasileira. O brasileiro pegou a coisa do índio [...] O índio já incorporava, o pajé fazia a pajelança. Ai eles pegaram isso e fizeram a Umbanda, onde recebe os espíritos de negros africanos, de índios, de pessoas da água. Ai foi quando surgiu a Umbanda, onde o branco misturado com as coisas dos índios, pegaram a mediunidade do espírito e criou-se a Umbanda. Só que a Umbanda verdadeira, eles não incorporam com Exu, porque Exú é africano. A Umbanda não tem que incorporar com Exú, Pombagira, isso é coisa de Candomblecista. Maria Padilha não é Exú, Tranca Rua não é Exú, não!, Eles são Egunguns. São espíritos que viviam na terra e ainda estão na terra. Morreram mas quiseram voltar, então eles são Egunguns**.** O Orixá, eles não morreram, eles se encantaram. A Umbanda ela trabalha com Caboclo e Preto Velho. Umbanda cultua caboclos. Candomblé cultua Orixá. A parte da Umbanda é cura. A Umbanda trabalha com folha, trabalha com tabaco. Caboco trabalha com cana, com beiju. Se tu ver uma mesa de caboclo só tem fruta. Mas Maria Padilha, Tranca Rua, eles não são Exús! São Egunguns! Eu só vim ter Maria Padilha depois que eu fiz santo. Maria Padilha não pegou minha cabeça antes de eu fazer santo. A dona da minha cabeça é Oxum, foi a primeira que veio na minha cabeça foi Oxum. Mas Candomblé é Candomblé e Umbanda é Umbanda, não pode fazer essa mistura, mas tem muita gente que faz. (Grifo nosso).

A primeira questão elencada pelo babalorixá é semelhante à dos outros entrevistados. Contudo, observamos que ele enfatiza o Candomblé enquanto exclusivamente herança africana, mas consolidada enquanto afro-brasileira conforme discutimos no capítulo segundo. Em sua explicação demonstra alguns aspectos do processo de formação da Umbanda e destaca o ponto central de sua compreensão na qual explica que *Exu* enquanto *Orixá* do Candomblé, não deve ser

associado às entidades *Maria Padilha, Tranca Rua,* sendo estas classificadas como *espíritos* chamados de *Egunguns*.

Na tradição nagô, os espíritos dos antepassados são denominados de *egungun ou egun*, sendo que “Na África, existem sociedades secretas, compostas exclusivamente por homens, que cultuam os Egungun. No Brasil, esta sociedade existe apenas na ilha de Itaparica, organizada em [...] terreiros de Egun”. (LIGIÉRO, 2004, p.109).

Na compreensão do babalorixá a classificação dessas entidades enquanto categorias de *Exu* ocorre de forma errônea, sendo que *Maria Padilha, Tranca Rua* e todas as outras devem ser entendidas como *Egunguns,* ou seja, espíritos de pessoas que já morreram mas ainda atuam no plano terrestre. A classificação de *Exu* de acordo com o babalorixá está restrita unicamente ao panteão dos Orixás africanos, sendo este exclusivamente um Orixá.

Por outro lado, percebemos nas oralidades dos praticantes do terreiro do Pai Mário de Oxum, e em sua própria fala, que essas mesmas entidades, tais como *Maria Padilha*, *Maria Quitéria*, *Maria Mulambo, Cigana Sara* correspondem à *Pombagiras* e não Egunguns, ou seja, fazem parte das diversas expressões de *Exu* tanto feminino quanto masculino.

Identificamos assim um contraponto entre a compreensão do babalorixá e dos demais candomblecistas. Contudo, não pretendemos realizar uma intensa investigação de modo a delimitarmos a classificação dessas respectivas entidades, o que seria provavelmente impossível haja vista que as práticas religiosas realizadas em cada terreiro são reflexo direto do processo formativo religioso do babalorixá que o dirige. Assim, sendo estas entidades classificadas ou não enquanto categorias de *Exu* é uma questão particular de cada dirigente, importando, contudo atentar que “Sem dúvida, Exu terá sempre a carga atualizada da informação do grupo social em que atua e lega sua imagem mítica e de modelo”. (LODY, 2006, p. 116).

O conjunto litúrgico destas entidades está em constante atualização nas religiões afro-brasileiras e nos terreiros integram diferentes arranjos, níveis e classificações, não sendo limitadas em estruturas rígidas preceituais. Assim como existem *diversas* Umbandas também existem diferentes *Candomblés*.

Embora a religião dos Orixás e dos voduns carregue na sua estrutura de formação as bases de uma *herança* africana é possível atualmente vislumbrar em muitos terreiros a agregação de cultos de diferentes divindades que antes não

faziam parte do seu *modos operandi* mítico e litúrgico. A dinâmica interna dos terreiros é resultado da confluência de associações heterogêneas e de práticas gestadas em diferentes momentos da formação do Candomblé, ou melhor, dos Candomblés.

Diante do exposto, o autor Luis Nicolau Parés em sua ilustre obra "A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia", analisa profundamente a contribuição da nação jeje no processo de consolidação do Candomblé demonstrando sua dinâmica de homogeneização institucional atrelada a diferenciações étnicas com base na composição de uma diversidade discreta de elementos rituais praticados.

Nessa discussão, o autor mencionado expõe que:

> [...] o processo formativo do Candomblé não respondeu a uma simples réplica de uma ou outra tradição africana, mas existiu toda uma série de condicionantes socioculturais que obrigaram e estimularam uma "criatividade" que resultou em características institucionais propriamente brasileiras, além, ou lado, dos possíveis processos de continuidade. (PARÉS, 2007, p. 277).

Cumpre ressaltar que a multiplicidade de divindades cultuadas não era exclusividade dos *fons*[96], sendo também verificado entre os iorubás, da qual a nação Ketu é representativa. Destaca o autor ainda que a diferença entre as nações do Candomblé perpassa principalmente pelo *panteão* e entidades espirituais cultuadas.

Nesse sentido, retomando a questão levantada pelo babalorixá em sua fala, percebemos que as diferenciações tanto da classificação quanto das entidades cultuadas nos terreiros estão atreladas aos encontros e cruzamentos de diferentes práticas dos agentes envolvidos configurando singularidades e ao mesmo tempo complexas estruturas simbólicas que dão sentido à organização de práticas de cada terreiro.

Consoante ao exposto, se por um lado o Pai Mário de Oxum enfatiza: "*O meu caboclo é o Caboclo Roxo e a minha cabocla é a Mariana que são os meus pais de cabeça. E na parte de Exú é seu Tranca Rua, minha Pombagira Cigana, Pombagira Maria Padilha*". Por outro lado, o babalorixá Dofono de Oxum contrasta "*Mas Maria Padilha, Tranca Rua, eles não são Exús, são Egunguns. Eu só vim ter Maria Padilha depois que eu fiz santo. A dona da minha cabeça é Oxum, foi a primeira que veio na minha cabeça foi Oxum".*

---

[96] Também conhecidos por *daomeanos* – representativos da nação jeje.

Desse modo, cada fala é um exemplo perfeito do que acabamos de discutir onde cada babalorixá entende e integra a seu modo os ritos de entidades cultuadas nos seus territórios de culto. A ênfase que cada um expressa em relação às entidades é assim espelho do que é praticado no terreiro. A percepção de cada babalorixá sobre a arquitetura de ritos e práticas é também transmitida a todos os praticantes de modo que cada filho de santo é assim reflexo do contexto existente no terreiro ao qual está inserido.

Após analisarmos as particularidades da oralidade do babalorixá Dofono de Oxum, iremos observar de que forma outro praticante que também mesmo sendo iniciado pelo Pai Mário de Oxum, não permaneceu no seu terreiro, buscando de modo semelhante ao babalorixá Dofono de Oxum dar seguimento a sua espiritualidade em outro Ilê.

A dinâmica de mudança de terreiros por parte dos candomblecistas é um fator amplamente verificado, considerando que migram não somente de Ilê, mas de nação, de grupo, de modo a trafegar por outras experiências religiosas totalmente diferentes da casa de sua iniciação, encontrando formas de dar continuidade ao crescimento e formação religiosa aproveitando as amplas possibilidades de trânsito no interior da própria religião (PRANDI, 2004).

Neste caso, a saída dos praticantes acima citados não compreende um fator isolado no contexto das comunidades de santo dos terreiros, não obstante muitos são os fatores motivadores dessa questão. Por mais que o Candomblé seja uma religião iniciática, no qual cada membro torna-se protagonista de sua comunidade, tendo a ela uma ligação espiritual e *familiar* não é, contudo, impedido de buscar outro vínculo sócio religioso em outra comunidade de santo. Essa questão não é isolada somente ao contexto das religiões afro-brasileiras, sendo verificado em praticamente todos os grupos religiosos.

Desse modo, o praticante que iremos analisar a oralidade a seguir construiu sua trajetória na religiosidade do Candomblé em outro Ilê, que por ocasião o *Ilê Axé Yeye Olomir Olá*, tendo por *novo* pai-de-santo o babalorixá Dofono de Oxum, que neste caso pode ser considerado também seu *irmão de santo* mais velho, tendo em vista que foram iniciados no Candomblé pelo mesmo pai-de-santo. Temos aqui o encontro de duas trajetórias que se cruzaram no caminhar em busca do mesmo objetivo.

5.3.6 Então o Candomblé é bem africano e a Umbanda é mais brasileira.

Utilizaremos o pseudônimo de *Oxóssi*, Orixá em que o praticante foi iniciado, sendo como considerado conforme já explicamos, seu *Orixá de cabeça.* Nascido em 1979 no município de Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, migrou para Boa Vista no ano de 2003 motivado por questões econômicas. De família de tradição evangélica afirma que chegou ao Candomblé do mesmo modo que chegou à Umbanda, sua primeira religião em que encontrou satisfação pessoal, através de um convite, ainda na sua terra natal. Essa questão também foi verificada como em comum entre os demais entrevistados.

Ao migrar para a cidade de Boa Vista deu continuidade à sua espiritualidade na Umbanda através da influência de um *Caboclo* que durante uma sessão de consulta em um terreiro lhe desvendou grande parte dos acontecimentos que se dariam na sua vida. Permaneceu na Umbanda entre os anos de 1999 a 2001, ocasião em que juntamente com sua esposa passou a cultuar os *Caboclos* no espaço de sua própria residência.

Nesse período de culto particular aos *Caboclos* informa que tomou conhecimento do terreiro do Pai Mário de Oxum devido à necessidade de obter materiais religiosos na *Cabana Oxumaré* para fundar seu próprio terreiro de Umbanda juntamente com sua esposa. De modo semelhante à *Ibualama* esta respectiva loja de comercialização de produtos representou um elo ao seu ingresso no Candomblé.

Contudo, ao visitar a *Cabana Oxumaré* para adquirir produtos juntamente com sua esposa, esta decide consultar o oráculo advinhatório do Jogo de Búzios. Ao realizar essa consulta com o dirigente do terreiro recebe esta a informação da *cobrança do Orixá* para a iniciação ao Candomblé. Após a mesma passar por todos os rituais de iniciação, *Oxóssi* também decide ingressar na religião no mesmo ano da iniciação de sua esposa, em 2003.

Porém, após um ano de iniciado decide por questões particulares desvincular de sua comunidade de santo, assim como o babalorixá Dofono de Oxum. Após certo período de tempo toma conhecimento do terreiro que atualmente faz parte e continua sua trajetória na religião dos Orixás estando com quatorze anos de iniciado.

Ao dialogarmos com este praticante observamos que embora detenha uma trajetória inicial no terreiro em que realizou sua iniciação maior que Dofono de

Oxum, seu pai de santo atual, também demonstra uma compreensão semelhante ao que o mesmo apresentou anteriormente, como podemos analisar em sua oralidade:

> Oxóssi: O Candomblé ele é tipo um script, ele tem um caminho a ser seguido, não é avulso e de qualquer maneira. A Umbanda ela é mais assim, ela já é mais [...] Tem coisas que são avulsas. Tipo assim, se vamos fazer hoje um toque para o Candomblé tem um ritual a ser seguido. Não é simplesmente vamos fazer um toque pra Candomblé e colocar uma vela ali, vamos colocar um tambor aqui e bater e cantar, não! O Candomblé não é assim. O Candomblé é desde lá do portão até chegar a hora de tocar tem que fazer umas coisas. Temos que reverenciar o portão. Temos que fazer uma oferenda à Exú. Temos que fazer uma reverência à Ogum. A gente vai oferendar o dono da casa que é o Orixá que manda. Então até chegar nos atabaques pra tocar ai nós vamos tomar um banho de descarrego, um banho de ervas, então tem um ritual a ser seguido ali. Na Umbanda não, quando vai fazer um toque, ajeita os tambores, pega a vela, veste de branco e já vai fazendo aquilo ali. Pode até ter uns rituais, de oferenda pra Caboco, mas o Candomblé é muito mais complexo. O Candomblé é cheio de detalhes, alguns bem pequenos. Mas você tem que tá ali, tem que tá. Então o Candomblé é bem africano e a Umbanda é mais brasileira. Muitos terreiros de Candomblé cultuam a Umbanda dentro. Mas um é um e o outro é outro e de casas distintas. Até porque o ritual é distinto. Os fundamentos são distintos. Os segredos são distintos. São coisas distintas. Mas hoje tá bem misturado. Porque hoje não tem condições de um babalorixá ter um terreiro de Umbanda e do lado ter um terreiro de Candomblé, ou no mesmo quintal. (Grifo nosso).

Enfatiza também em sua oralidade a questão do Candomblé compreender uma religião *"cheia de detalhes"* o que a torna mais complexa que a Umbanda, que na sua compreensão *"[...] é mais assim".* Além desse fator, o *"Candomblé é bem africano e a Umbanda é mais brasileira".* A percepção de *Oxóssi* sobre as duas religiões por ele praticadas é semelhante à dos demais entrevistados que de modo em comum associam o Candomblé uma originalidade africana.

Contudo, não nega a possibilidade da prática das duas religiões num mesmo terreiro, diferentemente da afirmação de seu pai-de-santo atual, Dofono de Oxum, ao pronunciar que *"Candomblé é Candomblé e Umbanda é Umbanda, não pode fazer essa mistura, mas tem muita gente que faz".* Identificamos assim diferenças e semelhanças, onde cada qual carrega consigo as particularidades de suas trajetórias.

Compreender de que forma os praticantes integram as diferenças entre uma e outra religião é perceber aspectos do aprendizado que obtiveram ao longo de suas trajetórias. O conhecimento que expressam é produto de experiências construídas a

partir de estratégias estabelecidas desde o ingresso na religião. Antes de analisarmos a partir da memória e história de cada praticante de que forma eles integram o aprendizado no terreiro, cumpre discutir brevemente sobre o processo de iniciação no Candomblé enquanto uma importante etapa do aprendizado.

5.4 PROCESSO DE INICIAÇÃO: ETAPA FUNDAMENTAL DO APRENDIZADO

Conforme já discutimos, o Candomblé constitui uma religião iniciática cujo ingresso necessita do cumprimento de etapas necessárias ao preparo do corpo e do espírito do noviço para que os *deuses africanos* possam então nele *cavalgar* no momento esperado do *transe* e também serem por ele servidos ao longo de sua existência terrena.

Desse modo, ingressar no Candomblé não é uma tarefa simples. É necessário um verdadeiro *sacrifício* para ser do *santo*. Assim, trataremos aqui da iniciação no Candomblé de Ketu, tendo em vista que existem diferenciações desse ritual em outras nações e pelo fato do terreiro do Pai Mário de Oxum seguir as tradições desse modelo de nação.

A primeira etapa que antecede todas as outras é descobrir o Orixá regente e o *adjuntó* do futuro filho-de-santo através do jogo de búzios pelo babalorixá ou ialorixá. Nesse momento, é alertado ao candidato à iniciação sobre todos os seus futuros compromissos com a comunidade de santo e com a vida religiosa em si, o que compreende uma verdadeira vocação, pois pertencer ao candomblé é estar em constantes estágios de provas, não somente na iniciação, mas por toda a vida (LODY, 1987; PRANDI, 1997).

A iniciação compreende o fator de coesão entre individuo e a comunidade de santo, pois de igual modo todos os membros passam pelo mesmo processo de iniciação e ser iniciado é viver a experiência vivida por todos ao passo que "... todos os que se submeteram aos rituais sabem o quanto é necessário de vontade e de crença para conseguir penetrar na nova vida, a vida do axé". (LODY, 1987, p. 27). No mesmo sentido, "Não se pode ser *do santo,* fazer parte da religião, sem passar pela investidura ministerial. A forma de se estabelecer este pacto é iniciática, esotérica [...]". (PRANDI, 1991, p. 162).

Após o conhecimento dos Orixás que passarão a reger a sua vida, o novo membro deverá passar pelo estágio de pré-iniciado no qual é chamado por *Abiã,*

conforme já destacamos no capítulo anterior. O termo *abiyán* no idioma iorubá pode ser entendido como "...nascer para um novo caminho (*abi* = aquele que nasce; *iyán* ou *na* [contração de "onã"] = caminho novo". (ASSEF, 2013, p. 67).

