

FLORIANÓPOLIS
Julho de 2010

TATA DE INÚICE AROLEGY E COMUNIDADE TERREIRO ABASSÀ
DE ODE: (RE)CONSTRUINDO TRAJETÓRIAS

MARLIESE VICENZI

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

**TATA DE INQÛICE AROLEGY E COMUNIDADE TERREIRO ABASSÀ DE
ODE: (RE) CONSTRUINDO TRAJETÓRIAS**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
ao curso de Graduação em Ciências Sociais,
Bacharelado, da Universidade Federal de
Santa Catarina. Orientadora: Profª Drª Ilka
Boaventura Leite

Florianópolis
Julho de 2010

Ata da Defesa de TCC
de Malient Vicenzi Franco

Aos 31 de agosto de 2010 reuniram-se

na sala 111 do Anexo CFH a prof. Cristiane
Inamante (opção) Raquel Mombelli (PRTS/USC)

e Teka Prociurema Leite (orientador).

Após apresentações da aluna e argui-

ção com igual tempo de resposta, a banca
se reuniu e deliberou nos seguintes termos:

O trabalho foi considerado aprovado
e habilitado para a qualificação e exatidão

do mesmo, recomendando a sua publicação.

Em 31 de Agosto de 2010

Raquel Mombelli

2010

Dedico este trabalho à Pai Leco (in memoriam), este
filho de Oxóssi Congobira, que me ensinou a amar
os orixás.

Conquistar o direito à ancestralidade, este o grande desafio que
o Caçador nos revela. Pois, hoje, a morte é cada vez mais
expulsa do universo dos vivos. A idéia da eternidade sempre
teve na morte a fonte mais rica. É no momento da morte que o
saber e a sabedoria dos homens e mulheres e, sobretudo, a sua
existência vivida assumem pela primeira vez uma forma
transmissível. A gente só morre para provar que viveu. E neste
provar, conquistamos nossa ancestralidade para que nossa
sabedoria perdure, de geração em geração, lembrando que cada
um tem que fazer e refazer sua própria travessia, de barco, navio
ou trem, de coração ou de corpo, e que sua estatura e grandeza
dependem do caminho escolhido e coerentemente atravessado,
sem atalhos, mas aprendendo nas verdades que vão compor a
grande estrada. (Paulo Botas, 1996:60)

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora professora Ilka Boaventura Leite, por ter me ensinado os caminhos de construção do trabalho com serenidade e competência. Obrigada!

As professoras Vânia Zikan Cardoso e Cristiana Tramonete, que participaram da banca de qualificação do projeto e que participam agora da banca de defesa.

Aos meus professores no curso de graduação em Ciências Sociais por sua valiosa contribuição ao meu crescimento intelectual e humano.

À Raquel Mombelli, pelas conversas sobre o terreiro.

Às minhas filhas Ana Carolina e Paola, pelo amor e pelo incentivo para estudar, mesmo com as dificuldades ao longo deste percurso.

À Claudete da Silva (Dete), Maria Tereza da Silva (Omi Yá Sassá), Silvana Oriana Costa (Catendê) e Vanda Pinedo (Axoque) pelas entrevistas e conversas que contribuíram de forma valiosa para o trabalho.

À todos os filhos e filhas-de-santo da Comunidade Terreiro Abassá de Odê, que são muitos para nomear, por sempre me receberem de forma carinhosa. Muito obrigada pela convivência e pelo aprendizado que tive frequentando o terreiro. Fomos parceiros neste trabalho.

À Pai Leco (in memoriam), que desde o primeiro momento em que cheguei à comunidade terreiro, me acolheu com respeito e carinho e durante estes anos de convivência me ensinou muito sobre o candomblé e os orixás, mas especialmente mesmo sem saber, me ensinou a reconhecer o que é realmente importante na vida.

Obrigada, que Olorum o ilumine!

SUMÁRIO

COM SUA LICENÇA, EXU TIRIRI LONAN.....	06
INTRODUÇÃO.....	10
TERRITÓRIO, TRADIÇÃO E RESISTÊNCIA	15
1. TRAJETÓRIAS, DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ ANGOLA	
1.1. Ilha de Santa Catarina. Tecendo uma trajetória. Entre benzeduras, preto velhos, caboclos e exus.....	23
1.2. Rio de Janeiro: construindo práticas afro-brasileiras.....	27
1.3. Genealogia.....	33
2. COMUNIDADE TERREIRO ABASSÁ DE ODE, O TERRITÓRIO, SEUS USOS E PRÁTICAS	
2.1. O terreiro, uma herança africana.....	40
2.2. Assentamentos/Topografia do sagrado.....	42
2.3. O Barracão.....	46
2.4. Os cumprimentos na família de santo.....	47
2.5. As Festas e os Inquices.....	48
2.6. Os exus pedem passagem.....	54
3. INICIAÇÃO, PRÁTICAS POLÍTICAS E CONTINUIDADE	
3.1. Etnografia de uma iniciação.....	57
3.2. O zelador de orixás.....	65
3.3. Invisibilidade e preconceito. A luta política do terreiro.....	70
3.4. Tecendo uma continuidade.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
GLOSSÁRIO.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

No barracão, no centro do salão, no chão, está o *padê* de *exu*. Num alquidat de cerâmica, farinha com cachaca e dendê, uma vela acesa e uma quartinha de cerâmica com água e cachaca. As pessoas conversam em pequenos grupos. Clientes começam a chegar. Gê, a *cambone* coloca a roupa do seu *Tiriri* sobre o banquinho: a capa preta, o chapêu, as guias de miçangas vermelhas e pretas. Os filhos-de-santo que vão chegando salvam os espaços do barracão e batem *paó*, as palmas ritmadas, em frente ao quarto de santo. Descem para cumprimentar Pai Leco. Algumas filhas-de-santo já vestiram suas saias rodadas de *bombogivas* e circulam pelo barracão. Na cozinha, Gê, a *cambone*, orienta os clientes na feitura dos seus *padês*, cada pessoa prepara o seu. Também preparo o meu. Misturo lentamente num alquidat de cerâmica, farinha de mandioca, água, cachaca e dendê. Enquanto misturamos os ingredientes vamos fazendo nosso pedido, que é escrito num pedaço de papel e fica conosco até o momento da entrega do *padê* ao seu *Tiriri* no *Balê de Exu*, o quarto dos *exus*, conhecido como *canyira*. Pêço, novamente, para fazer um bom trabalho de pesquisa com a ajuda de seu *Tiriri*. No salão tem duas mesas. Numa estão copos, taças, canecas, gelo, cachaca, sidra, espumante, whisky, cigarros, charutos e uma vela acesa num castiçal. Também objetos como chapêus, capas, lenços e guias que as “entidades” vão usar quando “incorporarem” seus médiums. A outra mesa é para os clientes deixarem seus *padês* e suas velas enquanto esperam ser atendidos pelo seu *Tiriri*. As pessoas conversam animadamente pelo salão. Gê acende as velas na mesinha ao lado do banquinho do seu *Tiriri*. Pai Leco está começando a se preparar em sua casa. Um cachorro atravessa correndo o salão. Gê coloca as canecas do *Tiriri* em sua mesinha. Chegam mais clientes para fazer o *padê*. Na parede da assistência um pequeno cartaz diz: “Consulta com Exu: cachaca, farinha e charuto. Consulta com Bombogira: champagne ou sidra, cigarro e vela”. Pai Leco entrou no salão e sentou na sua cadeira de vime. Está vestido com o terno cinza de seu *Tiriri*. Está esperando um ogã chegar para começar a sessão de trabalhos. Um filho-de-santo comenta que é difícil para o ogã, que trabalha o dia inteiro ainda encontrar energia para tocar à noite. Duas filhas-de-santo saem de costas para a porta do barracão levando o *padê* para a *canyira*, Juntas batem *paó* anunciando que deixaram a oferenda. Um champagne é aberto na mesa das “entidades”. Há euforia pelo salão, as pessoas estão alegres. *Bombogivas* e *exus* gostam de festa e alegria. Os filhos-de-santo sentados em volta

Com a sua caneca de bebida em mãos e sentado em seu banquinho, começa a cantar as cantigas de *exu* e os médiums vão incorporando um a um, seguindo uma hierarquia. Os mais velhos no santo primeiro, começando pelos *exus* e depois as *bombogtras*. E assim vão chegando *exu Tranca Rua, exu Caveira, Zé Pelintra, Marias Padilhas, Ciganas, Maria Milambo* e outros. A cada incorporação, a *cambone* entrega guias, lenços, bebidas, cigarros, uma capa, um chapéu, um charuto. Atende as "entidades" durante todo o tempo recebem barforadas de fumo.