O tempo que o noviço passará como *abiã* é fundamental antes de sua iniciação, sendo que é durante esse período que conhecerá a sua futura nova família, aprenderá os preceitos básicos da religião e da organização da casa, construirá relacionamentos interpessoais a partir da dinâmica social interna da comunidade de santo, fundamental para a troca de conhecimentos e bens simbólicos, e de modo sintético é o momento "[...] onde o indivíduo adquire conhecimento na prática, na imersão no mundo real do terreiro que compreende pessoas, objetos, hierarquias, ritos." (COSTA, 2017, p. 45).

De fato, tudo se torna novo, inclusive seu nome e seus hábitos também mudam. A mudança é a primeira condição para se tornar um filho-de-santo e a manutenção dessa postura é consequência que deverá levar para toda sua vida cotidiana, no ambiente de casa, de trabalho, de lazer, sendo um "compromisso permanente com os seus deuses tutelares, mantendo-se dependente até a sua morte do sistema de poder do terreiro do qual é membro". (LODY, 1987, p. 28).

Ser *abiã* é ocupar o menor grau hierárquico existente numa família-de-santo, sendo submisso a tudo e a todos, devendo estar atento a cada detalhe, observando, ouvindo, fazendo mesmo sem saber, cumprindo tarefas, horários, ordens. É o período de decisão, de paciência, de persistência, de provações. Servir aos *deuses africanos* é antes de tudo servir a todos, privando-se de si mesmo.

Sobre sua experiência como *Abiã* no terreiro do Pai Mario de Oxum, o babalorixá Dofono de Oxum nos relata:

> Dofono de Oxum: Quando a gente chega na roça a gente não tem Bori. A gente não tem nada. Nos somos chamados de *Abiã*. Aquela pessoa que tá na roça, vendo se ele quer aquilo, se ele vai se adaptar aquilo. Tem pessoas que passam mais anos. Ai eu passei lá um ano, aprendendo, observando tudo antes de me recolher no roncó e passar pela iniciação. Qual era minha função? Qual é a função do Abiã? É impar chão, limpar banheiro, lavar barracão, fazer comida, essas coisas assim, sem depender do Orixá. E cabe a você ver e aprender. Mas o aprendizado é esse! Conhecer a casa. Como que a casa funciona. O Abiã tem esse papel. O aprendizado [...] Você vai começar a aprender quando você for feito, por que tem limites. O Abiã é como se numa escola ele estudasse na creche, tem o primeiro ano, vai aprendendo as coisas básicas (Grifo nosso).

Constitui desse modo o primeiro período do aprendizado no terreiro antes da iniciação. O *abiã* é de extrema importância para a garantia da continuidade da

comunidade de santo, visto que ele futuramente integrará os cargos fundamentais da estrutura hierárquica da casa garantido assim a permanente existência do axé da sua tradição.

A pedagogia de iniciação no Candomblé perpassa por diversos níveis, sendo este período pré-iniciático de grande relevância antes da sua *feitura no santo*. Nesse estágio o *abiã* recebe suas primeiras insígnias formadas pelos chamados *fios de contas* que deve seguir parâmetros associativos aos seus Orixás.

Os *fios de contas*[97] comportam uma vasta categoria simbólica que visa interligar ao sagrado num texto visual de cores, formas e qualidades, sendo "[...] um emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e santo. É um objeto cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro." (LODY, 2006, p. 275).

Esses objetos usados não somente pelo *abiã,* mas por todos os praticantes funcionam como uma espécie de identificação com o sagrado informando ainda simbolicamente a pertença à nação, ao terreiro e as funções sociais desenvolvidas na comunidade de santo. Devem acompanhar o praticante durante toda a sua vida e em todas as ocasiões.

Os *fios de contas* ou *contas* passam ainda por um ritual de *lavagem* conhecido como *lavar as contas* por meio de banhos de ervas específicas e de sangue de animais sacrificados de modo estabelecer "[...] o primeiro compromisso moral com o terreiro e sua comunidade...um elo ético introdutório da futura feitura – recolhimento, depilação, série de longos e complexos rituais [...]". (LODY, 2006, p. 277).

Posteriormente o *abiã* passa pelo ritual do *bori*, pois como discutido anteriormente, a *cabeça* é a parte fundamental do corpo, o local por excelência de interconexão com o sagrado, necessitando, portanto, ser *alimentada, equilibrada*, para que estando fortalecida receba um dia o seu *deus pessoal*. O ritual do *bori* é uma etapa que estabelece de modo efetivo o vínculo do *abiã* com a comunidade do terreiro. Sobre essa conexão que o ritual do *bori* estabelece entre o noviço e a comunidade de santo, o babalorixá *Logun-Edé* nos relata:

---

[97] São produzidos nas cores vinculadas aos Orixás regentes dos praticantes, compreendendo "[...] arrematados de moedas, miniaturas de pilões e pombas do Divino feito de prata ou alpaca, ou ainda fios de miçangas nas cores peculiares dos deuses [...] Existem ainda fios de corais, correntões de ouro, prata, alpaca e cobre, portando crucifixos, dentes encostoados, figas, patuás em saquinhos de couro e tecido [...]" (LODY, 1987, p. 69).

> Logun-Edé: O primeiro processo da iniciação é um processo chamado Bori, que é um trabalho que é feito na cabeça das pessoas, enfim. Eu fiz esse primeiro processo e a partir dai eu já era membro da casa e isso foi em 2007. E no ano seguinte eu fiz a minha iniciação que a gente chama de *raspar santo* (Grifo nosso).

Outros rituais integram dessa forma os ritos primários da iniciação, assim como os *banhos de abô* para purificação do corpo, com ervas sagradas e maceradas, sangue de animais sacrificados e água, em que acreditam estar presente o *axé* dos Orixás, sendo ainda bebido pelo *abiã* como prova de sua obediência. Esses processos antecedem o ingresso do noviço ao *roncó,* onde ficará isolado do mundo exterior durante vinte e um dias.

Para tanto, o *abiã* necessitará obter recursos financeiros suficientes para custear gastos com os animais a serem oferendados nos sacrifícios, com as indumentárias cerimoniais, utensílios e todos os adornos rituais, além de suas despesas pessoais, da família de santo que dedicará tempo exclusivo à sua iniciação, das comidas de santo e de uma série de outros materiais. Esse é representa o lado *caro* da iniciação, tudo é pago, até para o *santo*.

Durante esses vinte e um dias de reclusão no *roncó* o *abiã* passará por vários processos ritualísticos, de purificação, de adaptação e principalmente, de aprendizado. Cada ação dentro do *roncó* tem uma finalidade, cada rito é guiado por um objetivo e tudo deverá ser observado, praticado e aprendido. A liberdade é restringida, cada passo do noviço é guiado e tudo na iniciação tem a sua hora, seja para comer, dormir, banhar. Deve aprender a coreografia e as músicas próprias de cada Orixá, as *rezas*, as saudações e os *fundamentos*[98]*.* Os vinte e um dias em que passará isolado do mundo, dentro de um quarto, deitado em folhas ou numa esteireira de palha, sem contato com pessoas externas, representa um período de renascimento espiritual[99] para a nova religião (PRANDI, 1991; 1997; COSTA, 2017).

A reclusão no *roncó* é uma etapa fundamental para o aprendizado do noviço no qual deverá demonstrar esforço e dedicação para tudo o que lhe for explicado e revelado, visto que futuramente, dependendo de sua permanência na casa, poderá tornar-se um babalorixá e usufruir dos primeiros conhecimentos obtidos no *roncó*

---

[98] Compõem os segredos, mistérios, preceitos que integram o conjunto formativo dessa religião. Muitos dos *fundamentos* são totalmente restritos aos babalorixás (PRANDI, 1991).

[99] A iniciação é assim entendida como uma morte e uma ressurreição simbólicas que marca profundamente a ruptura com o passado do iniciado, devendo este ser guiado pela nova vida dedicada à sua divindade (VERGER, 2012).

para então iniciar novos filhos de santo e dar prosseguimento ao Candomblé de sua nação, como no caso do Pai Mário de Oxum que nos relata a importante fase do recolhimento no *roncó* para o aprendizado, conforme destaca:

> Pai Mário de Oxum: Durante o processo que eu me recolhi pra fazer o Orixá eu já comecei a aprender porque a mãe-de-santo ia lá me ensinar, me explicar as coisas. Eu aprendi a macerar ervas, aprendi as rezas de quarto de roncó, rezas de barracão que eu não sabia nada. Ai fui aprender como era o Xirê, a sequência dos Orixás, desde Bara-bô que é Exú, a Oxalá, que é o ultimo dos Orixás que a gente reza. E aprendi, fui aprender tudo isso com ela. Ai ela me deu apostila de rezas, rezas de banho, de roncó, do meu Orixá. Rezas pra quando tivesse precisando de alguma coisa, enfim, todas essas coisas eu aprendi desde a minha iniciação. E ai fui só me desenvolvendo depois na prática, com o passar do tempo (Grifo nosso).

Conforme observamos em sua oralidade, o aprendizado do babalorixá durante o processo de iniciação foi fundamental visto que sua prática do Candomblé atualmente é resultado da fase iniciática agregada à prática cotidiana em seu terreiro. Além do aprendizado oral que recebeu de sua mãe-de-santo, relata a mesma disponibilizou uma *apostila* contendo os conhecimentos necessários à sua trajetória individual.

A transmissão do conhecimento por meio da tradição oral necessita de observação para ser captado e prática para ser apreendido, conforme discutiremos com melhor propriedade no tópico seguinte. Devido ao amplo conjunto de rezas e demais fundamentos e ao pouco tempo que passou na casa de sua mãe-de-santo, o recurso escrito permitiu o acesso constante a tais *conhecimentos-segredos*, ao passo que a memória nem sempre *guarda* aquilo que é *preciso* lembrar, visto que é seletiva e alocada em seus *lugares*, detendo "[...] o repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar". (NORA, 1993, p. 15).

O processo educativo do Candomblé segue assim as etapas estruturantes da formação do noviço na religião, onde a clausura do *roncó* é um rito obrigatório que se multiplica em vários outros e lança as bases do aprendizado no terreiro. Nessa discussão "O processo de transformação vivenciado pela Iaô[100] e os múltiplos saberes apreendidos nesse processo configuram o rito de iniciação como uma

[100] Originalmente designa *filha-de-santo – yawo – iaôs* (LIGIÉRO, 2004). Contudo, na linguagem ritual passou a designar tanto filha como filho-de-santo (PRANDI, 1997). De modo semelhante à função do *abiã,* o *iaô* também deverá integrar a base de trabalho para a organização do terreiro, devendo ajudar nas funções de limpeza, decoração, e outras, devendo obedecer as autoridades da família-de-santo, não podendo em nada opinar ou decidir por conta própria (SIMÕES, 2006).

experiência pedagógica formal do que se considera uma pedagogia afro-brasileira". (COSTA, 2017, p. 43).

No período final da reclusão, o babalorixá ou ialorixá fabricará uma representação do Orixá do novo filho-de-santo, o chamado assentamento ou *ibá-Orixá*, já mencionado no capítulo anterior, no qual este deverá ser lavado com o amassi, uma mistura de folhas sagradas e água e futuramente alimentado com o sangue de animais e comidas, tendo desse modo vida. É ainda, nessa etapa de finalização da iniciação que ocorre um importante rito, a raspagem e pintura da cabeça, sendo realizados sacrifícios para nutrir a cabeça do iniciante de modo que possa receber o seu *Orixá*.

Esse ritual de *raspagem da cabeça* é um momento de extremo significado durante a iniciação, tendo em vista que representa a etapa principal da *feitura no santo*, ou seja, da preparação para que o *deus pessoal* do iniciado possa se fazer presente no momento público da iniciação. Esse ritual é reservado aos iniciados, sendo o conhecimento do mesmo um segredo.

A iniciação ainda segue as etapas da saída do *roncó* do então iniciado, já designado por *Iaô,* numa festa pública chamada *saída de* Iaô, em que o novo filho-de-santo e seu Orixá é apresentado a todos gritando seu nome e dançando bem vestido e paramentado ao som dos atabaques no barracão do terreiro. É o momento da consubstanciação de um longo processo ritualístico de sacrifício, dedicação e persistência do iniciado para servir ao seu *deus*. Sobre essa fase o babalorixá Dofono de Oxum nos relata explicando outras etapas após a iniciação:

> Dofono de Oxum: Ai depois que completa os vinte e um dias, é feito a festa de Candomblé, ele é apresentado. O Orixá apresenta o Ilá dele e depois ele fica três meses de quelê e depois tem que fazer uma festa pra tirar o quelê. E ai ele passa depois disso um ano durante todas as sextas-feiras usando branco. Todas as sextas-feiras ele não come carne vermelha. É um processo de um ano. Enquanto ele não der o Bori dele de um ano ele não pode. Tem casos que o Orixá proíbe de muita coisa. É um ano sem beber cachaça. Se ele for casado só depois dos três meses que pode ter relação. Se for solteiro tem caso que chega a um ano. Ai depois de um ano ele já faz comida de santo e pode ficar na roça. E ai com dois anos ele não toma obrigação e vai com três anos ele toma a obrigação e já pode usar uma roupa diferente, calçar uma sandália diferente, mas antes não pode (Grifo nosso).

Conforme expõe o babalorixá, após o momento público da iniciação, o iaô deverá cumprir uma série de outras etapas, nas quais "[...] portará como símbolo

público da sua sujeição, o *quelê* e o *xaorô*[101], isso por aproximadamente três meses, até uma nova obrigação [...] que recebe o nome de *quebra de quelê*". (LODY, 1987, p. 31). Complementando, "Um filho-de-santo não pode, num dado período e às vezes pela vida toda, comer certas comidas, ir a certos lugares, usar certas cores de roupas, e [...] abster-se de práticas sexuais [...] em período de obrigação". (PRANDI, 1991, p. 157).

Percebemos assim, que mesmo após a iniciação, o filho-de-santo conviverá com o tabu, sempre resguardado de fazer algo, privado de prazeres, de vontades e respeitando regras pessoais em prol da espiritualidade dos Orixás. Nesse sentido, o praticante *Oxóssi* nos relata que:

> Oxóssi: Candomblé tem regra até pra entrar e depois que você é iniciado você tem que cumprir regra. Você chega, toma seu banho, se veste de branco, coloca os fios de contas no pescoço, toma a benção do seu pai, de todos os mais velhos e quando você terminar de tomar a benção de todos os mais velhos ai que você vai trabalhar. Ai que vai fazer alguma coisa, uma função, porque você só aprende fazendo (Grifo nosso).

Desse modo, atrelado ao cumprimento das regras e restrições está o aprendizado, diretamente envolvido em todas as práticas que o então iniciado deverá rotineiramente executar visto que *"você só aprende fazendo"* torna-se o recurso *pedagógico* fundamental do aprendizado no terreiro. Ainda sobre as fases de iniciação, cabe destacar a *quebra de quelê*[102] após três meses de iniciação constitui mais uma etapa cumprida pelo Iaô que deverá reconfirmar sua *feitura no santo* após um ano, seguido do terceiro, quinto, sétimo, décimo quarto e vigésimo primeiro ano de iniciado, onde cumprirá todas as etapas de crescimento hierárquico e aprendizado na religião.

O babalorixá *Logun-Edé* ao indagado sobre o processo de iniciação nos relata explicando a importância do mesmo bem como a necessidade de cada etapa a ser cumprida:

> Logun-Edé: Mas dentro do Candomblé você precisa passar por rituais e são esses rituais que você passa que lhe gradua. Então na nossa nação e na nossa casa, por exemplo, que popularmente a gente chama de obrigações, primeiro você se inicia e da data da iniciação você vai passar um ano e ai você dar a primeira obrigação. Você vai passar por um outro ritual e ai

[101] Guizos colocados nos tornozelos do iniciado para que sua *mãe criadeira* saiba de cada passo seu no terreiro (PRANDI, 1991).
[102] O quelê é uma espécie de gargantilha confeccionada com *contas* e outros materiais associados ao Orixá do iniciado (LODY, 1987).

> esses rituais são sequenciais. Você faz com um ano de santo feito, depois com três anos de santo feito, depois de sete anos de santo feito e esses sete anos é que gradua a pessoa como babalorixá. Logo depois de sete, se da à obrigação de quatorze anos de santo e a de vinte e um anos de santo feito. Depois da de vinte e um já não se dá mais obrigações. É o que a gente chama de *entrar e sair pela porta*. Então ao todo chegam ser cinco obrigações no seu período litúrgico, de aprendizado. E cada vez que você se gradua, seguindo essas obrigações, você consegue ter certos [...] digamos que privilégios dentro da nação, dentro do meio do Candomblé (Grifo nosso).

Cada etapa da iniciação é uma fase do aprendizado e sendo assim deve ser vivida com intensidade pelo praticante, pois a sua *feitura no santo* abrirá o caminho para que cresça na hierarquia do terreiro e obtenha progressivamente maior grau de senioridade e respeito. Esse aspecto também é destacado por Logun-Edé ao falar sobre a importância do período de *Iaô* para a trajetória do aprendizado na religião:

> Logun-Edé: Você jamais poderá ser um bom babalorixá se você não tiver sido um bom Iaô, um bom filho de santo. Por que o que você precisa pra ser um bom babalorixá? Você precisa aprender aquilo no seu período de Iaô, no seu período de filho de santo que é o período que leva o mínimo sete anos, isso no mínimo. Então esse período de transição você não consegue pular, você tem que viver ele, você precisa viver ele porque isso vai ser muito importante pra sua vida de pai de santo, pra sua vida de babalorixá. Quando você chegar posteriormente depois dos seus sete anos é aonde você realmente vai precisar daquela base que você deveria ter tido quando Iaô, quando iniciado (Grifo nosso).

A iniciação é desse modo uma porta de entrada a um universo místico de saberes, cujo aprendizado perpassa principalmente pela observação e pela prática individual. A explicação de Logun-Edé demonstra perfeitamente essa questão da necessidade do cumprimento das etapas e do esforço pessoal de cada filho-de-santo no decorrer de sua trajetória religiosa. Importante atentar que sendo filho-de-santo e babalorixá oriundo do Ylê Axé Yapá Omim Ladê, Logun-Edé ao abordar sobre essa temática de modo implícito também transparece o aprendizado que recebeu do Pai Mário de Oxum.

Nessa discussão, cumpre entender de que forma o processo de iniciação é materializado pelo Pai Mário no seu *Palácio de Oxum.* Em sua explicação enfatiza com propriedade a importância do seguimento das tradições da nação Ketu conforme podemos observar em sua fala:

> Pai Mário de Oxum: Eu sigo a tradição da nação Ketu. Os noventa dias de quelê. Durante os dias o Iaô dorme no chão, não pode tá comendo com colher, anda descalço, eu cumpro o ritual todinho do Ketu. Hoje em dia

> certas pessoas estão fazendo santo, tirando quelê com 16 dias, isso não existe não. Na minha casa quem quiser fazer santo vai fazer como é pra fazer. Aqui é assim, se você quer ir pra lá vá. Mas se quiser fazer aqui em casa é assim. O Candomblé ele não muda, a gente coloca muita coisa, roupagem, mas o Candomblé mesmo ele não muda. Essa modernidade que tá existindo hoje do Iaô passar sete dias, nove dias, doze dias de quelê isso não existe não. Existe uma obrigação de 14 anos pra passar 10 dias de quelê ai sim. Mas pra fazer santo são vinte e um dias dentro do roncó e noventa dias fora de quelê, por que é assim que é o ritual (Grifo nosso).

De acordo com sua explicação, o processo de iniciação deve ser rigorosamente cumprido quando um candidato à iniciação decide no seu Ilê *fazer o santo*. Conforme destacamos, existem variações desse ritual de acordo com a tradição seguida, sendo que cada particularidade reforça a identidade da nação e dos seus *deuses* tutelares. No qual "[...] muitos terreiros mantêm precisamente etapas, procedimentos do artesanato gastronômico, incluindo-se instrumentos e tecnologias que expressam relações assentadas nos ideais de memória e identidade étnica". (LODY, 2006, p. 104).

Nesse contexto, dar seguimento à tradição da nação do terreiro é um modo de firmar a coesão da família-de-santo em torno de referenciais sócio religiosos construídos com base num sistema representacional em comum e de garantir a sua continuidade quando do falecimento do babalorixá dirigente. Nessa perspectiva, novamente recorremos à oralidade de Logun-Edé, que nos explica justamente sobre continuidade da tradição da casa em que o praticante foi iniciado ao relatar:

> Logun-Edé: Depois dos sete anos, quando se torna babalorixá, alguns filhos-de-santo acabam tendo casa e ai já passam a ter filhos-de-santo e a família vai aumentando. É como se fosse um casamento né. O filho cresce, casa e vai se embora e ai monta uma outra família e aquela família já é acoplada à família matriz e assim vai seguindo. Então bem em breve eu quero abrir minha casa, ter meus filhos-de-santo, dá continuidade ao legado que aprendi. E esperamos que um dia bem longo ainda o Pai Mário vai se tornar uma história [...] E o que vai ficar somos nós, o legado, a continuação daquilo que um dia ele começou! Então pra que isso aconteça pra que isso seja concretizado, filhos-de-santo precisam ter casas, precisam seguir sua vida como babalorixá e fazer filhos-de-santo e praticar aquilo que aprendeu. Porque você aprende a particularidade da casa que você *nasce* e normalmente você acaba praticando aquela particularidade, aquela maneira de se cultuar o Orixá que você leva consigo. Bem que algumas coisas cada um tem uma maneira diferente de cultuar, mas quando você leva aquele princípio, pouquíssimas coisas mudam. O importante é você ter aquela raiz que nós chamamos de raiz de axé. Então quando você vai pra outra comunidade de Candomblé, por exemplo, ou outro lugar, as pessoas vão lhe perguntar: "De que axé você é?" E você vai dizer: "Eu sou do axé fulano de tal". Então aquela é a sua raiz, aquele é o seu princípio. Então a figura que você leva é o pai-de-santo que lhe raspou. Da mesma forma que o pai-de-santo leva a figura do pai-de-santo que raspou ele e assim vai. É uma linhagem, é o que a gente chama de árvore genealógica do axé (Grifo nosso).

Quando da permanência do praticante ao terreiro em que foi iniciado e da obtenção do título de babalorixá, os estágios de evolução hierárquica atuam como mecanismos de extensão de poder e transmissão de conhecimento garantindo a continuidade do *axé raiz* e multiplicando a família-de-santo desse *axé* através de uma nova linhagem que embora esteja diretamente atrelada à sua origem, não está isenta de mudanças, adaptações, pelo fato de que "Nada é definitivo no Candomblé. Nem poderia ser, sendo cada casa uma casa independente, autônoma, mesmo em relação à sua linhagem". (PRANDI, 1991, p. 166).

No mesmo sentido, o Pai Mário de Oxum, explica sobre a necessidade da constante presença no terreiro e do cumprimento das *obrigações* como etapas primordiais ao aprendizado, tanto para seu crescimento hierárquico na religião, quanto para o futuro prosseguimento da tradição em que foi iniciado, o que segundo ele caracteriza um *bom filho de santo* e lança as bases para um *bom pai-de-santo* conforme segue o relato:

> Pai Mário de Oxum: E o bom filho de santo ele tem que seguir a ordem do barracão onde ele tá. Desde as rezas, os fundamentos da casa, as leis e tudo o que ele aprendeu desde a sua iniciação. Porque é o que ele vai carregar durante toda a vida é o aprendizado. Em qualquer lugar, e isso é preciso. Ele tem que seguir o que ele aprendeu, por que não tem como fazer outra coisa. Porque isso tudo são fundamentos também. A casa que ele segue tem lei, tem preceitos, tem ordens. Aqui não é somente um barracão de festas pra vir dançar quando tiver vontade. Ele precisa ta aqui como todo mundo, fazendo as coisas, aprendendo, observando, dando as obrigações e conseguindo subir cada vez mais. Então ele tem que se dedicar. Tem que vir no barracão mais vezes, conversar muito com seu babalorixá ou sua Ialorixá. Por que é assim que a gente aprende, colocando em prática, olhando o que o nosso pai faz. Agora é tem certas coisas que o filho-de-santo só vai poder ver, fazer conforme o tempo dele de santo. Um Iaô ele não pode raspar ninguém. Ele tem que pagar as obrigações dele até seus sete anos, até quando ele se tornar um pai-de-santo. Durante esse tempo todinho ele tem que aprender. É rezas de Ebó, o Xirê, ele não quer ser pai-de-santo? Então tem que aprender (Grifo nosso).

Diante do exposto, o processo de iniciação é um complexo ritual de indiscutível importância para o aprendizado. É necessário esforço, persistência, determinação, *sacrifício* e fé. Atrelado ao sobrenatural está o material, caminhando lado a lado na sincronia litúrgica da vida no terreiro, mas de forma muito bem distinta. Desde *raspar o santo* a receber o *decá* existe uma longa trajetória a ser seguida, mas que sem iniciação nenhuma outra etapa seria possível. Aliás,

representa uma própria característica da religião dos Orixás, ser uma religião *iniciática*.

No caso dos praticantes que decidem se desvincular do terreiro de sua iniciação e construir outras trajetórias, conforme já abordado, essa primeira etapa de ingresso na religião continuará representando para os mesmos o elo de eterno vínculo à religião dos Orixás. A iniciação será sempre lembrada por cada praticante como a fase que permitiu o *cavalo* ser *montado* pelo seu *deus pessoal*.

A iniciação também terá sempre a marca da ruptura para qualquer candomblecista. Representará a sua *morte* e ao mesmo tempo a sua *ressurreição,* e a experiência material da existência será vista como distinta da existência sobrenatural dos deuses. *Deuses* serão sempre *deuses* e sua forma de se comportar no grande espetáculo propiciado pela iniciação è e sempre será inconfundível (BIRMAM, 1991; PRANDI, 2003).

Contudo, o *modus operandi* do aprendizado não se restringe somente às etapas da iniciação, mas se expande por toda a vida do iniciado, mesmo quando o mesmo atinge o cargo de babalorixá. O objetivo de aprender deve ser constantemente buscado por cada praticante não somente pelo cargo que ocupa no terreiro, mas também pela “[...] constante procura do melhor equilíbrio possível entre aquilo que ele é e tem e aquilo que ele gostaria de ser e ter”. (PRANDI, 1997, p. 19).

Cada rito, cada prática, cada preceito, detém significados específicos e precisam ser aprendidos, repetidos e repassados. A compreensão do aprendizado no Candomblé pode ser buscada não somente através da associação de teorias educacionais e pedagógicas atreladas ao contexto da transmissão e integração dos conhecimentos, mas pode perfeitamente, ser entendida a partir dos próprios recursos oriundos da riqueza mística e mitológica dos Orixás e do contexto de cada terreiro enquanto unidade autônoma. Entender com se aprende no Candomblé a partir da sua própria dimensão prática é o nosso foco de analise a seguir.

5.5 “É ASSIM SE APRENDE NO SANTO” A DIMENSÃO PRÁTICA DO APRENDIZADO A PARTIR DE EXU.

Ao abordarmos neste capítulo sobre a operacionalidade do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê a partir da coexistência do Candomblé e da Umbanda na sua estrutura litúrgica e fundacional, demonstrando de que forma os praticantes integram

as duas religiões e assimilam suas particularidades, percebemos que o Candomblé em alguns momentos parece existir em segundo plano nessa trama de práticas do *Palácio de Oxum.*

Contudo, constitui a religião que além intitular o terreiro, representa o sentido maior de sua existência, pois à busca do Orixá, constituiu um fator decisivo e de mudanças na trajetória do dirigente que se tornou *Pai*, Pai-de-Santo. Embora os *Caboclos* também detenham espaço para dividir com os Orixás a sua presença no terreiro, são os últimos que compõe a complexidade ritualística de maior peso. Aos que decidem participar da família-de-santo deste Ylê, precisam passar por todos os rituais de iniciação, mas não da Umbanda, e sim do Candomblé.

A iniciação conforme analisamos compreende um processo fundamental para que cada praticante possa experienciar o momento de ser tomado pelo seu *deus pessoal* e que primeiro garante sua inserção numa *família* que passará a compor seu referencial social e religioso, a sua rede de relacionamentos, inserida num enquadramento social mais amplo, *o povo do santo*. Ainda, enfatizamos que de *abiã* à *iaô* e de *Iaô* à babalorixá existem trajetórias de aprendizado a serem seguidas, com o cumprimento de etapas, obrigações, restrições, esforço.

Logo, importa discutirmos, de modo a sintetizar nossas pretensões, sobre a dimensão prática do aprendizado no Candomblé a partir de um interessante referencial existente em sua própria carga mitológica. Entender de que forma os praticantes integram o aprendizado no terreiro é uma tarefa certamente repleta de possibilidades.

Contudo, buscaremos atrelar um caminho que vai de encontro às trajetórias de aprendizado dos praticantes, desse modo, *encruzilhadas,* que refletem aprendizados baseados em um modelo de conhecimento e formação singular advindo não de uma teoria educacional específica, mas de uma *divindade* de importância fundamental para a existência de qualquer liturgia que profere aprendizado no terreiro, Exu.

Conforme já discutido, Exu é o Orixá de importância primeira nos rituais do Candomblé. Sua função de comunicação entre o *ayé* e o *orum* é a condição para que existam os outros Orixás no terreiro durante o *Xirê*, aliás, sem ele, não seria possível o iniciado experienciar o momento de posse do seu *deus*.

Exu precisa ser primeiramente despachado, conduzido ao mundo dos Orixás para avisar a todos que no terreiro, os *filhos* os aguardam para *dançar*. Deve ser

alimentado, venerado, antes de todos, senhor dos caminhos, das encruzilhadas, dos encontros, do movimento.

Dentre todos os Orixás, Exu tem a peculiaridade da informação, do conhecimento, da comunicação. Sua necessidade é vital e sua altivez e dinamicidade é exemplo a ser seguido. Mensageiro, observador, protetor, guardião, Exu, *agente mercurial*, veloz, atento e sempre de prontidão. Exu é a conexão, a referência de contato, de proximidade com o ser humano, e seu guardião. Enquanto *divindade* não se distancia dos homens, mas antes, se aproxima deles através dos seus sentimentos e qualidades (LODY, 1987; 2006, LIGIÉRO, 2004; PRANDI, 2001).

Sua capacidade é singular e sua existência é garantia de continuidade do axé. No aspecto material Exu representa o trabalho, o movimento, o constante ato de fazer. Na esfera sobrenatural é o guia, o mensageiro, o protetor, e nada pode ser feito sem sua intervenção, sendo ainda:

> No trabalho, exigência primordial ao funcionamento do dínamo do axé. Exu, aquele que gera o ciclo patronal dos Orixás, estará acionando o próprio fundamento de tudo o que se possa entender de sagrado e significativo aos vínculos dos Orixás e seus adeptos [...] O controle do culto e a ação do axé indiscutivelmente estão assentados na imagem patronal, uterina e viril do Exu...Sua marca de guardião, cão de fila, atento e pronto a latir, avisando e alertando e, se preciso for, mordendo, protegendo, paternalmente protegendo. (LODY, 2006, p. 109).

O caráter observador e ativo desse Orixá comporta um potencial por excelência de aprendizado e representa um modelo de conhecimento e formação que serve de base a todo aprendizado no terreiro. Assim, cumpre analisarmos o modelo de aprendizado que Exu coloca ao ser ele mesmo, exemplo dentre todos os outros Orixás. Desse modo, inserimos um dos mitos de Exu que permite a articulação das experiências dos praticantes à sua proposta de aprendizado, conforme podemos visualizar abaixa:

> ***EXU GANHA O PODER SOBRE AS ENCRUZILHADAS***
>
> *Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía, Vendo o velho fabricando os seres humanos. Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam. Traziam oferendas, viam o velho Orixá, Apreciavam sua obra e partiam. Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos*

> *homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres. Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho Orixá. Exu não perguntava. Exu observava. Exu prestava atenção. Exu aprendeu tudo. Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar ninguém que não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo Recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para as visitas. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os ebós para Oxalá. Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá. Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.* (PRANDI, 2001, p. 40) (Grifo nosso).

Exu e o aprendizado caminham de modo sincrônico, sendo por excelência, o modelo de bom aluno que recebe sua recompensa ao final da atividade realizada da forma correta. Percebemos nesse mito, o potencial de Exu para o aprendizado, e sua astúcia deve ser exemplo a ser seguida no plano material do terreiro. O conhecimento que um pai-de-santo detém é resultado de longo processo de observação, de atenção e aprendizado. Logo, um filho-de-santo, deve, por necessidade, aprender.

No plano material, as relações no terreiro entre pai-de-santo e filho-de-santo são estabelecidas de modo semelhante ao comportamento de Exu, enquanto aprendiz, e Oxalá enquanto portador do conhecimento. Podemos observar através desse mito que Exu aprendeu sem perguntar, apenas observando e prestando atenção à criação do homem por Oxalá. Sua paciência e observância permitiram a ele aprender tudo e pela sua atitude além do conhecimento obtido, foi recompensado.

A lógica do aprendizado no terreiro encontra nessa perspectiva seu melhor embasamento. Quem ensina? Quem aprende? Como se deve aprender no terreiro? Ou qual o *modus operandi* desse aprendizado? São perguntas que certamente não encontram respostas mediante a análise de uma *pedagogia* oficial de ensino do Candomblé.