O *adjá* agora é tocado pela mãe-pequena e Pai Leco "incorpora" *Tiriri Lona* que dá seu "grito de chegada" no centro do salão. É um momento que emociona a todos. A *cambone* entrega a *Tiriri* seu charuto, suas guias, sua capa comprida e seu chapéu que

Exu and,
Exu and,
O guire lode,
O Legbara,
Legbara guire!
Cho Chuana,
Leba ó,
Exu lona minore,
Exu lona minore,
Bara bara exu,
Exu lona minore.

de Pai Leco conversam animadamente. Uma história é contada e um filho-de-santo comenta que sem uma confusão, sem um batão, a vida fica sem graça. É *exu* começando a chegar. Pai Leco levanta e toca o *adjá*, uma sineta de metal, é o sinal para começar. Os médiums "salvam" o centro do salão e se posicionam em duas filas. Mulheres de um lado, homens do outro. Algumas luzes se apagam, o salão fica na penumbra. Pai Leco se posiciona no meio do salão e saúda, *Aro Exu!* Os atabaques começam a soar e junto com eles as cantigas iniciais para *exu*. Depois começa a cantiga para *Exu Ana*, que dá abertura para seu *Tiriri* "descer". As vozes em conjunto cantam:

em que estão incorporadas. Quando comecei a frequentar o terreiro em 2003, depois de algum tempo frequentando as "giras" e "trabalhos", seu *Tiriri* me chamou para ajudar *exus* e as *bombogivas*, num dia em que o terreiro estava muito movimentado. Acabei assumindo esta função de *cambone* por um bom tempo. Seu *Tiriri* sentado no seu banquinho "risca seu ponto" com *pemba*, um giz, numa grande tábua e atrai uma faca de ponta em partes do desenho. Para uma eficácia dos "trabalhos" a faca deve cravar na madeira e não cair. Seu *Tiriri* começa a chamar as pessoas que uma a uma, levam seus *padês* e suas velas e conversam com ele. Expõem seus problemas, suas angústias, pedem solução. Cada cliente coloca seu alguidar com o *padê* sobre a tábua e acende quatro velas em torno do *padê*. Seu *Tiriri* orienta cada pessoa sob como organizar as velas, onde colocar os *padês*, dá conselhos, propõe soluções. Realimenta o caldeirão com fogo. Espalha pólvora nos limites da tábua. Todos os clientes agora vão para o centro do salão e ficam lado a lado. Sob suas costas é colocada uma grande capa preta que cobre os ombros de todos. Os atabaques não param de tocar e seu *Tiriri* canta as cantigas de *exu* pedindo proteção, pedindo para todos os males irem embora e acende a pólvora que atua de forma "mágica" afastando todas as coisas ruins. Este é sempre um momento de tensão, Lico de Oxaguia fica na entrada do barracão e abre a porta no momento exato que a pólvora acende, para que os males saiam porta agora. Depois as pessoas voltam a seus lugares. Seu *Tiriri* chama uma a uma para que levem seus *padês* e as velas para a *cunjira*. Lá são colocados no chão, junto com as velas e com o pedido feito a *Tiriri*. No salão os atabaques não param de tocar, continuam as cantigas, são feitos atendimentos individuais, quem quiser pode conversar com as "entidades" e "descarregar". Chegou a hora de seu *Tiriri* "subir" e Pai Leco reassume o comando do ritual. Depois de um tempo, começa a mandar "subir" os *exus* e *bombogivas* um a um, cada qual com sua cantiga. Termina mais uma sessão de "trabalhos". Os clientes vão embora. Alguns médiums recebem seus *erês* para "descarregar", para aliviar a tensão.



Figura 1: Itoió, o centro de axé do barracão com o padé de Exu. Set/2009. Foto da autora.



Figura 2. Pai Leço "incorporado" com Exu Tiriri Loman. Set/2009. Foto da autora.

O tema deste trabalho é a trajetória de vida de um líder religioso e a construção de sua Comunidade Terreiro, um candomblé de nagão angola, localizado no Maciço Central do Morro da Cruz em Florianópolis.

A escolha do tema de pesquisa vem de uma longa construção numa trajetória particular e profissional, onde a chamada "cultura afro-brasileira" sempre esteve presente. Venho de uma formação como arte-educadora e sempre procurei incluir em meus programas de aulas os estudos de arte africana e seus desdobramentos na arte e no artesanato brasileiro, bem como temáticas ligadas à cultura "afro-brasileira". Como artista plástica tive uma trajetória que me levou a produzir máscaras em cerâmica com uma influência da estética africana e senti vontade de conhecer mais de perto o universo do candomblé, pois modelava orixás em meu trabalho.

Posso dizer que minha inserção em campo se deu através do livro "Com a bandeira de Oxalá", da professora Cristiana Tramonte. Foi através deste livro que conheci Pai Leco. Fui à sua procura e ele me recebeu em sua casa que fica ao lado do barracão e lhe falei da minha intenção de observar os rituais para melhor desenvolver o trabalho que realizava. Ele me recebeu muito bem e colocou seu terreiro à minha disposição. Logo na primeira semana passei pelo ritual do jogo de búzios onde fiquei conhecendo meus orixás e também houve a confirmação no jogo de que eu poderia fazer minhas observações na comunidade.

Quando conheci o Abassá de Odé, em 2003, desde o primeiro momento fiquei arrebatada pelo universo dinâmico e criativo de seus rituais e as relações que se constituíam/reproduziam no terreiro, de pessoas vindas de diferentes lugares, de todas as idades, sexo e gênero, diferentes classes sociais, variadas tonalidades de peles. Costumava chegar mais cedo para observar as pessoas se relacionando com o espaço sagrado. Era um movimento orquestrado onde hierarquias, simbologias e linguagem ritual, não eram facilmente decifradas. Só com muita observação há uma compreensão deste universo onde o aprendizado é lento e passa por hierarquias que dependem de iniciações.

Freqüentei o terreiro por cerca de dois anos e meio, no início apenas observando, mas logo acabei tendo um envolvimento na prática dos rituais. Passei a fazer parte do

quadro de adeptos como *abia*, a pessoa que está na condição de participante das práticas do terreiro, mas não passou pelo ritual de iniciação. Esta experiência foi fundamental para melhor compreender o universo religioso do candomblé.

Foi esta experiência no terreiro que me trouxe em 2006 ao curso de Ciências Sociais com a vontade de aprofundar e sistematizar estudos afro-brasileiros. No momento de escolher o tema para o projeto de conclusão de curso pensei em algo que me incomodava: a invisibilidade dos terreiros na cidade e de seus religiosos, que no seu cotidiano constroem uma história de continuidade de uma tradição herdada dos antepassados africanos, num longo processo de resistência e reconstrução da religião dos orixás no Brasil.

O candomblé é uma religião que desde sua constituição foi sistematicamente perseguido, sofreu forte repressão policial, preconceito e discriminação. Mas resistiu a toda perseguição e hoje são milhares de terreiros espalhados por todo o país, mas que continuam de certa forma marginalizados e discriminados pela sociedade.

Diante disso, o objetivo deste trabalho foi ouvir Pai Leco, suas narrativas sobre sua trajetória como sacerdote de religião afro-brasileira, refletir sobre as práticas que ele viveu no interior de sua comunidade terreiro e as interpretações acerca do seu universo. Trabalhei com a perspectiva de refletir sobre os valores relacionados ao universo das religiões afro-brasileiras.

A construção de uma Comunidade Terreiro implica na sua organização espacial, numa organização social, numa temporalidade expressa nas práticas e no cotidiano do terreiro e nas relações entre os filhos-de-santo e o pai-de-santo e destes com a sociedade através de suas práticas políticas.