Enquanto uma religião isenta de mecanismos oficiais *catequéticos* o aprendizado se torna uma tarefa individual e deve ser buscado na coletividade e nas relações construídas entre no terreiro. Em vez de parâmetros definidos, o modelo de obtenção de conhecimento e formação encontrados em Exu responde perfeitamente

à necessidade de aprendizado no terreiro. Aprender as práticas, aprender os mitos, aprender os rituais e todas as liturgias compreende uma tarefa árdua, cara e necessária aos praticantes.

Ao analisarmos as oralidades dos entrevistados sobre o aprendizado no terreiro, iremos perceber uma sincronia com essa *pedagogia* do aprendizado a partir de Exu e como veremos aprender no *santo* é sem dúvida, aprender com Exu. Seu exemplo de atitude enquanto divindade deve ser seguido por aquele que *quer* aprender, pois a medida que o *deus* fez, o *humano* pode e deverá fazer. O caminho do aprendizado no terreiro segue a estratégia de Exu, que ao não perguntar, observar e prestar atenção tudo aprendeu e aprendendo ajudou, cresceu e se tornou *senhor* e mesmo assim continuou a servir.

Ao indagarmos a *Logun-Edé* de que forma o conjunto de saberes do Candomblé são transmitidos no terreiro e como os praticantes internalizam esses conhecimentos no terreiro, nos explica demonstrando dentre outros, os aspectos atrelados ao modelo de aprendizado observado em Exu, ao afirmar:

> Logun-Edé: É um pouco diferente das outras religiões que normalmente a gente tem ideia porque as práticas do Candomblé e os ensinamentos do Candomblé ainda são muito orais, passados oralmente de pai pra filho. As regras do Candomblé e a liturgia do Candomblé é muito [...] É difícil de separar a teoria da prática. Então dentro do Candomblé você tem uma teoria pra tudo. Você tem que é [...] Tem uma liturgia pra tudo, tem liturgia desde o nascer ao morrer. E essa liturgia toda você só aprende convivendo. Então normalmente a gente tá muito presente dentro do terreiro que normalmente a gente costuma chamar de roça. Então é o convívio do dia a dia e esse convívio é que consolidifica o aprendizado da gente. É o convívio mesmo. É muito difícil você aprender as coisas somente por livros. O Candomblé ele é muito acoplado em prática. Então você precisa praticar, você precisa ver e praticar pra poder aprender. Porque somente a teoria você não tem ideia e nem noção de como as coisas devem ser montadas, como as coisas devem ser postas, colocadas ali. Então a tradição oral é o que permanece. A tradição oral vinculada a muita prática ainda é o que prevalece dentro das casas. E não se faz no Candomblé nada sozinho. É um princípio do aprendizado, e o aprendizado no Candomblé é o convívio. É impossível aprender candomblé sem convívio. Não existe candomblé sem convívio. É uma troca, por que a gente não aprende só com o babalorixá. A gente aprende com os irmãos de santo também, com o dia a dia da casa. Todo mundo tem alguma coisa pra ensinar pra todo mundo. Não é só o pai de santo que é o princípio da disciplina, não! Todo mundo tem algo pra ensinar e algo pra aprender. Tem pessoas que ficam responsáveis de ensinar a base, os princípios, a doutrina. Tem pessoas que ficam responsáveis de ensinar os cânticos, as rezas, essas coisas. E cada pessoa vai exercendo uma parte e ao conjunto todo se forma uma roça, se forma o Candomblé em si. Então a casa é divida em funções, em tarefas, você é responsável por isso, você é responsável por aquilo, e assim a casa funciona. Não consegue ser centralizado, não dá pra centralizar em uma pessoa só, em uma figura única. Tem que ser compartilhado, tem que ser divido e aquela união forma o Candomblé, forma uma casa (Grifo nosso).

Como podemos observar em sua explicação, *Logun-Edé* enfatiza também outras questões diretamente atreladas ao aprendizado no terreiro. Primeiramente, chama a atenção para a *tradição oral* de transmissão dos conhecimentos do Candomblé, o que certamente constituiu uma ferramenta fundamental para sua existência e continuidade, sendo que "A transmissão dos conhecimentos é oral e acompanhada da prática, vivenciando-se todas as etapas de cada atividade". (LODY, 1987, p. 24).

Temos aqui uma relação entre memória, experiência, conhecimento e linguagem oral atuando na transmissão do insondável acervo de saberes das gerações que se utilizaram de modo quase que exclusivo da comunicação oral, não somente no contexto das sociedades africanas, mas na própria história da humanidade e "ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo [...]" (HALBWACHS, 1990, p. 45).

Nessa articulação entre passado e presente a memória representa o elo de continuidade e reconstrução histórica dos grupos sociais e o que é transmitido no terreiro a partir da oralidade compreende um constante exercício de resgate de uma memória histórica, atrelada ao grupo o qual é referência primária, à *nação* que o representa. A memória e a oralidade consistem instrumentos de grande valor para a preservação e transmissão dos saberes na cultura africana, considerando que fonte oral representa a:

> [...] fonte identitária de um povo, capaz de retratar as realidades, as experiências e os modos de vida de uma comunidade em cada contexto e nas mais variadas relações sociais. Esse tipo de fonte não só permite a inserção do indivíduo, mas o revivifica como sujeito no processo histórico produtor de histórias e feitos de seu tempo. (XAVIER, 2010, p. 119).

Os inúmeros saberes e segredos do Candomblé foram historicamente transmitidos por meio da oralidade e cada comunidade adaptou ao seu modo processos de integração e de transmissão de conhecimentos, numa conjunção de formas e expressões específicas "[...] por meio das quais os adeptos transmitem e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes em relação à vida". (BARROS, TEIXEIRA, 2000, p. 105).

Ao buscarmos embasamento sobre a tradição oral encontramos em Amadou Hampaté Bâ (2010) uma singular contribuição ao afirmar que:

> Quando falamos em tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África. (HAMPATÉ BÂ, 2010, 181).

O ato da fala na comunicação oral é expressão de memória viva e no contexto do terreiro a oralidade assume a função primordial da transferência e continuidade do saber ancestral africano e ainda de acordo com o autor:

> A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que toda pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 183).

Diante do exposto, a tradição oral garante a cadeia de transmissão de conhecimentos que integra o recurso da educação tradicional no terreiro e está diretamente associada à própria base do ensino e comunicação nas sociedades africanas. O que é transmitido não é limitado somente ao material, mas o próprio ato da fala é um ato de *Re-Ligare,* de conexão, de sistema de vida não sendo limitado somente à transmissão de histórias e narrativas sobre acontecimentos ou conhecimentos sem o ato do fazer.

A materialização do que é obtido com a transmissão oral é a condição necessária à sua validação, sendo esta sua diferenciação essencial do modelo de ensino ocidental. O aprendizado atrelado à prática compõe a arquitetura de ensinamento no Candomblé. A palavra proferida é conhecimento sagrado e sua carga de saber é o poder e dever de agir. Colocar em prática o que é transmitido é perpetuar o conhecimento, é garantir a continuidade do *saber*.

Contudo, ao praticante que está em constante processo de aprendizado, não basta receber a mensagem emitida por aquele que transmite, mas antes de tudo é preciso à observação, visto que ouvir não é sinônimo de captar nem tampouco apreender, e voltando à proposta de Exu, o importante é observar e estar presente. O terreiro desse modo torna-se o espaço de produção e reprodução do Candomblé.

Percebemos nesse sentido, que *Logun-Edé* expressa essa questão ao afirmar que é o *convívio "que consolidifica o aprendizado da gente".* Novamente, encontramos um ponto em comum ao modelo de aprendizado em Exu, que *conviveu* durante dezesseis anos com *Oxalá* para aprender. A convivência é necessária, e aquele que não convive no terreiro não aprende, concordando que "A transmissão deste conhecimento acontece no terreiro e na convivência e é viabilizada pela oralidade, pelos rituais, pelo corpo e pela memória". (COSTA, 2017, p. 42).

Outro aspecto enfatizado na oralidade de Logun-Edé diz respeito à divisão do ensinamento no terreiro a partir da própria hierarquia existente, na qual não somente o pai-de-santo deve ser visto como o portador exclusivo do conhecimento, mas este, também é divido e assim *"todo mundo tem alguma coisa pra ensinar pra todo mundo"*. No seu caso que ocupa o cargo de *Gibonã*, é um claro exemplo dessa divisão do aprendizado, visto que quem inicia filho no *santo* é o pai-de-santo, mas o ensinamento das rezas é por ele realizado.

As *iaôs* e os *omorixás* aprendem com o pai-de-santo, com o ogã, com a equede, com sua mãe-pequena ou pai-pequeno[103], com os irmãos de santo com maior trajetória na religião. Desde fazer *ajeum*[104] *orisá* a cuidar do espaço da *roça* são atividades que necessitam de observação para o aprendizado, que no contexto do terreiro por mais que este seja individual está, contudo, presente na coletividade da família-de-santo e assim "[...] os ritos e os mitos, os papéis e as formas de agir no terreiro são aprendidos, e o Candomblé tem sua própria maneira de ensinar, transmitir e preservar suas regras e fundamentos". (VALLADO, 2010, p.45).

Dessa forma, o aprendizado também ocorre com os *pares* e os múltiplos saberes são compartilhados no terreiro a partir das interações construídas entre os que sabem e os que estão aprendendo e de acordo com o cumprimento das *obrigações* que correspondem a etapas primordiais do crescimento na religião (LODY, 1987).

Podemos de modo semelhante verificar na oralidade de *Ibualama* que os recursos da *tradição oral* e do *aprendizado com os pares* integram o processo de transmissão e construção do conhecimento no terreiro conforme relata:

---

[103] Mãe pequena e Pai pequeno são pessoas que auxiliam diretamente o pai-de-santo em grande parte das atividades desenvolvidas no terreiro.

[104] O termo designa as *Comidas-de-santo* que são preparadas para os rituais pelos próprios praticantes (SOUZA, 2012).

> Ibualama: O aprendizado é pelo que ele me passa, pela fala. Porque hoje é muito fácil você entrar na internet e pesquisar. Mas muito do que tem na internet não se condiz com a realidade entendeu? Porque tem coisas que não pode ser divulgado, que são coisas só pra gente ali, que são os segredos. Mas a gente também aprende com os irmãos de santo, com as outras pessoas que estão lá no terreiro, com os Ogãs, com as Equedes. Tem coisas que o pai deixa de passar, mas eles estão lá pra orientar como é que faz. Então eles também são muito importantes nessa parte do aprendizado. Porque também tem a questão das graduações, tem as Equedes que servem o pai de santo, tem os Ogãs, tem outras pessoas e os filhos de santo que conforme vão pagando as obrigações também vão subindo na hierarquia e assim também vão aprendendo mais coisas. Então é um processo contínuo. Cada um tem sua forma de captar melhor. Mas eu sempre tive que praticar e observar como ele faz e também perguntar, e ainda estou nesse processo. Porque na mesma situação que ele foi formado pela mãe-de-santo dele ele passa essa formação pra gente. (Grifo nosso).

Sua experiência de aprendizado no terreiro demonstra aspectos em comum à de *Logun-Edé*, seu irmão-de-santo. Embora sublinhe a função do Pai Mário de Oxum na transmissão dos conhecimentos por meio da tradição oral também ressalta a importância dos demais irmãos-de-santo e do convívio no terreiro para o aprendizado.

Por mais que o aprendizado seja individual onde *"Cada um tem sua forma de captar melhor"* o contexto em que o mesmo ocorre faz referência ao coletivo e assim voltando à explicação de *Logun-Edé*, o convívio com a coletividade "*É um princípio do aprendizado, e o aprendizado no Candomblé é o convívio. É impossível aprender Candomblé sem convívio"*.

Ainda, em sua fala explicita que o conhecimento que o Pai Mário de Oxum repassa aos seus filhos, é resultado direto do aprendizado que recebeu de sua mãe-de-santo, e assim, progressivamente, irá formar novos filhos *"Porque na mesma situação que ele foi formado pela mãe-de-santo dele, ele passa essa formação pra gente"*. Entretanto, isso não exclui a possibilidade do agregamento de práticas de outras religiões no decorrer da trajetória religiosa do praticante, como ocorreu no caso do Pai Mário de Oxum, conforme já discutido.

Nas questões destacadas por *Ibualama* identificamos desse modo que a tradição oral, o aprendizado com os *pares*, a observação atrelada à prática e a transmissão de conhecimentos de *pai* pra *filho*, representa o conjunto de mecanismos do processo formativo do praticante no terreiro. Assim como veremos

nas oralidades a seguir, tais recursos do mesmo modo encontram-se atrelados em cada experiência religiosa que profere do mesmo modo, aprendizado.

Ao dialogarmos com *Iyá Oloju* sobre a respectiva temática, percebemos uma intensa proximidade com a dimensão prática do aprendizado em Exu. Quando indagada sobre o aprendizado no terreiro explicita com tom de clareza ao explicar que é atenção, observação e a prática levam ao aprendizado:

> *Iyá Oloju*: Porque a gente via ele fazer. Ele fazendo aquela coisa todo dia, todo dia, não é possível que você não preste atenção e ver uma coisa que é assim e você vai procurar o melhor pra fazer. Ele chega ensina pra você, minha filha é assim, assim e assim. Não é possível que todo dia você vendo aquilo você não aprenda. Por exemplo, eu sou Equede. A função da Equede é arrumar o santo, se dedicar ao pai, cuidar do pai de santo, cuidar das coisas, dá uma geral, ver o que é que tá errado, o que não tá. O Ogã e a Equede são os braços do Pai. Lá é uma família e todo mundo tem uma função. Cada qual tem as suas obrigação de fazer. Tem a de fazer comida pro santo, tem a de limpar o roncó. Cada um tem sua função e cada um aprendeu vendo, observando e fazendo (Grifo nosso).

O primeiro aspecto destacado pela equede com mais de trinta anos de experiência na prática da religião é o recurso da observação para o aprendizado. Sobre essa questão cumpre destacar que a observação para o aprendizado no terreiro não é, contudo, apenas o ato de ver, mas enxergar com precisão e apreender, seja a ação de acender de uma vela, o preparo de uma comida-de-santo, a limpeza das louças utilizadas nos rituais, a organização do barracão, a disposição das oferendas, a confecção das indumentárias e toda uma complexidade de atividades que devem ser observadas, praticadas e aprendidas.

Nessa discussão, importa concordar que:

> Observar significa ver o que acontece no entorno e, é claro, também ouvir e sentir. Participar significa fazê-lo a partir de dentro da corrente de atividades através da qual a vida transcorre, concomitante e conjuntamente com as pessoas e coisas que capturam a atenção que se dispensa a elas. (INGOLD, 2016, p. 407).

A observação é certamente a estratégia básica de quem deseja aprender no terreiro, considerando que muitas vezes não há espaço para perguntas, nem mesmo repetições no ato de um momento ritualístico, por exemplo, cabendo somente observar, para posteriormente materializar o que foi captado na observação através do fazer, da prática. O aprendizado obtido a partir da observação no terreiro pode

ser entendido enquanto “[...] educação da atenção – um aprendizado baseado na imitação, observação, sintonização; simultaneamente [...]”. (INGOLD, 2001, p. 6).

O ato de observar comporta no contexto do terreiro, um verdadeiro ritual, no movimento do corpo, da mente, do olhar e também do escutar. Cada ato é uma expressão de aprendizado, conhecimento e quem o desejar, necessita observar, captar, apreender e aprender. Esse recurso de transferência de conhecimentos implícito no terreiro permite de modo muito prático a possibilidade do aprendizado a todos que materializam o ato de observar e que remete à educação da atenção, tal como explica Ingold (2010):

> O iniciante olha, sente ou ouve os movimentos do especialista e procura, através de tentativas repetidas, igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção, a fim de alcançar o tipo de ajuste rítmico de percepção e ação que está na essência do desempenho fluente (INGOLD, 2010, p. 21).

De acordo com o antropólogo a educação da atenção compreende um recurso que cada geração possibilita à sua sucessora de modo a transmitir o conjunto de conhecimentos construídos a partir da observação, imitação e improvisação, ou melhor, do que ele designa por *redescobrimento dirigido*.

O segundo aspecto destacado pela praticante diz respeito ao aprendizado a partir do ensino prático realizado pelo Pai Mário de Oxum, sendo este baseado no *mostrar* para aprender.

Nessa perspectiva, o ato de imitar a partir do que é observado consiste numa tentativa de reprodução idêntica, ao passo que a improvisação resulta na produção de um novo conhecimento à medida que sem a orientação daquele que sabe, é criada uma nova forma de fazer. Contudo, o aprendizado por *redescobrimento dirigido* é mais bem explicado a partir da noção de *mostrar* e de acordo com sua compreensão:

> Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim “pegar o jeito” da coisa. (INGOLD, 2010, p. 21).

Desse modo, é imprescindível a frequência do praticante no terreiro junto à coletividade da família-de-santo durante as atividades desenvolvidas, ao passo que cada um tem uma função, e cada um detém um aprendizado que no jogo de

relações e trocas no terreiro possibilitam a circulação do conhecimento. Nesse sentido, “Cada tarefa do candomblé, independendo da nação, é alvo de um aprendizado sistemático, orientado por pessoas mais velhas, experientes e altamente conhecedoras de cada mister”. (LODY, 1987, p. 23).

Seja através do imitar, do improviso ou do receber o conhecimento através do ato de *mostrar*, o aprendizado é materializado através das ações efetivadas no terreiro levando em consideração também os seus referenciais internos, o que situa o aprendizado atrelado ao contexto em que é produzido, ou seja, no território daqueles que o carregam e o reproduzem.

Ao longo de sua experiência nesta comunidade de santo, a equede *Iyá Oloju* conclui sua fala afirmando que “*Cada um tem sua função e cada um aprendeu vendo, observando e fazendo”.* Desse modo, o *ver*, o *observar* e o *fazer* integram os recursos da *educação da atenção* no terreiro juntamente com a transmissão do conhecimento através da tradição oral.

Dessa forma é possível perceber a clareza e o tom de convicção que expressa ao enfatizar que a observação e a prática possibilitam o aprendizado, afinal *“Não é possível que todo dia você vendo aquilo você não aprenda”*. Nessa perspectiva, lembramos que de acordo com a mitologia *“Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava”*, e novamente percebemos o potencial da observação para o aprendizado no contexto da transmissão de conhecimentos no terreiro.

Ao partirmos para analise da oralidade do pai-de-santo Dofono de Oxum podemos identificar a singularidade da sua compreensão ao enfatizar a questão da necessidade da presença no terreiro para o aprendizado, conforme afirma:

> Dofono de Oxum: Ele tem que tá presente em todos os rituais pra ele aprender, não existe nenhuma cartilha dizendo o que tem que fazer. Só aprende na prática, não existe isso de o pai-de-santo sentar com ele pra ensinar, por que só aprende na prática, não aprende falando. Só aprende na prática. Não senta ele pra dar aula pra ele. É a prática! É a melhor coisa do mundo! Já é direto na prática. Então só ensina na prática e ele aprende direto. Reza, ele vai presenciar várias rezas pra aprender. Primeiro que no quarto de santo, os vinte e um dias ele tem que decorar reza do santo do pai de santo dele e as rezas dos dezesseis Orixás ele tem que decorar. É um processo de aprendizado muito grande e dentro do quarto de santo ele aprende muito, é vinte e um dias pra ele aprender, reza de comida, reza de pedir benção, reza pra louvar o santo, reza pra acender a vela, reza pra beber agua [...] É reza demais e tudo ele tem que aprender nesse processo inicial. E todo dia tem ensaio pra ele aprender a dançar pro santo dele, por que o santo não precisa aprender dançar porque o santo sabe. O filho é que tem que aprender. E somente depois que ele fizer na prática ele pode vim e

> me perguntar se ele tiver alguma dúvida. Mas primeiro ele tem que fazer, diretamente fazendo, na prática. (Grifo nosso).

De acordo com sua percepção do aprendizado, o praticante necessita estar presente durante todas as atividades no terreiro para aprender. Ao enfatizar o aprendizado a partir diretamente da prática o babalorixá expõe de forma implícita o seu próprio aprendizado, resultado de sua nova trajetória em busca do conhecimento na religião com outros babalorixás, conforme já abordamos. O *aprender* a partir da prática é um *fundamento* do conhecimento no terreiro e "A educação tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga-se à experiência e se integra à vida". (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 193).

O segundo aspecto destacado pelo babalorixá corresponde ao aprendizado durante o processo de iniciação, no qual o iniciante deverá aprender os *fundamentos básicos* a partir da repetição. As rezas e as danças deverão ser aprendidas durante o período de reclusão no terreiro e a função do babalorixá equivale nesse aspecto à de um tutor e sua função de acordo com as palavras de Ingold (2010) é "[...] criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim "pegar o jeito da coisa"." (INGOLD, 2010, p. 21).

Diante do exposto, o iniciante aprenderá a partir da convivência e das diversas ocasiões de *ensaio* de *repetição* de rezas, danças, e demais *fundamentos.* São momentos de extrema importância nos quais o praticante deverá agregar o conhecimento necessário à sua trajetória na religião. A reza *louva*, *agradece*, *invoca* e a dança compõe uma complexa linguagem, repleta de significados, de memória e de história, sendo necessário aprendê-la, não a coreografia simplesmente, mas o universo de sentidos que ela expressa no momento público em que os *deuses* dançam.

Aqui novamente encontramos aspectos do aprendizado a partir da observação e da imitação, sendo também que o não perguntar integra nesse caso uma necessidade para o aprendizado.

Nesse sentindo a terceira questão enfatizada faz referência a um ideal do aprendizado em Exu, visto que *"Exu não perguntava"* e mesmo assim aprendeu tudo. Nessa perspectiva de aprendizado, o etnólogo Hampaté Bâ, estudando sobre

os ofícios tradicionais na África, constatou que embora a oralidade represente o fator central do aprendizado este deve ser precedido pelo silêncio, pela observação e pela espiritualidade.

Ao explicar sobre o ofício do ferreiro, demonstra que o seu trabalho envolve toda uma carga mística e religiosa. Desde a purificação do corpo com banhos de folhas e raízes especiais, vestimentas específicas para entrar no ambiente e purificação dos instrumentos de trabalhos, o ferreiro prepara o processo inicial do seu ofício. Ao aprendiz a atitude de não perguntar é um dever sendo esta o que o autor chama de *fase muda* do aprendizado. Primeiramente deve observar, não perguntar e fazer e posteriormente:

> No decorrer da fase oral do aprendizado, o Mestre transmitirá gradualmente todos os seus conhecimentos ao discípulo, treinando-o e corrigindo-o até que adquira a maestria. Após uma "cerimônia de liberação", o novo ferreiro poderá deixar o mestre instalar sua própria forja." (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 198).

O processo de aprendizado e formação do ferreiro tal como demonstra o etnólogo muito se assemelha às etapas de aprendizado e formação do candomblecista. Cada ação envolve espiritualidade e seguir a conduta de bom aprendiz é primordial para crescimento espiritual e social no Candomblé.

Cada etapa deve ser respeitada e primeiramente é preciso observar e fazer e conforme o babalorixá "*E somente depois que ele fizer na prática ele pode vim e me perguntar se ele tiver alguma dúvida".* Assim como o ferreiro aprende o seu ofício seguindo a conduta do bom iniciante e futuramente recebendo autorização de seu mestre para fundar sua própria forja, o filho-de-santo também deverá aprender, seguir regras, cumprir obrigações e manter sua busca pelo conhecimento na religião até que alcance do mesmo modo sua liberdade e autonomia.

Partindo para a análise da oralidade de *Oxóssi* identificamos outros mecanismos de transmissão de conhecimentos, mas que também entram em sincronia com o *observar para aprender* de Exu, e com a perspectiva da educação da atenção como podemos visualizar em sua fala:

> Oxóssi: E ai eu sou iniciado em Oxóssi e de lá pra cá eu tive que correr atrás de entender, de procurar saber. E livro te ensina te dá uma base. Tem muitas anotações muito antigas que um pai passou pro filho e assim se vai, ele monta uma própria apostila pra saber como a gente consegue levar o fundamento pra frente. Ai é que tá, o pai ensina o filho. Assim é na vida cotidiana. O pai ensina o filho. A mãe ensina o filho. E assim é no Candomblé. Ele teve um ensinamento do pai dele e ele vai ensinar através

> de uma apostila. Aquela apostila é só daquela casa. É que nem árvore com frutos. Uma árvore vai dar vários frutos. Ai daí é no caso, o meu pai ganhou uma apostila que era do pai dele, que ganhou da mãe dele, que ganhou do pai dela e daí ele só vai copiando e vai passando. E meu pai me passa essa apostila e eu passo para os meus filhos e os meus filhos passam para os filhos deles e assim se vai. Basicamente a gente aprende ai. E outra forma de aprendizado tá no terreiro, fazendo, metendo a mão. Eu não sei, ai o outro diz: eu também não sei, mas vamos tentar fazer, ou não, vamos esperar o outro. Ai um vai ensinando o outro. Se não for pro terreiro, se não for ajudar a tirar um Ebó, ajudar a acender uma vela, a fazer uma oferenda a um Orixá, se não for lá ajudar a rezar, não vai aprender. A internet não vai ensinar nada disso. Por que a gente sabe que a gente sofre. Começa a fazer um ritual, tipo, de manhã, a gente vai acabar duas horas da manhã do outro dia. A gente não tem mais noção, depois que a gente começa a fazer as coisas. E é um montão de gente fazendo, é muito cansativo e pra tá lá tem muita gente que não aguenta, não quer, vai se sujar, não quer ta ali. Porque Candomblé é assim, aquilo que tu não faz na tua casa tu vai fazer dentro do barracão. O Candomblé é ensinado dessas duas formas, através do que o pai fala [...] Mas nem sempre o pai de santo vai sentar comigo e vai dizer: "vamos fazer uma roda aqui e eu vou explicar pra vocês". Isso é uma utopia, isso é uma ilusão, não vai acontecer isso, de maneira alguma. Pode acontecer isso quando ele tiver um ou dois filhos, mas quando ele tiver acima disso não vai fazer mais não. Ai você vai ter que correr atrás. O Candomblé é individual. O Candomblé é seu, é meu, mas estamos todos juntos. Mas o meu Candomblé lá dentro na hora é meu, o seu é seu e cada um tem o seu ponto de vista. Cada um senta de um lado e olha aquilo de diferentes ângulos. E o que tu conseguir ver é bom pra ti, por que eu não vi nada, mas eu escutei e tu não escutou nada, tu só viu, viu bem de longe e eu tava perto e escutei tudo. E tem gente que ver todos os dias e não aprende, ai vai da vontade. (Grifo nosso).

O primeiro ponto destacado pelo praticante é comum ao que os outros entrevistados apontaram que diz respeito à busca pessoal do aprendizado por cada filho-de-santo. Ao afirmar que "[...] *e de lá pra cá eu tive que correr atrás de entender, de procurar saber"* expõe o caráter pessoal que cada praticante deve ter. A individualidade do aprendizado é uma característica da própria hierarquia conforme já demonstrado ao passo cada um detém uma função, um cargo e deve buscar aprender para servir o melhor ao pai-de-santo, a família-de-santo e ao seu *deus pessoal* concordando que:

> Saber, no candomblé, significa ser capaz de participar com perfeição, seja nos atos mais simples como a recepção de alguém no Terreiro, seja na preparação de tudo que é necessário para a recepção de um rito, ou seja, ainda, ser capaz de receber seu próprio Orixá ou preparar os outros para sua recepção. (SIQUEIRA, 1998, p. 202).

O saber confere sentido social enquanto capacidade de conhecimento e valorização da experiência e vivência humana e no terreiro, saber é sinônimo de capacidade e poder. Aquele que demonstra conhecimento no terreiro expressa seu

aprendizado, e seu esforço pela busca do mesmo deve ser constante à medida que na religião dos Orixás tudo deve ser incessantemente aprendido e reaprendido.

O próximo recurso do aprendizado no terreiro segundo *Oxóssi* consiste uma característica também em comum no contexto da transmissão de conhecimentos em alguns terreiros, a escrita. Além da oralidade enquanto recurso principal é observado também a metodologia da transmissão escrita dos conhecimentos aos filhos-de-santo através de anotações e apostilas que de acordo como o praticante objetiva "*levar o fundamento pra frente*".

Numa religião em que a quantidade de rezas, cantigas e expressões na linguagem da nação respectiva é demasiadamente extensa, o ato de registrar por escrito constitui uma alternativa importante para facilitar o acesso de modo recorrente pelo aprendiz a essa carga inumerável de conhecimentos, saberes, do Candomblé.

Embora tenha sido construída certa unanimidade por parte de muitos estudiosos sobre a credibilidade da fonte escrita em relação à fonte oral, no contexto do ensino-aprendizado do terreiro não importa, contudo classificar esta ou àquela fonte como a mais fidedigna de validade, tendo em vista que o que importa é o sentido e o significado repassado por uma ou por outra, ou ainda por ambas. Diante desse impasse, cumpre concordar que "O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem". (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 181).

O conhecimento sobre alguns *fundamentos* numa anotação simples ou numa caderneta compõe o pequeno arquivo daquilo que é fundamental saber por aquele que no terreiro precisa aprender, e considerando o tempo relativo de cada praticante neste espaço, nem sempre o *observar para aprender* será uma possibilidade constante para todos. O registro de tais conhecimentos é um ato de escrita da memória numa história que cotidianamente é feita, sendo que "Na mistura, é a memória que dita e a história que escreve". (NORA, 1993, p. 24).

De acordo com o candomblecista esse conhecimento escrito é transmitido de pai pra filho no terreiro de modo que ao dele surgir babalorixás, os *fundamentos* serão compartilhados numa espécie rede de saberes em comum entre os possíveis terreiros que poderão surgir, pelo fato de que:

> Os membros de um terreiro assumem um tipo de relacionamento que reproduz os princípios de uma família ordenada por laços consanguíneos. O

> chamado parentesco ético, moral e religioso do candomblé assume um papel de coesão e manutenção do poder estabelecido, encadeando um sistema interterreiros da mesma nação, buscando vincular cada família a um compromisso de guarda e aproximação com os *candomblés genealógicos*. (LODY, 1987, p. 44).

O caráter de coesão do grupo necessita desse modo estar baseado nos saberes, nos *fundamentos* que serviu de base à formação do dirigente e demais membros, embora que haja modificações de tal base durante a trajetória dos futuros pais-de-santo, conforme já discutido.

O recurso escrito do qual o praticante relata entra em contraste com concepção do aprendizado do babalorixá Dofono de Oxum ao afirmar na entrevista anterior que *"[...] não existe nenhuma cartilha dizendo o que tem que fazer"*. Cada trajetória é desse modo produto de aprendizado e de alteridade, o que demonstra as características de cada Ilê a partir do *modos operandi* do ensino de cada babalorixá para com seus filhos-de-santo.

Outra questão atrelada ao aprendizado destacada pelo praticante consiste do mesmo modo num ponto em comum enfatizado pelos outros entrevistados que é o aprendizado a partir da convivência e da prática no terreiro como assim ressalta: "*Se não for pro terreiro, se não for ajudar a tirar um Ebó, ajudar a acender uma vela, a fazer uma oferenda a um Orixá, se não for lá ajudar a rezar, não vai aprender".* Novamente o *fazer* está diretamente atrelado ao *aprender* e nesse contexto, o aprendizado é constantemente construído.

Cumpre observar a questão da subjetividade do aprendizado visto que cada um internaliza o que aprende de um modo específico e assim "*E o que tu conseguir ver é bom pra ti, porque eu não vi nada, mas eu escutei e tu não escutou nada, tu só viu, viu bem de longe e eu tava perto e escutei tudo. E tem gente que ver todos os dias e não aprende, ai vai da vontade".* Nessas palavras repletas de aprendizado, *Oxóssi* finaliza sua oralidade demonstrando que o interesse pessoal de cada um é caminho necessário ao conhecimento e desviar dessa trajetória é não encontrar a imensidão daquilo que a religião dos Orixás proporciona.

Desse modo, partindo para a última oralidade a ser analisada, do Pai Mário de Oxum, iremos identificar aspectos em comum à da oralidade de *Oxóssi*. De modo a sintetizar o aprendizado no terreiro o babalorixá expõe de modo objetivo e com tom de emoção os caminhos que o filho-de-santo deve seguir para aprender *no santo*, conforme afirma:

> Pai Mário de Oxum: Os filhos-de-santo eles aprendem quando chegam no terreiro, já começa a aprender. Precisa passar primeiro por abiã, pra conhecer as coisas, o funcionamento da casa que ele vai se iniciar e nesse momento tudo ele tem que saber ao máximo antes de entrar. Depois que entra pra fazer o santo ai já passa a aprender mais. Porque tudo ele tem que saber. As rezas, os fundamentos, as cantigas, tudo. Quando ele passa na iniciação ele já sai sabendo mais e vai ter que continuar aprendendo, por que o Candomblé não é assim uma religião que você sabe tudo da noite pro dia. E quando eles chegam no aprendizado de pai de santo eu dou o Deká ai eu passo uma apostila com as informações, com os conhecimentos, rezas, pra eles. E só aprende quem quer e quem tem interesse também. E aqui eles tem que aprender comigo, com os irmãos, é uma união pra poder aprender. Então o aprendizado se dá nessas duas formas. Nas apostilas e na prática durante todo o tempo que eles passam aqui comigo na casa. O meu filho *Logun-Edé*[105] vai ser um bom pai de santo por que ele seguiu isso. É preciso amar o santo, ter dedicação pra saber tudo, as rezas, os fundamentos, os preceitos, o que pode o que não pode. Tem que aprender a viver o santo dentro e fora do barracão. Porque o convívio da gente com o Orixá é mais pra nós mesmo, é uma coisa pra ele dar axé pra gente, pra ele dar saúde, pra ele dar alegria, pra ele dar um bom trabalho, pra cuidar da gente. Então pra tudo isso o filho de santo tem que saber. E o aprendizado se dá assim, observando, praticando, perguntando, fazendo, não tem mágica nisso, tem esforço. *Porque é assim que se aprende no santo!* (Grito nosso).