Nos candomblés, a figura do pai-de-santo é detentora da tradição oral da religião, portanto detém em sua biografia, todo um conhecimento acumulado e uma experiência ritual que o autorizam a falar com propriedade sobre esse universo. A formação de um pai-de-santo leva à construção e constituição de uma família-de-santo, que no Brasil substituiu o culto africano familiar ancestral.

Portanto, observar e ouvir foram palavras chaves para entender códigos que estavam sendo compartilhados e vivenciados. Formas, sons, cores, gestos, cheiros, fazem parte desse universo chamado candomblé. Em relação à observação participante é importante não esquecer que também a pesquisadora esteve sendo "observada" pelo grupo.

O conhecimento é apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se depara na cozinha as aves sacrificadas ou se trituram as folhas para um banho. Um conhecimento que o ouvinte só lentamente vai juntando para constituir sua compreensão da religião. (Silva, 2000:45).

Além disso, a forma como o conhecimento nas religiões afro-brasileiras é transmitido, numa forma totalizante da observação e não fracionado em perguntas e respostas, faz, conforme sugere Silva (2000), com que às vezes fique difícil para os religiosos organizarem suas experiências da forma como é solicitada a eles num roteiro de entrevistas.

é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois se acredita que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade (Silva, 2000:44).

Antes de falar da metodologia utilizada em campo e na escrita do trabalho, é importante refletir sobre certas dinâmicas que são próprias dos terreiros. Silva (2000) em sua tese de doutoramento onde fala sobre o ofício do etnógrafo, nos dá pistas de como trabalhar nesse universo. Para o autor, na "lógica" das religiões afro-brasileiras, falar é um ato mágico, a palavra é considerada uma importante fonte de força e é veiculada ao poder sagrado. Para o pai-de-santo, uma entrevista vai além da simples transmissão de conhecimentos objetivos. Nessas religiões o processo de obtenção de conhecimento raramente, segundo o autor, se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas. Perguntar

Meu campo começou em junho de 2009 quando participei de uma Saída de Ião de Xangô, festa pública de apresentação de mais um filho-de-santo do terreiro, o último "feito" por Pai Leco. Entre julho e agosto fiz três observações participantes nos chamados "trabalhos" de exu. Em agosto fiz observação participante no *Oluabê*, a festa do orixá Obaluê. Em setembro acompanhei a festa das *Bombogiras*, popularmente conhecidas como pomba-giras. Foi logo após este evento, no dia que tínhamos marcado a primeira de uma série de entrevistas que faríamos, quando cheguei ao terreiro Pai Leco estava passando mal. Dois dias depois teve a primeira entrevista e a partir daí ficou difícil conversar sobre o trabalho, respeitei as condições de fragilidade física e psicológica em que se encontrava. Do dia 10 até o dia 24 de janeiro de 2010, foi "recolhido" um jovem no terreiro para ser iniciado e acompanhei todo o processo onde a família-de-santo teve que assumir as funções rituais após uma nova internação hospitalar de Pai Leco.

Foi o que aconteceu com meu projeto. A metodologia previa ouvir de Pai Leco sua história de vida. Ele seria o único entrevistado e a única fonte além da observação participante para construir meu trabalho. Mas um acontecimento impediu meu cronograma de atividades. Desde agosto de 2009 Pai Leco passou a apresentar problemas de saúde, seu quadro começou a ficar instável, ele passou por quatro internações hospitalares que coincidiram com o que seria o meu período de campo e de textualização do projeto. Com seu falecimento em primeiro de março de 2010, me encontrei numa situação difícil. Além da dor da perda de uma pessoa amiga, deveria cumprir os prazos exigidos pelo cronograma do curso.

Para Silva (2000), o trabalho de campo é um momento que deve promover um alargamento da razão, possibilitando o conhecimento de várias concepções de mundo presentes nas diferentes culturas. E o campo não se reduz a nossa vivência entre o projeto e a escrita etnográfica. Para o autor, o campo, no sentido amplo da palavra, se forma através de todos os livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que conhecemos e dos dados que obtemos de "primeira mão". O autor propõe que, projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não se produzem de uma forma ordenada e linear, pois na prática essas etapas são processos que se comunicam de forma circular ou espiral.

Fiz fotografias do terreiro, dos espaços de assentamentos e de todos os rituais observados. Entre elas, as fotos de suas últimas funções ritualísticas, em janeiro de 2010. Sempre tive a autorização de Pai Leco para fazer as fotografias, bem como para assistir e participar das atividades religiosas do terreiro.

Quando Pai Leco faleceu, eu já tinha observado rituais e participado de várias atividades no terreiro. Além do mais, os dois anos e meio que frequentei a comunidade serviram como experiência prévia do campo e foram importantes para contatos preliminares e de aprofundamento das questões que delimitei no projeto. Participei neste período anterior, de todo o calendário anual do terreiro, incluindo uma Festa de Lemanja na praia de Canasvieiras, uma missa afro-católica na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e também uma cerimônia privada. Mas as entrevistas feitas com Pai Leco não eram suficientes para dar conta dos objetivos do trabalho. Tive então que ampliar o leque de pessoas entrevistadas e me apoiar em material impresso e audiovisual onde Pai Leco deixou sua fala documentada.

Comecei a construção do texto a partir de uma entrevista que Pai Leco me concedeu em novembro de 2008 para uma monografia da disciplina Religião e Saúde Mental, ministrada pelo prof. Alberto Groisman e de duas entrevistas que ele me concedeu em janeiro e fevereiro de 2010. Recuperei depoimentos contidos no livro "Com a bandeira de Oxalá", da professora Cristiana Tramonte, da Ufsc e partes de uma entrevista concedida para a dissertação de mestrado do professor Luiz Carlos Canabarro Machado, da Udesc, "Exu, símbolo sagrado e estético: estudo iconográfico e iconológico na região da grande Florianópolis". Assisti e transcrevi falas do Pai Leco em dois vídeos produzidos na ilha. "Além do samba: a resistência afro-brasileira", de César Cavalcanti e "A cultura afro-brasileira: em busca da identidade perdida", produzido por Apolônio da Silva, Adriana Lazzarotti e Fabian Mondini.

Entrevistei também duas filhas de santo que tiveram uma convivência temporal e qualitativa intensa com Pai Leco. Silvana Oriana Costa, a Catendê, mãe-pequena do terreiro, segunda pessoa na hierarquia da casa, está há trinta anos com Pai Leco e foi uma das primeiras filhas de santo iniciadas no terreiro. Vanda Pinedo, a Axoque, há quinze anos

no terreiro, é militante do Movimento Negro Unificado e foi parceira de Pai Leco nas discussões políticas no terreiro.

Conversei com Maria Tereza da Silva, Omi Yá Sassa, a Mãe Teresa de Iemanjá, iniciada no omolocô por Pai Leco e há quinze anos dirigente religiosa do Centro Espírita Pae Sebastião D'Angola, uma casa de umbanda omolocô, na Tapera. Mãe Tereza acompanhou sua trajetória da juventude ao seu final, foi em sua casa que ele passou os últimos momentos de vida, antes da última internação hospitalar.

Conversei também longamente com Claudete da Silva, a Dete, esposa e mãe de seus quatro filhos: Alex Sander, Janaina, Luana e Theo. As quatro entrevistadas foram intensas e longas, mas acabei usando pouco de suas falas, embora muitos aspectos pontuais sobre Pai Leco e o terreiro tenham sido esclarecidos por elas.

Ao final, o enfoque do trabalho deslocou-se das narrativas de Pai Leco sobre suas relações com o universo religioso afro-brasileiro, para um composto entre sua própria versão sobre a sua formação e fundação do terreiro, para versões sobre o mesmo assunto a partir das pessoas que conviveram mais de perto com ele. Deste modo o foco deslocou-se da vida e formação de um pai-de-santo para a do próprio terreiro, considerando-o como a figura central e fundadora da comunidade religiosa.

TERREIRO, TRADIÇÃO E RESISTÊNCIA

Para realizar este trabalho é importante fazer um breve histórico e algumas reflexões sobre a construção do candomblé no Brasil.