Encontramos uma sintonia com a explicação do babalorixá em relação à compreensão dos filhos-de-santo que ainda mantém vínculo com sua casa, tais como *Logun-Edé*, *Ibualama* e *Iyá Oloju*. Primeiramente, ressalta a importância das etapas de iniciação enquanto momentos necessários ao aprendizado e sendo este um objetivo que deve ser buscado individualmente assim como demonstrou também *Oxóssi,* no qual a vontade de aprender de cada membro no terreiro é caminho necessário ao aprendizado.

O segundo fator ressaltado pelo babalorixá diz respeito à *apostila* que repassa a cada filho-de-santo que chega ao cargo de babalorixá. Percebemos que assim como recebeu de sua mãe-de-santo uma *apostila* com os fundamentos, rezas, e outros conhecimentos, do mesmo modo repassa aos seus filhos o aprendizado necessário à trajetória pessoal destes na religião, assim como já destacado.

O recurso escrito é desse modo uma característica da transmissão de conhecimentos no seu Ilê, atentando que o mesmo é restrito aos filhos-de-santo que atingem a hierarquia de babalorixá, tendo em vista que passaram a dar seguimento ao aprendizado do seu axé raiz de foram autônoma, sem necessitar do acompanhamento do pai-de-santo. Aos demais é necessário o convívio no terreiro a

[105] Alteramos o nome de modo a preservar a identidade do candomblecista.

partir da participação ativa nas atividades. Um fator de fundamental importância é a constante trajetória do praticante na religião buscando ao máximo aprender, pois de acordo com o babalorixá "*o Candomblé não é assim uma religião que você sabe tudo da noite pro dia".*

Não somente as etapas de iniciação são necessárias ao aprendizado, mas principalmente a constância na procura do saber, que no terreiro está presente nos ritos, nas formas, nas expressões, nos simbolismos, no acender de uma vela, num banho de purificação, numa defumação, numa restrição de não usar preto, vermelho ou azul, na recepção da comunidade, no silêncio de um ritual, no respeito aos tambores, no assentamento do Orixá, no jeito que o animal é imolado, no sangue no chão derramado, na cabeça alimentada, no descanso do corpo e do espírito e em toda incontável carga existencial do terreiro e da i-materialidade nele consubstanciada.

O conhecimento do Candomblé é desse modo acessível a quem incessantemente o busca, visto a sua imensidão, não é possível de modo simples e rápido aprender e no terreiro e a construção do conhecimento deve ser pautada em referenciais estruturantes do seu funcionamento e do embasamento formativo do babalorixá que o dirige, afinal, quem ensina, ensina o que aprendeu.

Ao seguir o ensinamento da casa o *bom* filho-de-santo é exemplo a quem o guiou e assim ao afirmar que "*O meu filho Logun-Edé vai ser um bom pai de santo porque ele seguiu isso"* o babalorixá demonstra o orgulho de ver aquele que um dia foi *abiã* se tornar um pai-de-santo garantido o seguimento de tudo aquilo que lhe foi ensinado.

A partir da explicação do babalorixá é possível, portanto, compreender que a transmissão de conhecimentos no terreiro segue a trajetória da busca pessoal, da observação usando a máxima capacidade dos sentidos, da atenção, da convivência constante e principalmente da prática. É preciso observar sem perguntar, estar atento a tudo, fazer conforme observou e assim aprender. Seja com o ensino oral do pai-de-santo ou através da leitura de anotações, o praticante sempre encontrará em Exu o perfeito ideal de aprendizado no terreiro. Numa religião em que o tempo ocorre diferente daquele existente no cotidiano da pressa, é preciso também esperar, cada etapa um aprendizado e assim não existe *mágica* e somente esforço por que "*É assim que se aprende no santo".* O aprendizado no terreiro é singular, é complexo e ainda há muito que aprender sobre o aprender no Candomblé.

7 CONCLUSÕES

A pesquisa objetivou analisar os processos de transmissão de conhecimentos do Candomblé tomando como base as experiências de seis candomblecistas, entre pais e filhos-de-santo oriundos do terreiro de matriz afro-brasileira mais antigo da cidade de Boa Vista, o Ylê Axé Yapá Omim Ladê sob a liderança do babalorixá Mário de Oxum.

Da compreensão de alguns aspectos da inserção e expansão do Candomblé no Brasil à religiosidade afrobrasileira presente na cidade podemos afirmar que essa religião resulta não somente de adaptações e resistências, mas também dos processos de transmissão de conhecimentos que garantiram a continuidade dos cultos e multiplicação dos terreiros em todo o Brasil. Cada Ilê ao comportar uma estrutura própria de organização e funcionamento demonstra que o Candomblé não é limitado, mas agrega uma multiplicidade de práticas, de nações representativas, de expressões identitárias.

Assim, na cidade de Boa Vista a religião dos Orixás expressa pluralidades, e cada terreiro compõe um verdadeiro território, ocupado, territorializado, significado, validado nas ações, nas práticas e nas representações dos agentes, praticantes, que o possibilitam existir. Nossas trajetórias de campo nos levaram a vislumbrar a dimensão simbólica e material dos Ilês que crescentemente integram adeptos, clientes e simpatizante.

Seja numa *Casa de Ketu, Angola, Mina Nagô*, o terreiro é individualmente configurado, seguindo a ordem e a tradição daquele que decidiu ou foi *cobrado* pelo *santo* ou pelo *caboclo* a seguir, servir e viver uma nova experiência religiosa e de vida que não encontra o trajeto de chegar ao *fim.* Nesse terreno fértil da expansão dos Candomblés na cidade, encontramos um território que sem dúvida resulta de uma trajetória singular, de um babalorixá que encontrou no *santo* sua forma e interpretação de vida.

Da Cigana Sara a Oxum, Mário dos Santos Maia passou a ser conhecido por *Pai*, Pai Mário de Oxum, de muitos filhos, por sinal. Sua vida baseada na experiência da religiosidade da Umbanda e do Candomblé moldou sua forma de viver e a de muitas outras pessoas, que puderam encontrar no *santo* um novo sentido de existência e uma nova forma de aprender.

No momento da entrevista, sentado em sua cadeira na *Aldeia de Caboclos*, numa tarde chuvosa, tendo a sua frente um pesquisador, um gravador e perguntas, olha atento para o seu próprio território, observa o *barracão*, a água que cai da chuva e os *caboclos* ao seu lado na *seara* da Umbanda, olha atento, relembra o que viveu, se acomoda mais e realiza um singular exercício de memória. O detalhe de sua recordação evidencia o quanto a busca pelo Orixá foi marcante e seu posicionamento demonstra o orgulho de ser do *santo* e também dos *caboclos.*

Sua trajetória da Umbanda ao Candomblé representou uma verdadeira metamorfose na gênese de sua religiosidade, pois passou a contar com o seu *deus pessoal*, com sua *Oxum*. Essa transição, carregada de memória e história agrega uma diversidade de elementos não tão fáceis de compreender, principalmente para aqueles que não *vivem* no *santo*, com nós. Contudo ao analisarmos cada passo de sua trajetória captamos a potencialidade da memória que *busca* em seus *lugares* aquilo que marcou, aquilo que é interessante guardar, lembrar, (re) viver.

A história de vida do Pai Mário de Oxum pautada na experiência religiosa dos *caboclos* e posteriormente dos *Orixás* é singular, mas encontra características em comum com a de muitos outros que também *fizeram o santo.* Caminhos que se cruzam, encruzilhadas, de muitos *iniciantes* que um dia chegaram à *roça*, passaram pelo estágio de *abiã*, de *Iaô* e atualmente assim como um dia foram iniciados por um babalorixá ou uma ialorixá, iniciam novos e novos filhos-de-santo.

Assim, da forma que aprenderam ensinam, transmitindo não informações decoradas, mas conhecimentos, *segredos*, *fundamentos,* e todo o acervo de saberes do culto aos *deuses africanos,* garantindo a continuidade da religião num fluxo contínuo que é renovado a cada noviço que entra e a cada novo babalorixá formado.

As trajetórias de campo nos possibilitaram centralizar questionamentos que nortearam a busca por algumas respostas que através deste trabalho acreditamos obter. Ao observarmos que a continuidade do Candomblé é resultado principalmente da dimensão prática dos recursos de transmissão de conhecimentos, podemos, contudo, identificar outros elementos interligados às estratégias de ensino e aprendizado no terreiro.

As conclusões acerca da problemática estão desse modo, restritas ao contexto do terreiro e da experiência dos candomblecistas entrevistados, embora que essa questão não distancie relações de proximidade a outras experiências de

aprendizados. Diante dessa delimitação, podemos primeiramente compreender aspectos do sistema simbólico do Ylê Axé Yapá Omim Ladê que externa uma ligação muito peculiar ao Candomblé, embora que agregue a Umbanda nas práticas e ritos internos. Analisamos assim a complexa estrutura do terreiro que através de uma lógica divisão comporta a existência dessas duas complexas religiões.

Ao comportar o culto a Caboclos e Orixás, o terreiro é um espaço singular na cidade de Boa Vista. A importância da primeira religião do babalorixá foi tamanha que não poderia ter sido *esquecida* após *fazer o santo* e assim com ele convive. Ao integrar as duas religiões, o babalorixá operacionaliza o uso e a significação do terreiro. Entre ritos e festividades a *caboclos*, *Orixás*, e *pombagiras,* os praticantes vivenciam múltiplas experiências religiosas.

Ao acompanharmos algumas festividades podemos identificar a dinâmica de uso e significação do terreiro. Na direção, o Pai Mário de Oxum sistematiza cada rito, cada cerimônia, engendrando uma complexa sintonia que une o material ao sagrado. O nome do seu Ilê faz referência a um *Palácio de Oxum*, mas internamente os *Caboclos* também têm seu espaço, uma *Aldeia*. A divisão interna é intencional, sistemática, que visa comportar no mesmo espaço ritos e práticas atreladas à própria história de vida do babalorixá e dos seus filhos-de-santo.

Diante dessa articulação entre Umbanda e Candomblé, buscamos novamente na oralidade e na experiência de cada praticante captar as compreensões a cerca de suas diferenças bem como da prática concomitante de ambas no terreiro. Entre semelhanças e diferenças, cada explicação entona aprendizado e posicionamento. Aos que fazem parte da família-de-santo do terreiro, cultuar *caboclos* e *Orixás* é perfeitamente possível. Nesse sentido, Ibualama, Oxóssi e Iyá Oloju concordam com aquele que os iniciaram no *santo* e os *desenvolveram* nos *caboclos,* Pai Mário de Oxum. Contudo, para quem seguiu outras trajetórias e aprendeu de forma diferente, não é possível *fazer essa mistura* que os outros fazem.

Tais compreensões são desse modo reflexos do aprendizado de cada praticante em trajetórias distintas na religião. Aos que fazem parte da família-de-santo da “Casa da Mãe das Águas” aprendem desde o início a integrar o aprendizado a partir do culto aos *Caboclos e Orixás.* Ao ingressar no Candomblé, além de seu *deus pessoal* o praticante também descobre o seu *guia* que o acompanhará do mesmo modo que o primeiro, por toda sua vida.

Ainda, tratamos do processo de iniciação enquanto etapa fundamental do aprendizado no terreiro. O ingresso ao Candomblé corresponde uma verdadeira transformação. Os complexos rituais permitem ao iniciante agregar conhecimentos balizadores para sua futura trajetória. A iniciação pode ser entendida enquanto a primeira etapa efetiva do aprendizado no Candomblé.

Ao analisarmos as narrativas, podemos compreender a dimensão da iniciação que ao possibilitar o ingresso numa família-de-santo abre caminhos para uma imensidão de conhecimentos que farão parte da vida do novo membro. Uma característica do Ilê do Pai Mário de Oxum desse modo é a amplitude das possibilidades de aprendizado tendo em vista a dupla religiosidade praticada.

Entre Caboclos e Orixás é preciso, contudo, aprender. Para os praticantes das religiões de matrizes africanas o aprendizado consiste numa tarefa essencial e deve ser constantemente buscada. Cada momento no terreiro é um momento de aprendizado. Conhecer os ritos, as liturgias, as saudações, as rezas e toda a carga de saberes da religião dos Orixás compreende uma necessidade e uma obrigação de cada filho-de-santo.

Ao analisarmos os processos de transmissão de conhecimentos no terreiro a partir da experiência dos praticantes foi possível identificar que os recursos de ensino são guiados principalmente pela tradição oral atrelada à prática. Desse modo, é necessária a observação e a atenção de cada filho-de-santo para que possam assim aprender. Diante desse ideal de comportamento, encontramos um interessante referencial baseado na mitologia dos Orixás, em especial de Exu.

Exu coloca um modelo de aprendizado e formação que na dimensão prática é perfeitamente validado no terreiro conforme analisamos a partir das narrativas dos entrevistados. O aprendizado baseado na observação, na atenção e no não perguntar vai de encontro ao modelo de bom aluno de Exu, que ao não perguntar, observar e prestar atenção tudo aprendeu.

Percebemos que o ideal de aprendizado no Candomblé encontra em Exu um perfeito referencial. Em cada narrativa analisamos que a retenção e formação do conhecimento caminham por esse referencial de forma implícita. A tradição oral é o recurso fundamental de transmissão de conhecimentos, contudo, na lógica do terreiro não existe carteira, quadro branco, professores, coordenação pedagógica, biblioteca.

No terreiro o ambiente de aprendizado é o próprio ambiente da vida, o chão, a terra firme, o ar, a vegetação, a vida que respira de várias formas. O professor é todo aquele que tem algo a transmitir, mas que nem sempre o fará como uma aula, mas antes, o seu próprio fazer de modo natural será como uma aula dada e aquele que observou e que não interrompeu, mas antes prestou atenção, aprendeu. O aprender no terreiro segue assim outra lógica.

A transmissão oral dos conhecimentos e o observar para aprender representam as estratégias fundamentais dos processos educativos do Candomblé. Contudo, outros recursos também foram analisados, como cadernetas de anotações com saberes necessários à caminhada individual daqueles que chegam ao cargo de babalorixá. Em cada narrativa percebemos peculiaridades em relação ao ensinar e o aprender no terreiro, e ao mesmo tempo compreendem nítidas expressões de aprendizado.

O Candomblé enquanto uma religião que embora não tenha um modelo padronizado de aprendizado, nem ao menos um fundamento escrito a ser por todos fielmente seguido, permite amplas possibilidades de transmissão e integração de conhecimentos por parte dos praticantes através de diversos recursos. Cada Ilê é uma *universidade* distinta, mas que sempre encontra um referencial em comum, aquele que consiste um verdadeiro fundamento da existência dessa religião, a tradição oral.

À observação da atenção, o aprendizado com os pares, o aprendizado em Exu, o aprendizado por meio da tradição oral e do recurso escrito são algumas dimensões de como se pode aprender no terreiro. Entretanto, percebemos o grande potencial da observação e da prática. Aprender no terreiro será sempre também uma busca pessoal. Aquele observa e presta bastante atenção, tudo pode aprender, mesmo que não pergunte. A religião dos deuses africanos é complexa, é um campo de muitas possibilidades.

Portanto, chegamos assim não ao ponto final das nossas pretensões, mas antes, no mínimo acreditamos ter contribuído com as discussões a respeito da temática e ter lançado futuros diálogos sobre o *observar, prestar atenção, praticar e o aprender* no terreiro de Candomblé.

REFERÊNCIAS

ABRIL, **Almanaque**. São Paulo: Dezembro, 2011.

AGUIAR, Itamar P. de; MACHADO, Ivana K. N. **A pomba-gira cigana no candomblé do sertão: subversões e peculiaridades em Maracás, Bahia.** Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Bahia, v. 3, n. 3, p. 131-152, jan./jun. 2017.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro. FGV, 1990.

_____. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1996, 8f.

_____.**Narrativas na História Oral**. Anais eletrônicos, João Pessoa, PB. 2003. Disponível em: <http: // bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/6705?show=full. htlm>. Acesso em: 16 jul. 2017.

_____.**Manual de História Oral.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2005.

ASSEF, Carlos R. **O Candomblé e seus Orixás.** 1 ed. São Paulo: Blue, 2013.

ARAÚJO, Kristiane Alves. **Concepção de Saúde-Doença-Cuidado Relacionada às Práticas do Candomblé em Boa Vista.** Dissertação de Mestrado. Boa Vista, 2013.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Nacional, 1978.

BAPTISTA, José R. de C. **"No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé**. Revista de Estudos da Religião, n. 1, p. 68-94. 2005.

BARROS, Mariana L. de. **"Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 2, p. 509-534. mai./ago. 2013.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na Minha Casa: preces aos Orixás e ancestrais.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BARROS, J. P. de. ; TEIXEIRA, M. L. L. **O código do corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás**. In: MOURA, C. E. M. (Org.). Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BELTRAME, Ideraldo; MORANDO, Marsal. **O sagrado na cultura gastronômica do Candomblé**. Saúde Coletiva, São Paulo, v. 5, n. 26, jan./fev. 2008.

BERGO, Renato Silva. **Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizado na prática**. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

BIRMAN, Patrícia. **Relações e Gênero, Possessão e Sexualidade**. Revista de Saúde Coletiva – PHYSIS. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 37-57. 1991.

BORGES, M. R. **Gira de escravos: A música dos exus e pombagiras no centro umbandista rei de bizara.** Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal da Bahia. SALVADOR, 2006.

BOYER, Véronique. **O Pajé e o Caboclo: de homem à entidade**. In. Estudos de Antropologia Social. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1. abr.l. 1999.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989.

BONAZZI, Chantal de T. **O desenvolvimento da entrevista**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M. de. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 304p.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva. 2007.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva. 2007.

BRAGA, Liliane R. de O. **Etnocartografia e Modelagem do Território Sagrado das Comunidades Tradicionais de Candomblé**. (Mestrado em Análise e Modelagem dos Sistemas Ambientais) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. EDUA: Manaus, 2007.

_____. **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: Edua, 2012.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 1988, com as alterações anotadas pelas emendas constitucionais n. 1/1992 a 55/2007...Brasília, DF: Senado Federal, 2008. 464 p.

CAMPELO, Marilu M; LUCA, Taissa T. de. **As duas africanidades estabelecidas no Pará.** Revista Aulas - Dossiê Religião, n. 4, abr./jul. 2007.

CAVALCANTI, Maria L. V. de. C. O que é espiritismo. Segunda Visão. Antropológica. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense. 1985.

CARMO, João C. **O Que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CRESWEEL, John. **Projeto de Pesquisa: Métodos Qualitativo, Quantitativo e Misto.** 3 ed. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

_____. Projeto de pesquisa: **métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. Ed. Porto Alegre: ARTEMD, 2007. 248 p.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, v. 5, n. 11, p. 173-191, jan./abr. 1991.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez. 2010.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Espaço e Simbolismo**. In: Castro, I.; Gomes, P. C.; Corrêa, R. L. (orgs.). Olhares Geográficos: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 304 p.

COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário**. São Paulo: Ilumissuras, 2008.

COSTA, Renata Silva da. **Iniciação religiosa e processos educativos no terreiro de candomblé Jeje Ilê Asé Gunidá**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

COSTA, Oli S. da. **A Pombagira: ressignificação mítica da deusa Lilth.** 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

COSTA, Renata S. da. **Iniciação religiosa e educação no terreiro de Candomblé *"Ilê Asé Gunidá"*** 2017. Disponível em:. Aceshttp://www.sbhe.org.br/novo/.../vi.../submissão_1469936956420147299266419 1.pdfhtmso em: 02 de Set. 2017.

CRIPPA, Giulia; SOUZA, Willian Eduardo R. de S. **Limites e Contribuições da História Oral: A Memória e a História nas intervenções entre o individual e o coletivo**. Revista de História Saeculum, João Pessoa, jul./dez. 2010.

DAIBER, Robert. **A Religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan./jun. 2015.

DELATORRE, Franco. **Trabalhar no santo: Etnografia das práticas mediúnicas de um coletivo religioso de matriz africana**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal de Santa Catarina

DIAS, Júlio C. T. **Um simples doce – dar e receber o doce de Cosme e Damião no contexto do pluralismo exclusivista**. Revisa Perspectivas Sociais, Pelotas, n. 1, p. 44-55, mar. 2013.

DIAS, Júlio C. T. **As origens do culto de Cosme e Damião.** Revistas dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, v.11, n. 1, p. 36-57, jan./jun. 2014.

DELGADO, Lucila de A. N. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidades.** Revista de História Oral, v. 6, 2003. Disponível em: <http: // revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=62 html>. Acesso em 16 jun. 2017.

DOMINGUES, Petrônio. **Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiyw**a. Diálogos Latiamericanos, n. 12, p. 22-41, nov. 2007, Dinamarca.

FÁTIMA, Conceição V. **Candomblé: Onde os Deuses Dançam sua Humanidade.** Caminhos, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 513-518, jul./dez. 1979.

FERRETI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão.** O Triangulo Sagrado, Rio Grande do Sul, 13 out. 1996.

FREITAS, Sônia. História Oral. **Possibilidades e procedimentos**. 2 ed. São Paulo: 2006.

GAMA, L. B. **Kosi Ejé. Kosi Orixá. Simbolismo e representações do sangue no candomblé.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

GUERRA, Fernando. **Tem sertanejo na Umbanda de boiadeiro: inserção, ressignificação e adaptabilidade de novas entidades ao panteão umbandista**. REVISTA TRÊS [...] PONTOS, v.11, n.1, jan./jun. 2014.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: CTC, 2008.

GUIMARÃES, Rose. **Cavernas e Religião: Os Rituais de Matriz Africana na Gruta da Macumba e na Gruta do Feitiço, Lagoa Santa, Minas Gerais**. Raega, 2011.

GUIMARÃES, Maria B. L. **A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: Estudo de Caso de um Terreiro de Umbanda**. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar Projetos de Pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2007.

GOMES, Romeu. **Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa**. In: DESLANDES, Suely F. *et. al.* (orgs.) Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. Petrópolis, Vozes, 2012.

GONÇALVES, Iracilda C. de F. **Comunicação com os "mortos" - Espiritismo, Mediunidade e Psicografia**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

GONÇALVES, Kary J. F. **Oxum, mãe da beleza: o poder da divindade de maior popularidade do panteão afro-brasileiro.** Saber científico, Porto Velho, v. 2, p. 1-14, jan./jun. 2009.

HAMPÂTÉ-BÂ, A. **"A tradição viva"**. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982. p. 167-214.

INGOLD, Timothy. **Da transmissão de representações à educação da atenção**. Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Timothy. **Chega de etnocartografia! A educação da atenção como propósito da antropologia.** Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set-dez, 2016.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomáz T. da. *et. al.* (orgs.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Vozes, 2012.

_____. **Cultura e Representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016. 260 p.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990. p. 18-24.

IANNI, OCTÁVIO. **Tipos e mitos do pensamento brasileiro**. Sociologias, Porto Alegre, n. 7, p. 176-187, jan./ jun. 2002.

JUNIOR Eduardo M. *et. al.* (orgs.) **Qual o Espaço do Lugar? Geografia, Epistemologia, Fenomenologia.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

JANSA, Tomás. **Candomblé: as origens, desenvolvimento, transformações e o seu papel no decorrer do tempo.** Olomouc, 2010.

JENSEN, Tina G. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras – Da desafricanização para a reafricanização.** Trad. Maria Filomena Mecabô. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo, 2001.

JESUS, I. Santos de. **Processos Identitários da Mulher no Terreito "Ilê Axé Oloiá Tassitaòò" em Aracaju/SE**. (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012.

JESUS, Edson Roberto. **Herança de Resistência – terreiros e comunas na pauliceia desvairada...e o Samba continua**. Tese de Doutorado (Ciências Sociais – Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2017.

JUNIOR, Mário P. de M.. **Candomblé** – Dissertação. (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou, guia dos médiuns e dos evocadores**. Tradução de Guillon Ribeiro. 81 ed. Brasília: FEB, 2015.

KAISER, B. **O geógrafo e a pesquisa de campo**. In: Boletim Paulista de Geografia. São Paulo, n. 84, Jul. 2006.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon.** 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 368 p.

LAGE, Andréa. **De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual.** 2007. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

LAKATOS, Eva M. **Fundamentos de metodologia científica**. 7. Ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LÉPINE, Claude. **Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**. In: MOURA, C. E. M. (Org.). Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LIGIÉRO, José Luiz. **Iniciação ao Candomblé**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record e Nova Era, 2004.

LODY, Raul. **Candomblé – Religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

_____. **O povo do santo. Religião, história e cultura dos Orixás, inquices e caboclos**. São Paulo: WMF, 2006.

LOZANO, Jorge E. A. **Prática e estilo de pesquisa na história oral contemporânea**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M. de. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 304p.

LUZ, Marco Aurélio. Agadá. **Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil,1995.

LUHNING, Angela. **"Acabe com este santo, Pedrito vem aí..." Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942.** Revista USP, São Paulo, p.194-220, dez-fev.1996.

MACEDO, Carmem C. **Imagem do Eterno. Religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACEDO, Lívia A. dos S. **Estradas sem fim: a linha do Oriente e o povo cigano na umbanda.** 2014. Monografia (Bacharelado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.

MANDARINO, Ana C. de S; GOMBERG, Estélio. **Candomblé, Corpos e Poderes.** Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

MAMIGONIAN, Beatriz G**. África no Brasil: mapa de uma área em expansão**. Topoi. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 33-53, 2004.

MARCOS, Valéria de. **Trabalho de campo em geografia: Reflexões sobre uma experiência de pesquisa participante**. In: Boletim Paulista de Geografia, n. 84, p.105-135. Jul. 2006.

MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo, Ática, 1986.

MEDEIROS, Graciela G. **Repensando o processo de universalização do candomblé.** In. Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR. p.1-9, Juiz de Fora, abril, 2015.

MELO, Rodrigo da Silva. **A tradição juremeira e suas relações com os rituais de candomblé e umbanda na casa Ilê Axé Xangô Agodô.** Dissertação (Mestrado em Música). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MENDONÇA. Antonio G. **República e pluralidade religiosa no Brasil**. Revista USP, n. 59, p.144-163, set./nov. 2003.

MINAYO, Maria Cecília de. **Trabalho de Campo: Contexto de observação, interação e descoberta.** In: DESLANDES, Suely F. *et. al.* (orgs.) Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. Petrópolis, Vozes, 2012.

MONTES, Maria Lúcia. **Raça e Identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia**. In: SCHWARCZ, L. M. e QUEIROZ, Renato Silva (orgs.) *Raça e Diversidade.* São Paulo: EDUSP, 1996.

MORAIS, Mariana R. de. **O Candomblé na Metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

MORAIS, Antônio C. R.; COSTA, Wanderley, Messias de. **O ponto de partida: o método.** In.: A Valorização do Espaço. São Paulo: HUCITEC, p. 26-34. 1993.

MOURA, Mariana M. de. "**Saravá! Memórias e discursos da Umbanda em Salvador**.

NEGRÃO, Lísias N. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 5, p. 113-122, nov./1993.

NOGUEIRA, Léo C. **Do Negro ao Branco: Breve História do Nascimento da Umbanda.** Caminhos, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 487-491, jul./dez. 2007.

NOGUEIRA, Pedro A. P. **O diálogo intra-religioso na Umbanda: Um estudo a partir da figura do caboclo.** 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: A problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes, 1979.

OLIVEIRA, Cristina Nascimento. **Discursos do Sagrado: O uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé**. 2012. (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima.** (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2003.

OLIVEIRA, O.; STERN, C. **Notas sobre a teoria da migração interna: aspectos sociológicos**. Trad. Hélio A. de Moura. In: BANCO DO NORDESTE DO BRASIL. Migrações Internas. Fortaleza: BNB, v. 1, p. 260-262.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: historia e ritual da nação jeje na Bahia**. 2.ed. Campinas: Unicamp, 2007.

PORTELLI, Alessandro. **A lógica das narrativas e a aprendizagem da diferença na pesquisa de campo**. In: Oralidade e subjetividade**:** os meandros infinitos da memória. (Org's) Dulce Consuelo Andreatta Whitaker, Thelma Maria Grisi Velôso. Campina Grande/PB: EDUEP, 2005.

_____. **O que faz a história oral diferente**. (Trad.) Maria Therezinha Janine Ribeiro. In: Projeto História, São Paulo (14), Fevereiro, 1997.

PADILHA, Bayerl Gunter. **Mapeamento dos Terreiros de Matrizes Africanas em Boa Vista.** Monografia de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Deuses Africanos no Brasil Contemporâneo. Hucitec**, São Paulo, 1991.

_____. **Hipertrofia Ritual das Religiões Afro-Brasileiras.** Edusp, São Paulo, 1991.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil.** In: Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. **Herdeiras do Axé**. São Paulo, Hucitec, 1997.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores.** Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.1 -19, jun. 2003.

_____ **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.** Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

_____. **Axé, Corpo e Almas: Concepções de Saúde e equilíbrio segundo o Candomblé.** In: BLOISE, P. Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade. Senac, São Paulo, 2011.

PREVITALLI, Ivete M. **Candomblé: Agora é Angola.** 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-13.

QUEIROZ, Marcos A. de S. **Os exus em casa de catiço: etnografia, representações e magia**. 2008. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

_____. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RABELO, Miriam C. M. **Algumas reflexões críticas sobre o projeto de estudar o Candomblé como símbolos em circulação.** In. Debates do NER. n. 22 (Jul-Dez) Porto Alegre/RS, 2012.

REIS, João J. **Bahia de todas as Áfricas**. In: FIGUEIREDO, Luciano. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. 112 p.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. (Trad.) Alain François [et. al.] Campinas/SP: EdUnicamp, 2007.

RIBEIRO, Maria do A. **"Ôh, que caminho tão longe, quase que eu não vinha!": práticas terapêutico religiosas nos trabalhos de cura com Caboclos na Umbanda de Teresinha – Piauí.** 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2014.

ROUSSO, H. **A memória não é mais o que era**. In: (Orgs.) FERREIRA, M. de MOREAS; AMADO J. Usos e abusos da História Oral. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ROSAFA, Vagner. **Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião:** Registros de patrimônio imaterial. 2008. Dissertação (Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural) – Curso de Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, 2008.

SÁTRYO, Dinan D. P. **Afinal o que é Umbanda**. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2014.

SAQUET, M. Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SAQUET, Marcos A. **Abordagens e concepções de territórios**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SARACENI, Rubens. **Fundamentos Doutrinários de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2012.

SANTOS, Milton. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Emilena S. dos. ***"Era uma vez Erês..."*** Revista Nures, São Paulo, n. 16, 2010. Disponível em :<http: // www.pucsp.br/revistanureshtml>. Acesso em: 20 de jul. 2017.

SERPA, A. **O trabalho de campo em geografia: uma abordagem teórico-metodológica.** In: Boletim Paulista de Geografia. São Paulo, n. 84, Jul. 2016.

_____. **Monumentos negros: uma experiência**. Afro-Ásia, n.33, p. 169-205. 2005.

_____. **Triunfo dos caboclos**. In: CARVALHO, M. R. de; CARVALHO, A. M. (orgs.) Índios e caboclos: a história recontada. Salvador: EDUF, 2012.

SILVA, Renata Lima. **A capoeira de angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea**. (Doutorado em Dança) – Universidade de Campinas, Campinas, 2010.

SILVA, Angela Maria M. **Manual de Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnicos Científicos da UFRR: baseado nas normas da ABNT**. Boa Vista/RR, Ed: UFRR, 2012.

SILVA, Pedro R. **Exu / Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência**. In: MOURA, C. E. M. (Org.). Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SILVA, Mary A. V.; MORATO, Herta C. C. **Depois do trabalho a festa: o xirê como expressão de socialização no candomblé**. In: Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. III, n. 9, jan. 2011.

SILVEIRA, Renato da. **Do Calundu ao Candomblé**. In: FIGUEIREDO, Luciano. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. 112 p.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Agô, Agô Lonan: **Mitos, Ritos e Organizações de Terreiros de Candomblé na Bahia**. 1 ed. Belo Horizonte: Mazza, 1998. 471 p.

SOUSA, Maria A. S. de. **Bahia: de capitania a província, 108-1823**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUZA, Glacy A. A. Ajeun Odara: Um estudo acerca da culinária do candomblé em Manaus. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: Edua, 2012.

SOUZA, Carla Monteiro de. **Roraima e as Migrações***.* In. Textos e Debates, Boa Vista, n. 9, ago./dez. 2005.

SOUZA, Mônica D. de. **Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas**. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

TALL, Emmanuelle K. **O papel do caboclo no candomblé baiano**. In: CARVALHO, M. R. de; CARVALHO, A. M. (orgs.) Índios e caboclos: a história recontada. Salvador: EDUF, 2012.

TEDESCO, João C. **Nas cercanias da memória: temporalidade, experiências e narração.** Caxias do Sul: EDUSC, 2004.

TESSEROLLI, Mírian A. **Algumas Reflexões sobre a Organização Social da Mina Maranhense e do Keto em Belém do Pará**. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, p. 19-35, mar. 2009.

TRINDADE, Maria Beatriz Rocha. **Sociologia das Migrações*.*** Lisboa: Universidade Aberta, 2005.

VALE, Ana Lia F. Nordeste em Roraima: **Migração e Territorialização dos Nordestinos em Boa Vista**. Editora da UFRR, 2014. 245 p.

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

VALÉRIO, M. Escorsi; BELLOTTI, Karina K. Dossiê Religião. (Org.). CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard de. **As duas africanidades estabelecidas no Pará The two kinds of "africanities" in Pará – Brazil Marilu**. Revista Aulas. Dossiê Religião N.4 – abr./jul. 2007.