O candomblé, segundo Marcondes de Moura (1994), é uma religião de possessão, de grande riqueza litúrgica que se expressa

através dos rituais de adivinhação; de uma rígida hierarquia sacerdotal, com funções muito delimitadas; do atendimento a uma clientela em busca da resolução de suas aflições materiais e espirituais; dos rituais privados e públicos de iniciação, a qual comporta várias etapas ao longo do tempo; dos cuidados profílicos com o corpo, suporte material das divindades; do conhecimento das propriedades terapêuticas e religiosas do reino vegetal; da música; da dança; da

indumentária; da culinária sagrada; dos objetos de arte sacra e da arquitetura dos templos, denominados terreiros. (Marcondes de Moura, 1994:40).

As primeiras notícias de cultos africanos no Brasil são do séc. XVII. Esses cultos se constituíram considerando o contato das tradições africanas com a dos índios brasileiros e o catolicismo. Algumas semelhanças estruturais, segundo Silva e Amaral (1996), possibilitaram uma reinterpretção de um sistema pelo outro, num diálogo que gerou toda uma variedade de expressões religiosas afro-brasileiras. Expressões que foram durante muito tempo consideradas crendices, ignorância, feitiçaria, magia e foram duramente perseguidas e proibidas pelos órgãos de segurança pública.

João José Reis (2005) coloca que os registros policiais e as notícias de jornais, apesar das sistemáticas campanhas contra os candomblés, mostram as práticas e os praticantes dos cultos de origem africana no decorrer do século XIX. A grande maioria dos líderes era de africanos, mas também crioulos, pardos e até brancos desempenhavam esta função. Existiam escravos curandeiros que faziam parte da liderança religiosa africana e que eram agenciados por seus senhores, mas a grande maioria dos líderes religiosos havia nascido livre ou adquirido a alforria, por compra ou doação. Para Reis (2005) foram os libertos que estruturaram o candomblé baiano dessa época.

Silva e Amaral (1996) apontam que foi a partir das Irmandades que funcionavam como espaços de organização e reconstrução de uma solidariedade étnica, que se organizaram os primeiros terreiros. Eles se constituíram a partir da reunião de uma mesma etnia, que buscava manter vivas as práticas religiosas de origem, que ficaram conhecidas como "nação". Para Vivaldo da Costa Lima (1977), nação perdeu a conotação política e se transformou num conceito ideológico e ritual dos terreiros. Passou a designar candomblés fundados por sacerdotes africanos angola, congo, jeje, nagô que "soubberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos" (Lima, 1977:21)

Após a abolição, com o projeto modernizante e civilizizador que toma conta do país, combate-se a herança africana perseguindo e isolando os núcleos negros. Era no terreiro que o negro encontrava um momento de descanso da constante tensão a que estava exposto (Silva e Amaral, 1996). Nesse sentido, desde o início segundo Hofbauer (2006), as casas de

candomblé se constituíram como comunidades de solidariedade onde os adeptos podiam encontrar conforto e criar forças para enfrentar as discriminações e frustrações do dia a dia. Munanga (2006) diz que a construção social da identidade se produz sempre num contexto caracterizado pelas relações de força. Nesse sentido, ele aponta a "identidade de resistência", que é produzida pelos atores sociais que se encontram em posição ou condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica dominante. A identidade de resistência conduziria a formação de comunidades.

Durante toda a primeira metade do séc. XX os candomblés sofreram uma forte repressão policial. Para Braga (1995), essa repressão não pode ser vista como uma simples reação da sociedade a uma religião que estava restrita às classes menos favorecidas. Com o candomblé se constituía, segundo o autor, uma sólida estrutura de sustentação sócio-cultural que não se limitava a um sistema de crenças e ao mundo do sagrado.

o candomblé, pelas suas características básicas, é uma comunidade de natureza alternativa que permite aos seus membros um estilo de vida bastante diferenciado do que se tem na sociedade mais ampla. Em outros termos, o sistema religioso do candomblé está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas (Braga, 1995:20).

Segundo Hofbauer (2006), foi por meio de migrações de grandes levas de populações do Nordeste para os centros urbanos do sudeste (meados do séc. XX) que o candomblé começa a se disseminar. Espalhou-se para o sul e atravessou fronteiras. Dentro desses novos contextos a questão da autenticidade religiosa ganharia uma nova importância. A luta dos terreiros por maior aceitação social abriu caminho, segundo o autor, para que o candomblé fosse cada vez mais procurado por pessoas de classe média e classe alta. Prandi (1996) avalia que a partir dos anos 60, o candomblé já não pode mais ser caracterizado como uma "religião étnica" ou "religião de negros". Há uma mudança na cor da pele dos adeptos. Para o autor (1996:36) o candomblé "deixou para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural". Hofbauer (2006) se contrapondo ao autor pensa que se pode adotar uma concepção mais dinâmica de cultura, onde a presença de pessoas não descendentes de africanos nos terreiros não precisa ser interpretada como sinal de decadência cultural ou perda de força de resistência.

Em meados dos anos 80, segundo Silva e Amaral (1996), integrantes dos movimentos negros, movidos por novas discussões políticas, passaram a entender o candomblé como "elemento de afirmação da identidade negra". Passam a compreender o candomblé no mesmo patamar dos quilombos, como um símbolo de identidade negra e de território negro.

Leite (1991) pensando a noção de território negro baseia-se em estudos que tratam o espaço como expressão e extensão do grupo. O território aparece como suporte para a consolidação de uma vida em comunidade. A autora pensa o território em múltiplas dimensões e usa o conceito de territórios de ocupação interacional para descrever os usos e significados atribuídos aos "locais de encontro e troca nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais" (Leite, 1991:42). Distinguindo do território residencial, esses territórios têm hora, local e data para acontecer e instituem práticas comerciais, de lazer, políticas e religiosas. A autora chama a atenção para o fato de que determinados indivíduos e grupos, parentes ou não, quando se instalam num determinado espaço se singularizam e vivem uma experiência compartilhada onde "a dimensão espacial inclui uma base geográfica e um universo simbólico" (Leite, 1991:43). O território negro, portanto, para a autora, vai surgir dessas experiências.

Para Silva e Amaral (1996), é neste contexto do candomblé como um território negro, que se começa a questionar a presença de diversas origens étnicas em seu meio, inclusive de líderes religiosos brancos e assim cria-se um grande conflito, pois preconizar a volta do candomblé ao caráter de "religião negra ou étnica" seria negar todo o processo de construção dessa religião no Brasil. Segundo Hobsbauer (2006), a grande maioria dos sacerdotes negros não quer misturar religião e política. O autor sugere, inclusive, que há no mundo do candomblé acusações a certos ativistas que falam em nome da "cultura popular negra" sem nunca terem sequer se aproximado das religiões de matriz africana. Segundo Munanga (1983, *apud* Ferretti, 1995:107) "identidade étnica e negritude são conceitos teóricos, os que os vivem estão mais preocupados com coisas práticas, com a sobrevivência do dia-a-dia e não têm consciência clara deste fato, que constitui preocupação de intelectuais ou de militantes de movimentos negros". Mas há terreiros, segundo Hobsbauer (2006) que se destacam pela atuação política de seus líderes que conjugam práticas

religiosas com práticas de cunho social, cultural e político. Essas lideranças negras têm conseguido transformar seus terreiros em centros culturais.

Para Ferretti (1995) o que é mais importante é a noção de tradição que está relacionada com a história de cada grupo e com a preservação de costumes e valores dos antepassados.

Achebe pensa a tradição "como um processo dialético, no qual as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição". (apud Pereira e Gomes, 2001:47) Para Aguessy

(...) a tradição, contrariamente à idéia fixista que se tem dela, não poderia ser a repetição das mesmas seqüências; não poderia traduzir um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para outra. A atividade e a mudança estão na base do conceito de tradição (apud Pereira e Gomes, 2001:47).

Silva e Amaral (1996) colocam a situação atual do candomblé numa encruzilhada. Para se manter nos tempos de preconceito e repressão, teve que estabelecer alianças, enfatizar um caráter nacional e aceitar a "conversão" de todos os grupos. Por outro lado, para ser hoje um símbolo de herança africana "genuína" como querem alguns, precisa negar segundo os autores, sua própria história e as alianças feitas no passado, "sem considerar as possibilidades de escolhas e as próprias escolhas feitas no decorrer do tempo e que permitiram no âmbito do jogo político a ressignificação do encontro dos universos religiosos" (Silva e Amaral, 1996: 209).