VERGER, Pierre Fantumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa de Escravos, na África**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2012. 615 p.

VIALLE, Wilton do L. **Candomblé de Keto ou Alaketo**. 6. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

WEBER, Regina. **Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações**. Revista de História da Ufes, Espírito Santo, n. 18, p. 236-249. 2006.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

XAVIER, Antonio Roberto: **Joana Paula de Morais: história, memória e trajetórias educativas (1900-1963).** Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

I FONTES ORAIS

a) ***Ibualama*** – Natural de Manaus. Entrevista gravada no dia 25 de Novembro de 2017, Boa Vista / RR.

b) Iyá-Oloju – Natural de Manaus. Entrevista gravada no dia 25 de Novembro de 2017.

c) **Josenir Pereira da Silva** – Natural de Imperatriz, Maranhão. Entrevista gravada no dia 26 de Dezembro de 2017.

d) ***Logun-Edé* –** Natural de Imperatriz, Maranhão. Entrevista gravada no dia 22 de Novembro de 2017.

e) **Mario dos Santos Maia** – Natural de Manaus. Entrevistas gravadas nos dias: 24 de Julho de 2017 e 22 de Dezembro de 2017, Boa Vista /RR.

f) ***Oxóssi*** – Natural de Novo Hamburgo. Entrevista gravada no dia: 21 de Dezembro de 2017, Boa Vista / RR.

II FONTES DA INTERNET

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico de 2000.** Disponível em: http:// www.igbe.gov.br/home/ estatistica / populacao/ censo2000/>. Acesso em 15 de Abril de 2017.

_____. **Censo Demográfico de 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatística/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em 15 de Abril de 2017.

https://confins.revues.org/docannexe/image/7785/img-7.png

http://www.pierreverger.org/br/espaco-cultural-omunitario/bibliotecacomunitaria.html> Acesso em 20 de Junho de 2017

http:// www.facebook.com/ileyapa.ominlade.html> Acesso em 02 de Janeiro de 2018

http://www.facebook.com/cabana.oxumaré.html> Acesso em 02 de Janeiro de 2018

APÊNDICES

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO APLICADO COM O BABALORIXÁ MÁRIO DOS SANTOS MAIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

Pesquisador: David Dantas Targino

Título da Pesquisa: *"É assim que se aprende no santo..."* Uma análise sobre transmissão de conhecimentos no terreiro de matriz afro-brasileira Ylê Axé Yapá Omim Ladê em Boa Vista – RR.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras.
Co-orientador: Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno.

Primeira Entrevista – Modalidade: História de Vida

Temática- 1: Trajetória pessoal na prática da religião – História de Vida.

1) Gostaria que o senhor me relatasse sobre sua história de vida a partir do momento que iniciou sua espiritualidade até a fundação do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê.

Segunda Entrevista – Modalidade: Perguntas temáticas semiestruturadas.

Temática - 2: Trajetória de aprendizado pessoal no Candomblé e os processos educativos no Ylê Axé Omim Ladê.

Dados do Entrevistado

Nome Completo:_____

Data de Nascimento: ___/____/_____ Naturalidade:_____

1) De que forma ocorreu o seu aprendizado no Candomblé durante o período de iniciação? Como sua mãe-de-santo transmitia os conhecimentos nesse estagio de ingresso na religião?
2) Como o senhor ensina aos seus filhos-de-santo hoje? De que forma o senhor

repassa a eles os conhecimentos do Candomblé aqui no terreiro?

3) Como é o processo de iniciação que o senhor adota para o ingresso de um novo filho? Segue a mesma forma que aprendeu quanto iniciado ou é diferente? Como ocorre esse processo aqui no terreiro?

4) Todo filho-de-santo pode se tornar um pai-de-santo? O que ele precisa pra isso? Quais são os preceitos pra ser um bom filho-de-santo e futuramente dar seguimento à religião?

5) Quantos filhos-de-santo o senhor já iniciou?

6) Quais as diferenças existentes entre Candomblé e Umbanda? O que é ser do Candomblé e o que é ser da Umbanda? Como o senhor compreende essas diferenças?

7) Como ocorrem as práticas da Umbanda e do Candomblé aqui no terreiro? Quanto se toca pra algum Exú Catiço (pombagira, por exemplo) se toca antes para algum Orixá?

8) Existe alguma prática que o senhor segue que seja ligada a algum rito de tradição Cigana aqui no terreiro? E o culto à Cigana Sara que o senhor realiza faz parte da Umbanda ou do Candomblé?

9) Quais os principais motivos das pessoas recorrem ao terreiro? O senhor tem ou já teve algum filho-de-santo que se iniciou ao buscar algum tipo de auxílio no Candomblé?

10) Qual a função da Cabana Oxumaré? Quais os principais serviços que as pessoas podem encontrar através cabana?

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO APLICADO COM OS CANDOMBLECISTAS INICIADOS PELO PAI MÁRIO-DE-OXUM

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

Pesquisador: David Dantas Targino

Título da Pesquisa: *"É assim que se aprende no santo..."* Uma análise sobre a transmissão de conhecimentos no terreiro de matriz afrobrasileira Ylê Axé Yapá Omim Ladê em Boa Vista – RR.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras.
Co-orientador: Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno.

Primeira Entrevista – Modalidade: História de Vida

Temática- 1: Trajetória pessoal– História de Vida

1) Em qual estado nasceu? (se migrante) Por quais motivos migrou para Boa Vista?
2) Qual religião sua família segue?
3) Com o que trabalha atualmente?
4) Seus pais são oriundos de qual estado?
5) Algum familiar pertence a alguma religião de matriz africana?
6) Gostaria que me relatasse sobre sua história de vida, em específico sobre quando conheceu e teve contato com o Candomblé.

Segunda Entrevista – Modalidade: Perguntas temáticas semiestruturadas.

Temática - 2: Trajetória de aprendizado pessoal no Candomblé e os processos educativos no Ylê Axé Omim Ladê.

Dados do Entrevistado

Nome Completo:_____

Data de Nascimento: ___/____/_____ Naturalidade:_____

1) De que forma conheceu o terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê?
2) Como foi o processo de envolvimento com o Candomblé?
3) Como foi o processo de iniciação? Qual a importância do mesmo?
4) Quais os motivos que o levaram a se iniciar no Candomblé? Ou foi escolha por afinidade ou gosto pela religião?
5) Em qual momento o iniciante começa a aprender sobre os conhecimentos, saberes, do Candomblé no terreiro?
6) De que forma ocorre o aprendizado de um filho-de-santo no terreiro? Como ele recebe o conhecimento necessário à sua prática na religião.
7) Qual a função do pai-de-santo e dos irmãos-de-santo mais velhos nesse processo de aprendizado?
8) Qual a importância do terreiro de Candomblé para o filho-de-santo?
9) Após ter se iniciado no Candomblé o que mudou na sua vida social? De que forma a religião interage com o social dentro e fora do terreiro?
10) Quais os cargos existentes no Candomblé? Qual o cargo que ocupa atualmente na família-de-santo do Ylê Axé Yapá Omim Ladê?
11) Qual a função de pai-de-santo no terreiro?
12) Quais as diferenças existentes entre Candomblé e Umbanda?

APÊNDICE – C TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(Em duas vias, firmado por cada participante da pesquisa e pelo pesquisador)

> **"O Respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido dos participantes, indivíduos ou grupos que, por si e/ou por seus representantes legais, manifestem a sua anuência à participação na pesquisa".** (Resolução n.º 466/12, do Conselho Nacional de Saúde).

Eu, **David Dantas Targino**, aluno regularmente matriculado no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima - PPGSOF/UFRR venho por meio deste termo, convidá-lo (a), como voluntário, a participar da pesquisa intitulada: *"É assim que se aprende no santo..."* Uma análise sobre a transmissão de conhecimentos no terreiro de matriz afro-brasileira Ylê Axé Yapá Omim Ladê em Boa Vista/ RR".

I - SOBRE A PESQUISA SEGUE AS SEGUINTES INFORMAÇÕES:

A pesquisa justifica-se pela importância e viabilidade em contribuir com as produções científicas sobre as religiões de matriz africana e construir discussões relevantes sobre a transmissão de conhecimentos no Candomblé a partir das experiências de alguns candomblecistas ligados à comunidade do terreiro mais antigo da cidade de Boa Vista.

A pesquisa tem por objetivo geral analisar e compreender os processos educativos relacionados à transmissão de conhecimentos do Candomblé. Para tanto, tomamos como local de estudo o primeiro terreiro de matriz afro-brasileira da cidade de Boa-Vista, o Ylê Axé Yapá Omim Ladê. Como sujeitos da pesquisa, delimitaremos alguns Candomblecistas que pertençam ou que tenham pertencido à comunidade religiosa do respectivo terreiro.

Sobre os procedimentos metodológicos a serem utilizados na pesquisa cabe destacar: a) pesquisas de campo, com os seguintes objetivos: dialogar com o dirigente do terreiro e com alguns praticantes sobre a pesquisa; realizar visitas às festividades que ocorrem no terreiro com o intuito de construir interação com os participantes; realizar entrevistas gravadas com o dirigente do terreiro e com filhos de santo que tenham tido experiências de aprendizado no terreiro; fotografar o ambiente externo e interno do terreiro, bem como as festividades internas após a autorização do dirigente; conhecer demais aspectos relacionados à temática.

As entrevistas serão gravadas por meio de gravador digital e combinadas em local e horário de melhor conveniência ao participante. As perguntas serão nas modalidades aberta e fechada, sendo que as temáticas concentrarão em torno da história de vida do participante na prática da religião e sobre os processos de ensino e aprendizado no terreiro, de forma que cada participante terá a liberdade para responder ou não a cada pergunta realizada.

A pesquisa tem o caráter unicamente científico e sem fins lucrativos e desse modo não solicita qualquer tipo de gasto financeiro decorrente da participação dos sujeitos da pesquisa, sendo toda e qualquer participação gratuita e isenta de custos, seja durante ou após a execução da pesquisa. Os resultados obtidos com a realização das pesquisas de campo poderão ser utilizados na dissertação e na publicação/divulgação em forma de artigos e apresentação oral em eventos científicos nacionais e internacionais.

II - RISCOS E BENEFÍCIOS

Riscos: De acordo com a Resolução n.º 466/12, do Conselho Nacional de Saúde, toda pesquisa com a participação de seres humanos envolve riscos em tipos e gradações variados. O dano poderá ser imediato ou tardio e comprometer o indivíduo e a coletividade. Atentando a este quesito, durante a execução da pesquisa poderá haver alguns riscos ao participante, tais como: possíveis desconfortos durante a realização das entrevistas tendo em vista que serão levantadas questões de ordem pessoal e também atreladas à coletividade que o participante integra considerando também que os mesmos fazem parte de grupos minoritários e que ainda sofrem preconceito religioso.

Desse modo, o pesquisador responsável se compromete a seguir as

recomendações da resolução 466/12 – CNS/MS, em especial as exigências contidas nos itens IV. 3 e IV. 4, e respeitar cada participante da pesquisa em sua dignidade e autonomia, reconhecendo sua vulnerabilidade, assegurando sua vontade de contribuir e permanecer, ou não, na pesquisa, por intermédio de manifestação expressa, livre e esclarecida, garantindo ainda a exclusão de qualquer hipótese de danos, constrangimentos ou prejuízos de qualquer natureza, seja durante ou após a realização da pesquisa, comprometendo-se ainda com o máximo de benefícios com a publicação dos resultados de modo a contribuir com o reconhecimento e constante valorização da religiosidade afro-brasileira.

Benefícios: Os benefícios aos participantes da pesquisa serão indiretos, considerando as dimensões: física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual dos mesmos. Ao tomar como referência principal as narrativas dos participantes da pesquisa, os mesmos serão considerados sujeitos ativos de todo o processo de existência e expansão da religiosidade afro-brasileira na cidade. A realização da pesquisa trará um resgate histórico da fundação do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê na cidade de Boa Vista, destacando o pioneirismo do dirigente ao praticar em território roraimense cultos da religiosidade afro-brasileira e construir o primeiro terreiro de Candomblé da cidade.

A pesquisa irá elencar a comunidade do terreiro evidenciando sua importância na configuração das religiões afro-brasileiras presentes na cidade. Cabe afirmar que a pesquisa irá abordar sobre um fator diretamente e intrinsicamente ligado à expansão histórica dos terreiros no Brasil: os processos educativos no terreiro, ou seja, à continuidade dos saberes ancestrais que garantem a contínua expansão do culto aos Orixás e caboclos, e nesse caso, na cidade de Boa Vista.

Os participantes desse modo serão considerados na pesquisa como atores ativos da existência e continuidade da cultura afro-brasileira na cidade. Outra questão será contribuir no combate ao preconceito religioso que historicamente gera prejuízos de diversas dimensões aos praticantes de religiões de matrizes africanas e que ainda no contexto atual vem paulatinamente se acentuando na sociedade, além de contribuir para maior visibilidade das religiões e cultura afro-brasileira existentes na cidade em tela.

III – APÓS LER E RECEBER EXPLICAÇÕES SOBRE A PESQUISA, VOCÊ TEM O DIREITO DE:

1. Receber resposta a qualquer pergunta e esclarecimento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros relacionados à pesquisa;
2. Recusar-se a participar ou retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;
3. Não ser identificado e ser mantido o caráter sigiloso de questões a respeito de sua privacidade durante todas as fases da pesquisa;
4. Receber uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, devidamente assinada e rubricada pelo pesquisador responsável;
5. Procurar esclarecimentos ou informações adicionais com o pesquisador responsável por meio dos números de telefone (95) 98403-5758; no endereço residencial: Rua Acari, n. 593, Bairro: Santa Tereza, ou no endereço eletrônico: davidhistoriauf@hotmail.com

Eu, _____, (Nome por extenso), declaro estar ciente do anteriormente exposto e concordo voluntariamente em participar desta pesquisa assinando este termo de consentimento em duas vias, ficando com a posse de um deles.

Ficaram claros os propósitos do estudo, os procedimentos a serem utilizados, os desconfortos e riscos, os benefícios, as garantias de confidencialidade sobre questões suscitadas que não fazem parte da pesquisa e de possíveis esclarecimentos após a finalização do trabalho, as garantias de respeito ético por parte do pesquisador e exclusão de qualquer hipótese de constrangimento, danos ou prejuízos de qualquer natureza.

Ficou esclarecido também que minha participação é isenta de quaisquer despesas e que a pesquisa possui o caráter científico e não lucrativo, e que terei ainda o acesso aos resultados, assim como poderei retirar meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante a pesquisa, sem prejuízo ou penalidades.

Assinatura do participante da pesquisa

_____

Eu, David Dantas Targino, declaro que forneci todas as informações referentes à pesquisa ao participante, de forma apropriada e voluntária.

Assinatura do pesquisador responsável

_____

Boa Vista – RR ____ de _____de_____

Endereço do Comitê de Ética em Pesquisa CEP/UFRR: Bloco da PRPPG-UFRR, última sala do corredor em forma de T à esquerda (o prédio da PRPPG fica localizado atrás da Reitoria e ao lado da Diretoria de Administração e Recursos Humanos - DARH)
Av. Cap. Ene Garcez, 2413 – Aeroporto (Campus do Paricarana)
CEP: 69.310-000 - Boa Vista – RR

APÊNDICE D – CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE ENTREVISTA GRAVADA EM ÁUDIO/VÍDEO E DE USO DE IMAGENS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE ENTREVISTA GRAVADA EM ÁUDIO/VÍDEO E DE USO DE IMAGENS

Eu_____, (Nome por extenso), após conhecer os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa intitulada *"É assim que se aprende no santo..."* Uma análise sobre a transmissão de conhecimentos no terreiro de matriz afro-brasileira Ylê Axé Yapá Omim Ladê em Boa Vista/ RR, e consentir minha participação de modo livre e esclarecido por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, também **AUTORIZO** o pesquisador David Dantas Targino (pesquisador responsável e aluno regular do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras – PPGSOF da Universidade Federal de Roraima – UFRR), inscrito no CPF nº_____. RG n.º_____, residente e domiciliado _____, a fotografar o ambiente interno e externo do terreiro Ylê Axé Yapá Omim Ladê, assim como de minha imagem, estando caracterizado ou não com as indumentárias religiosas durante as festividades religiosas que ocorrem no terreiro. Também **AUTORIZO** o uso de minha entrevista gravada em recurso digital para a produção da pesquisa. O presente instrumento de AUTORIZAÇÃO é celebrado a título de gratuito, podendo ser tanto a entrevista quanto as imagens, utilizadas no todo ou em parte, editadas ou não, divulgadas e publicadas para fins culturais e científicos bem como permitir a terceiros o acesso às mesmas para os mesmos fins, com ressalva de preservar a integridade física e moral do sujeito da pesquisa.

_____ _____

Pesquisador responsável Sujeito da Pesquisa

Boa Vista, RR ___ de _____de 20__