As práticas sociais de um grupo nunca são estáticas, segundo Silva e Amaral (1996) um grupo se constrói no diálogo com outros grupos, onde as transformações vão acontecendo de acordo com os contextos históricos, econômicos e políticos. Durante todo século XX, como aponta Braga (1995), houve forte reação da sociedade contra as tentativas do negro de se projetar na condição de elemento ativo da formação dos valores que hoje fazem parte da sociedade brasileira. E o negro, de acordo com o autor, soube aproveitar-se da situação social em que vivia, para conduzir seu projeto de ascensão social com habilidade, aproveitando as ocasiões favoráveis para sedimentar suas lutas e investidas políticas. Braga (1995) identifica que a maneira como o negro reagiu à repressão policial, é um dos exemplos da sua capacidade de negociar e obter ganhos importantes na preservação

Para Serra (1995), houve sempre uma visão do povo-de-santo como "gente sem história" e como "seres exóticos" que melhor estariam vivendo isolados da sociedade brasileira. É preciso, segundo o autor, vencer o descaso que nega significado histórico ao processo de constituição e à dinâmica de atuação desses grupos que ocupam um espaço significativo no universo social. É preciso superar "a perspectiva limitada que trata como 'enclaves', quase como nichos isolados ou ilhas culturais, milhares de comunidades

(Serra, 1995:158).

Caracterizar a resistência como uma infrangível obstinação em manter imóvel um acervo de crenças e ritos transplantados, é absurdo; desconhecer suas rupturas, quebras, alterações, distorções, contradições, vem a ser, no mínimo, ingenuidade; traduzi-la nos termos de um projeto político definido, consciente, coerente, do povo de santo unificado, passa de fantasia; mas ignorá-la é tolice.

Serra (1995) propõe que quando se fala em "resistência cultural" dos ritos afro-brasileiros, deve-se pensar numa série de posições assumidas num campo de confronto. Desde que esses cultos, em nome da civilização, do progresso e da consciência cristã do povo não desapareceram, impõem-se a idéia de resistência. Para Serra (1995) essa resistência pode variar em grau, pode assumir diversas formas, diferentes estratégias, mas sempre merece atenção, mesmo no limite extremo da negação, do branqueamento.

quando eram mais convenientes que o enfrentamento

XIX chama a atenção para o fato de que os escravos recorriam a estratégias de negociação Braga, 1995), analisando as diferentes revoltas e movimentos libertários de escravos no séc. forma inteligente a cada caso e de acordo com os interesses em jogo. João Reis (1989, *apud* acordo com Braga (1995), num segundo momento estratégias de resistência se ajustaram de inicialmente, reforçou na comunidade negra um forte sentimento de rejeição social, que de "esses cultos primitivos", como eram geralmente denominados e a repressão policial, dominante. As mais diferentes formas de agressão não foram capazes de fazer desaparecer brasileira como expressão de uma cultura, revela de certa maneira o insucesso da classe avaliada que se faz hoje da presença significativa da religião do candomblé na vida aos candomblés tinha como meta atingir as bases de uma cidadania diferenciada e a de valores que marcaram sua identidade cultural. Nesse sentido, para o autor, a repressão

profundamente articuladas, plenamente ligadas à vida da sociedade que elas integram”. (Serra, 1995:10).

É importante considerar neste trabalho que além de templos religiosos, as comunidades terreiro são assentamentos urbanos onde grupos de pessoas geralmente marginalizadas e discriminadas pela sociedade e pelo poder público constroem projetos de vida e vivem suas biografias. Os terreiros permanecem desconhecidos enquanto lugares, enquanto parte da cidade, enquanto centros de vida urbana. Continuam invisibilizados como espaços de organização popular, de invenção de memórias e de estratégias de vida, espaços onde se enraizam e cultivam identidades. (Projeto Egbé, 2000) São espaços ameaçados por preconceitos e atitudes discriminatórias.

Destaco a importância de ter feito o trabalho num terreiro de candomblé de nação angola, de tradição banto, nação menos privilegiada nos estudos afro-brasileiros, conforme Serra (1995), Lopes (1988), Capone (2004), Previtalli (2008), Póvoas (1989) e Silva (1995) que diz que “tem sido poucos os trabalhos que, de fato, se dedicuem a resgatar a tradição banto através da valorização de suas formas derivadas como o candomblé angola ou a umbanda”. (Silva, 1995:72).

O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo privilegio as narrativas de Pai Leeco sobre sua vida e formação, sobre sua infância, as recordações da mãe que o iniciou na umbanda, sua passagem da umbanda para o omolocô e daí para o candomblé angola.

No segundo capítulo abordo a Comunidade Terreiro fundada por Pai Leeco, a partir de seu território com seus usos e práticas. Construo uma etnografia dos assentamentos externos e internos, faço um levantamento das plantas, mostro a hierarquia das saudações na família-de-santo, descrevo seu calendário de festas e mostro a estrutura de um xirê. Elbein dos Santos e Muniz Sodré fazem a contextualização teórica falando de axé, território e dos processos de reterritorialização da religião dos orixás no Brasil.

No terceiro capítulo parto da etnografia da última iniciação feita no terreiro, para discutir o papel do pai-de-santo, a hierarquia de cargos e a sucessão num terreiro, tal como abordados teoricamente por Lima. As práticas políticas de Pai Leeco são abordadas neste

capítulo a partir de falas de sua filha-de-santo Vanda e de análises teóricas de Hofbauer e Braga sobre a articulação de movimentos negros com os terreiros. O capítulo culmina com uma breve exposição da problemática pela qual o terreiro está passando e o processo jurídico que a família-de-santo e familiares de Pai Leco enfrentam.

1. TRAJETÓRIAS, DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ ANGOLA

1.1. Ilha de Santa Catarina. Tecendo uma trajetória. Entre benzeduras, preto velhos, caboclos e exus.

Não dá para falar de Pai Leco sem falar de sua mãe, Lídia Luiza dos Santos. Benzedora famosa da ilha de Santa Catarina, nascida no dia 10 de maio de 1907, aos vinte e poucos anos começou a ter tonturas, desmaios e visões. Passou então a receber uma preta velha que se apresentou como vó Estefânia. Este percurso envolvendo sintomas de doenças acompanhadas de visões, a procura por tratamento médico e o desenvolvimento em religião espírita, é o de muitas pessoas que se iniciam nas religiões afro-brasileiras.

Dona Lídia sofreu preconceitos da sociedade e da própria família por trabalhar com seus guias, pois à época as pessoas entendiam a mediunidade como um desequilíbrio mental. Pai Leco relata que

Na época da mãe, não diziam nem macumbeira, era feiticeira, era bem mais pesado. A imagem que dava é que eram pessoas que só faziam mal, prejudicavam pessoas. Quando vinha criança com quebrante, mau olhado, catapora, arca caída, olho grande, bruxaria, procuravam alguma rezadeira para curar. Só que ninguém via esse lado e sim o negativo. (*apud* Tramonte: 2001:358).

Tramonte (2001) identifica as “benzeduras, rezadeiras, feiticeiros e curandeiros” que desde o século XIX se espalhavam por Desterro “fazendo a caridade” e “dando consultas, atendendo e receitando chás e ervas”, como “as formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis” (Tramonte, 2001:45). Mas os terreiros e centros, especialmente de umbanda, vão aparecer no cenário de Florianópolis, segundo a autora, somente a partir dos anos 40 e darão continuidade ao trabalho desempenhado por benzeduras, curandeiros e rezadeiras que substituíam a medicina oficial restrita as classes mais abastadas.

Dona Lídia foi casada com Euclides dos Santos com quem teve três filhos. Pai Leco conta que desde o início “minha mãe atendia num quartinho e a comunidade participava porque tudo elas benziam: espinheira caída, olho gordo, mau olhado, cobreiro, torção de pé, embruxado, zipira” (*apud*, Tramonte, 2001:50). Mas o casal enfrentou conflitos, principalmente pela dedicação de dona Lídia aos seus guias e pelo preconceito da sociedade

em relação ao trabalho que exercia. Estes foram provavelmente os motores da separação do

casal. Segundo Pai Leco,

Minha mãe sofreu muito... A família do meu padraсто não aceitava, achava que aquilo era problema de médico e não de espiritismo. Nos anos 40 não era aceito e minha mãe separou-se dos filhos, da família. (*apud* Tramonte, 2001:358)

Separada de seu Euclides, dona Lídia teve um romance com Libânio Boaventura da

Silva, um dos fundadores em Florianópolis da Escola de Samba Protegidos da Princesa, da comunidade do Mocotó, "a princesa que Libânio sonhou e dona Didi batizou", como diz a letra de um samba da escola. Deste relacionamento, nasceu no dia 17 de fevereiro de 1949 em Florianópolis, Alex Tédulo, o Leco, como sua mãe o chamava. Logo após o nascimento, dona Lídia e Leco com mais ou menos dois meses de idade, viajaram ao Rio de Janeiro à procura de seu Libânio, mas o encontraram casado. Seu Libânio chegou a ir ao cartório fazer o registro de Leco, um ano após o seu nascimento, deu-lhe seu sobrenome, mas assinou como testemunha, não o reconheceu como filho. Dona Lídia acabou permanecendo no Rio de Janeiro criando sozinha seu filho. Quando Leco completou oito anos de idade voltaram a Florianópolis para que dona Lídia pudesse cuidar de um dos seus filhos que se encontrava doente. Com esse episódio dona Lídia e seu Euclides voltaram a viver juntos e o menino Leco foi orientado por seu padraсто a chamá-lo de tio. Dete sua esposa, diz que o grande desgosto de Pai Leco ao longo da vida, foi nunca ter sido reconhecido como filho nem pelo padraсто, nem por seu Libânio. Quando perguntavam o nome do pai respondia, "Tracinho, tracinho, tracinho, Pai? Pontinho, pontinho, pontinho". Quando voltaram do Rio de Janeiro passaram a morar na Rua Crispim Mira, próximo à Avenida Mauro Ramos, perto do morro da Malária, região central de Florianópolis, onde Dona Lídia recebia seus guias para trabalhos de cura. O menino Leco como todas as crianças, passava as tardes brincando pelos arredores. Ele me contou que: "Brincava de cavaleiro com meu irmão, subia o morro nas costas dele e ficava tonto. Cantava os pontos do terreiro e virava pra preto velho, pra caboclo, era brincadeira de virar no santo". (2010)

Desde pequeno Pai Leco seguiu literalmente os passos da mãe, frequentando terreiros, acompanhando-a nos trabalhos de cura, conforme me relatou.

Nas giras procuravam dona Lídia benzedeira. E ela: "Vem comigo Leguinho". Levava pras giras de outros terreiros, da falecida dona Luíza e da dona Dina do Morro do Céu. Eu ia junto. Voltava de cavallinho com os médiums da mãe. (...) Às vezes batia atabaque até a hora do Caboclo. No Mocofo eu tava batendo no terreiro de dona Maria e lá pelas tantas o marido dela, o Cirilo, foi no terreiro com chicote e mandou acabar tudo. Bateu na mãe, foi correria, briga. Na volta desci o morro de cavallinho. Meu prazer era andar de cavallinho. (2010)

Na história das religiões afro-brasileiras em Florianópolis em seus primórdios, há também, segundo Tramonte (2001), um grande predomínio de mulheres liderando os terreiros. A autora diz que considerando a grande marginalização social sofrida pelas mulheres nas décadas de 40 e 50, pode-se entender a dimensão da importância deste espaço religioso para a condição social dessas mulheres na cidade, apesar dos preconceitos.

Pai Leco me falou das lembranças que tem da mãe.

Da minha mãe tenho muitas lembranças. Ela era muito rígida, criança não entrava (no barracão). Eu brincava em cima do guarda roupa onde ficava espionando a gira. A mãe dava gira num quarto, tinha um altar, tiravam as camas, os beliches. Ela trabalhava com caboclo, preto velho e exu. Uma noite houve um acidente, eu joguei a vela e quase pegou fogo na casa. Levei uma surra da mãe, tinha 9 ou 10 anos. Ela era muito rígida. (2010)

Esta é uma prática comum de mães e pais-de-santo que estão iniciando uma trajetória religiosa, transformar um cômodo da própria residência em barracão para as "giras", retirando os móveis e reordenando o espaço para a função ritual. No caso aqui era o próprio quarto de Pai Leco e de seus irmãos que servia para esta função. Em depoimento à Tramonte (2001), Pai Leco disse que quando começou a desenvolver seu caboclo era atendido pelos médiums num quarto ao lado ao que a mãe dava gira, pois à época era proibido que menores de dezesseis anos frequentassem a umbanda e se a polícia chegasse teria problemas para o terreiro da mãe. Dete, sua esposa, me falou que desde criança Pai Leco tinha mediuidade, mas foi lá pelos 13 ou 14 anos que seu Urubata "chegou na cabeça dele". A partir dessa idade ele passou a trabalhar com o caboclo que o acompanharia durante toda sua vida.

Quando ainda moravam na rua Crispim Mira, um acontecimento mudou a vida da família, segundo Pai Leco me relatou.

Ela é a raiz né...foi. Ela era muito conceituada aqui em Florianópolis. De pessoas... pessoas grandes mesmo procuravam muito ela. Ela tanto benzia como fazia os trabalhos. Que eu sabia, falaram que lá em cima ela até ganhou de presente de um trabalho que ela fez, os guias dela maravilhosos, né. Somente a preta velha com quem ela mais trabalhava, num trabalho que ela fez, conseguiu, aí ganhou lá em cima o terreno pra fazer o centro. Dali que nasceu o terreiro. (Omi Yá Sassa, Mãe Teresa de Iemanjá)

Estefânia. (Silvana de Ossaim)

vocês, daqui pra cima é do exu do Mato, daqui pra baixo é da vó dizia assim: Olha, isso aqui é tudo do exu do Mato, isso aqui não é de Mato, tanto que a vó Lídia falava assim pra gente quando ela brigava. Ela pertence a preta velha vó Estefânia, foi ela que conseguiu. Ela é o exu do da vó Estefânia atender. O certo pela história mesmo aquele terreno todo aquela casa, a primeira casa. Aí construiu embaixo, aí ficava o quartinho lá em cima, que todo dia, todo dia ela atendia, aí o marido dela construiu vó Estefânia ali. Aí o que o marido dela fez, como a vó Lídia vivia muito vó Lídia saiu da Crispim Mira, fizeram um quartinho e ela atendia com a do santo, que não tinha sentido, aí botaram no nome do marido dela. Aí a pra vó Estefânia. Mas como na época não podiam colocar aquilo no nome Estefânia ganhou, aí em recompensa ele pegou e deu aquele terreno todo pediu pra vó fazer um trabalho, alguma coisa assim, eu sei que a vó trabalhava com a vó Estefânia ali na Crispim Mira. Aí como esse cara Todo aquele terreno a vó Estefânia ganhou na época assim que a vó Lídia

Elas me relataram que,

Ossaim e Omi Yá Sassa, Mãe Teresa de Iemanjá, que foi iniciada por Pai Leco no omolocó. conheceram e conviveram com dona Lídia à época. A mãe-pequena do terreiro, Silvana de relação à doação do terreno à preta velha, o fato é lembrado aqui por duas pessoas que muitos filhos-de-santo que até hoje contam histórias de pessoas que foram curadas. Em A eficácia das curas de dona Lídia, promovidas por sua preta velha, é lembrada por

A mãe foi benzedeira famosa. Vinha gente do estado todo. O terreiro era a nossa casa. Teve um homem que prometeu se o filho ficasse bom, dar um Joinville. A mãe foi pra Joinville tratar do menino, eu fui com ela. Depois de 15 dias quando voltamos, ele deu o terreno pra mãe. Esse terreno aqui. Deu por escrito, com registro. Como a mãe não sabia ler, ficou no nome do meu padasto. Mais tarde, passaram-se os anos e a mãe fez a casa e depois o barracão de madeira. O barracão pegou fogo duas vezes. A mãe rezou muito, os filhos (de santo) ajudaram a fazer de novo. (2010)

1.2. Rio de Janeiro: construindo práticas afro-brasileiras

Aos 16 anos de idade Pai Lecco entrou para a Marinha de Florianópolis. Aos 17 anos começou uma nova etapa em sua vida, ele foi transferido de Florianópolis para o Rio de Janeiro. A viagem foi feita de navio, o porto ficava no antigo trapiche na baía sul. A mãe, dona Lídia, sua tia dona Neném e dona Donga amiga delas, o acompanharam até o embarque e ficaram abanando até o navio desaparecer. No Rio de Janeiro ele procurou por terrenos de umbanda e passou a frequentar em Niterói o Centro de Umbanda Branca Lua, de Mãe Elza. Três anos depois o terreiro fechou. Mãe Elza se converteu a outra religião e com este episódio aos vinte anos de idade Pai Lecco passou a dirigir um terreiro, como me contou.

Comecei com 13 anos. Com 14 fiz camarinha na umbanda. Com 17 fui pro Rio e frequentei o terreiro de Umbanda Branca Lua. Minha mãe na umbanda ficou crente e me deu os atabaques, então eu batia umbanda. Aluguei uma casa com uma namorada que eu tinha e a mãe dela e num quartinho comecei pequeno, eu fazia as giras de Caboclo e Preto Velho. Veio muita gente e o Caboclo pediu pra aumentar a casa. Dois anos depois fui transferido para Vitória, pela Marinha e de 15 em 15 dias eu dava gira no terreiro do Rio. (2010)

Durante quatro anos ele fez este percurso até ser novamente transferido ao Rio onde, conforme me contou, "em 1976 fiquei definitivo no bairro Paraíso em Niterói. Ali fiz minha primeira filha de santo na Umbanda, a Dina, que acabou abrindo seu próprio barracão e logo depois veio a falecer". Quando volta ao Rio está casado com Dete, que conhecia de Florianópolis desde menino e com quem teve quatro filhos, Alex Sander, Janaina, Luana e Theo. Dete me falou sobre o terreiro que ele dirigia.

E ele bem novo e tinha um monte de senhoras de 55, 60, eram tudo médium dele na umbanda. Tinha um respeito pelos guias dele, a mãe dele, a mãe dela (da ex namorada), tinha dona Maria... é assim muito tempo, já não lembro mais o nome delas. Ele era o pai-de-santo do terreiro, ele dirigia o terreiro. (...) O Lecco com seu Urubata curou criança no Rio de Janeiro. Era fila e mais fila na umbanda. Curou criança que tu precisavas ver. Tinha um preparo que ele fazia, banha de carneiro, era pó de areia, curava aquelas peribas, aquelas feridas, cheio... as mães assim... curou bastante. (Dete)

Lopes (1988) diz que os bantos se sentiram atraídos pelo espiritismo de Allan Kardec, religião que chegou ao Brasil em meados do século XIX, porque viram nele uma possibilidade de voltar a se comunicar com seus mortos, pois em sua religião eles davam maior ênfase ao manismo, que era o culto aos ancestrais reais, do que aos espíritos da natureza. E assim que após a Abolição surgem os *kikulakaji*, os anciãos, conhecidos na umbanda como *cacurricaios* ou preto velhos. Estas entidades, segundo o autor, representam os espíritos dos antepassados bantos que vão ter em Aruanda, simbolizada em Luanda, a sua terra mítica, a "terra prometida" para todos os negros. A Federação de Umbanda do Rio de Janeiro, no final dos anos 60, encabeçou o processo de estabelecimento do dia da Abolição da Escravatura, o 13 de maio, como dia do Preto Velho. Elbein dos Santos (1979) lembra que esta data é ritualizada em muitos terreiros de umbanda, onde os antepassados são invocados trazendo uma ponte para a continuidade histórica. A autora aponta que o negro na sociedade pluralista sempre usou de recursos para recriar sua

"desregrada" na terra.

Thompson (*apud* Moura, 1994) aponta influências congolêsas na umbanda a começar pelo nome. Banda em *kikongo* significa "iniciar um trabalho" e no *kimbundu* de Angola tem o significado de "trabalhar positivamente com remédios". Os espíritos que se manifestam nas suas cerimônias, conhecidas como giras, são os caboclos, espíritos dos indígenas brasileiros, grandes curadores e conhecedores das plantas; os preto velhos, espíritos dos escravos, a maioria com nomes que remetem às origens angolanas e congolêsas; e os exus que representam espíritos de pessoas que tiveram uma vida

considerados espíritos diabólicos.

A umbanda nasceu oficialmente nos anos 1930 no Rio de Janeiro. Segundo Capone (2004), ela nasce da dissidência de um grupo de kardecistas descontentes com a ortodoxia do espiritismo de Alan Kardec e que começam a recuperar elementos ligados às práticas ditas "fetichistas" cuidadosamente evitadas pelos kardecistas. Zélio de Moraes é apontado como o fundador dessa nova religião. Segundo a autora, a maioria dos membros desse grupo estava composta por kardecistas que consideravam os espíritos indígenas e as divindades africanas presentes nas "macumbas" cariocas, bem mais poderosos e eficazes que os espíritos "evoluidos" do kardecismo. Mas ao mesmo tempo eles não aceitavam práticas presentes na "macumba", como o sacrifício de animais e a possessão por exus,

O longo processo de acomodação-resistência traz consigo particular capacidade para 'digerir', 'neo-africanizar' os elementos novos, forjando a sua herança e para inventar complexos signos que destaquem sua presença publicamente. Esses recursos não se limitam a manter a continuidade de suas comunidades, mas se estendem à procura de um espaço próprio e dialético na sociedade nacional. (Elbein dos Santos, 1979:169)

Nos terreiros de candomblé também se conserva um carinho especial pelos "tios" e "tias" africanos, onde segundo Serra (1995), a comunidade segue contando suas histórias, perpetuando sua memória. Essa consagração do africano e da sua terra de origem no candomblé, para o autor, é uma referência importante na construção da identidade do negro, pois há uma referência positiva demarcada no plano da representação histórica, embora afro-brasileiros politizados prefiram retornar a memória da escravidão numa perspectiva crítica.

Em relação aos exus, Moura (1994) aponta que na umbanda influenciada pelo kardedismo eles vão ter um aspecto maligno, ligado às trevas, o que não vai acontecer numa vertente mais popular da umbanda, onde os exus são vistos como seres ambíguos, mas não necessariamente malignos. Os exus e pomba-giras, que Moura (1994) e Lopes (1988) apontam como provável corruptela do vocábulo *kikongo, mpambu nzila* (encruzilhada), representam "a astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não sancionados pelas normas da sua identidade com o mal por parte daqueles que por elas regem" (Magani, apud: Moura, 1994:41)

Pai Leco "recebia" seus guias preto velho Pai Benedito e o caboclo Urubatajá já desde jovem e no Rio passa a receber o exu Tiriri Lonan. No Rio ele também passou a "receber" um caboclo muito rígido, o bugre Serra Negra e teve que passar por um ritual de confirmação desta entidade. Dete, sua esposa me falou sobre este episódio.

Lá no Rio, conta um senhor, o seu Gustavo, ele era da Umbanda, ele contou que quando tem um bugre Serra Negra né, que era cruzado no candomblé, na umbanda com candomblé, então diz que quando ele chega eles confirmam ele na cabeça. E eles foram pra um morto, num morto alto né. Ele dizia pra mim, se ele não fosse, se ele não tivesse um bugre mesmo, ele tava lá embaixo todo quebrado. Diz que ele desceu o morto...esse senhor contava né, esse senhor dava muitas ervas e confirmou esse guia na cabeça dele. (Dete)

caboclo se apresentava de uma forma diferente, trazia as características da chamada que tinham seus terreiros na região, viram a necessidade de feitura de Pai Leco, pois seu Em Niterói, segundo Dete, sua esposa, alguns pais-de-santo de candomblé angola Leco se desenvolveram.

omolocó e em seguida ao candomblé angola. Foi nesse *continuum* que a trajetória de Pai vários médiums à esta época já transitavam nesse *continuum*, passando da umbanda ao cabula. O omolocó se apresenta como uma umbanda "africana". Capone (2004) aponta que Seu fundador Tancredo Silva Pinto reivindica suas origens nos cultos bantos, como a que se inscreve o omolocó, um culto intermediário entre a umbanda e o candomblé angola. formas mais "africanas" dos cultos afro-brasileiros". (Capone, 2004:135) É nesse *continuum* XIX, "um *continuum* religioso que vai das formas mais "brancas" do kardecismo até as Assim, tomou forma nos terreiros de candomblé já presentes no Rio desde o fim do século "africano", segundo a autora, permaneceu muito forte nos meios de cultos afro-brasileiros. umbanda com orientação africana. A oposição entre um modelo "branco" e um modelo qualquer tipo de mistura com o candomblé. Mas três outras federações defendiam uma Capone (2004), três delas se reconheciam como de umbanda branca e não aceitavam omolocó. Nos anos 50 existiam várias federações de umbanda no Rio de Janeiro. Segundo É quando passa a receber o bugre Serra Negra no Rio, que Pai Leco se inicia no

Ossaim)
 Ele era brabo, ele comia carne crua com mel. Ele vinha no Omolocó... não..acho que era já na época do Candomblé. (...) Ele vinha diferente, ele comia carne crua, crua, ele passava no mel e comia.(...) Quem sofria era o ogã, o Maurício e o pai, ele pegava e passava o mel aqui na mão, pegava o charuto e fazia assim: Tchiiiiiii , tu chegava a escutar, tanto que o pai tinha umas rodela na mão aqui. O Maurício também já foi queimado muito na mão pelo bugre. Quando ele chegava eu morria de medo. (Silvana de

da casa não chegaram a conhecê-lo. Silvana, a mãe-pequena me contou que problemas da casa. Nos últimos anos ele sumiu, não "desceu" mais, os filhos mais jovens ele brigava muito, era muito rígido, mas apesar de sua dureza dava encaminhanmento aos religiosa. Os relatos de Silvana, mãe-pequena, sobre o bugre são de que quando "descia" terreiro em Florianópolis e acompanhou Pai Leco durante boa parte de sua trajetória Este bugre Serra Negra, fez parte durante muito tempo das giras de caboclo do

falou das principais características do omolocô, procuraram outros centros de umbanda por não se adaptarem ao novo ritual. Pai Leco me falou do pai-de-santo vindo do Rio de Janeiro. Alguns médiums também se afastaram e ele começou a bater omolocô, trazendo para o terreiro também outras pessoas que ouviam Florianópolis e sua mãe dona Lídia pediu para ele ficar zelando por seus médiums e assim Depois de ser iniciado no omolocô, Pai Leco me falou que foi transferido para médiums entre os diferentes cultos parece ser uma característica deste universo.

frequentava o universo dos "terreiros de nação". Para Capone (2004) a circulação dos pra ele era sagrado, era ir pra candomblé". Quando conheceu Paulo de Oxalá, portanto, já conforme Dete me contou: "Ele adorava, no Rio mesmo ele ia a bastante barracão, sábado Paulo que o iniciou no omolocô. Pai Leco já frequentava alguns terreiros de candomblé, Florianópolis e uma vez por ano voltava pro Rio no barracão de omolocô". Foi o próprio omolocô com medo de perder os filhos-de-santo. Um ano depois foi transferido pra sua feitura. Falou que ele necessitava fazer o santo no candomblé, mas "ai fiz a feitura no disse que o Caboclo Serra Negra, que era cruzado no candomblé angola estava pedindo a Pai Leco me contou que Paulo de Oxalá passou pelo terreiro, entrou na "gira" e

Certa ocasião tava batendo Umbanda e Paulo passou pelo terreiro: 'Quem é esse rapaz?' Chamou, entrou e disse pro Caboclo que ele era pai-de-santo e que eu tinha que fazer o santo. Quando o Caboclo foi embora: 'Vou pensar bem nesse caso, tenho que verificar como é, conhecer o terreiro. (2010)

como me contou Pai Leco. queriam 'raspar' ele de qualquer jeito". Mas não foi nenhum destes três que o iniciaram, me lembro tinha três, tinha Lari, Caiami e tinha outro que eu esqueci o nome. Esses dois forma de prestígio aos sacerdotes. Dete me falou que "ficou a disputa dos pais-de-santo, eu qualquer pai ou mãe-de-santo que sabiam fazê-lo. "Fazer" um filho de Gongobira era uma trazia, Gongobira, segundo Lima (1977) era tido como orixá de "feitura" difícil e não era suas antigas, suas *folhas*, suas interdições, suas peculiaridades. O orixá que Pai Leco orixá de candomblé angola. Cada orixá no candomblé tem os ritos próprios de iniciação, as contou que a leitura dos búzios "deu" que o Oxóssi que ele "trazia" era um Gongobira, um "umbanda tragada", como são conhecidos os cultos "misturados", caso do omolocô. Ela me

No outro ano ele raspou pro santo. Voltou pro Rio pra raspar. E ele trouxe o santo dele de lá jogando canjica pelo caminho. O santo dele veio porque pra tirar o santo de lá do Rio, da casa do pai-de-santo dele, que era pra trazer o santo, ele pediu, ele trouxe com ele aqui, trouxe ele pra cá e desde lá ele veio. Cozinhou canjica, um monte e pelo caminho aos pouquinhos ia jogando a canjica pela janela do ônibus, até o ônibus chegar na rodoviária. E foi jogando canjica até chegar no barracão. E quando ele "raspou" eu tava aqui, eu lembro que ele chegou, aí no quarto a mãe dele pôs uma esteira e ele dormiu os três meses naquela esteira. Eu lembro assim, tá aqui direitinho. Na esteira ele dormia. Com turbante na cabeça, todo de branco, assim ele dormia. Aí ele trouxe pra cá os santo dele todinho. Mas ele teve que trazer botando a canjica. E aí foi que começou, a Silvana tinha "feito" omolocô, mas a primeira a "raspar" não foi a Silvana. Tinha um rapaz, o...Iran, ele "raspou" o Iran, "raspou"...acho que o primeiro foi o Iran, ou o Maurício foi o primeiro, um dos dois. Mas era assim, ele se dedicava, ele era muito doente pela religião, não é doente...ele era muito dedicado. (Dete)

E quando fez sua "feitura", precisou trazer o "santo" para Florianópolis para poder "plantar" seu terreiro. Um iniciado tem várias interdigições, tempo que é conhecido como "estar de quelê", colar que o iniciado usa preso ao pescoço pelo período de três meses após a iniciação, tempo em que certas coisas são proibidas. Com isso Pai Leco teve que trazer seu "santo" espalhando canjica, comida de Oxalá, pelo caminho, conforme me relatou Dete.

Em 1979 dei a primeira feitura no santo, Oxóssi com Iansã. Voltei pra dar de 3 anos, dei obrigação de 7 anos e peguei o Deca. Depois dei obrigação de catorze anos. Comecei a me preparar para dar a de 21 só que meu pai morreu. A obrigação de 21 anos ficou suspensa. (2010)

Pai Leco ficou trabalhando dois anos com o omolocô, iniciou alguns filhos de santo e então volta ao Rio para fazer a iniciação no candomblé de rito angola, conforme me contou.

Omolocô mata, não raspa, catula. Tem santo, mas não faz o santo. Sai do roncô com catigo, lembra Almas e Angolas. Por exemplo, é o caboclo que toma a obrigação de Oxóssi. Quem recebe a obrigação não é o filho de santo, é o catigo. Filho-de-santo que vai pro omolocô alimenta Oxóssi, mas na verdade está alimentando um caboclo de Oxóssi. (...) No Angola dou obrigação pro meu santo. O santo vai de Exu à Oxalá. No omolocô o médium recebe catigo: o caboclo, o ogum, o povo d'água com iemanjá, oxum e nanã, exu, preto velho e erê. (2010)

Pai Leco escolheu se iniciar primeiro no omolocó e posteriormente no candomblé, como ele mesmo disse, com receio de perder seus médiums, talvez pelo fato apontado por Prandi (1991) de que até os anos 70 a umbanda era a religião mais importante dos centros urbanos do Sudeste. O candomblé era ainda visto como a origem longínqua da umbanda. Mas se até os anos 70 a umbanda "branca" era valorizada perante o candomblé, segundo Capone (2004), a partir desta década o candomblé passa a ter outro estatuto. Vários fatores se inscrevem neste processo de valorização da cultura "africana" e ser iniciado no candomblé, segundo a autora, se transforma em fonte de prestígio. Nesse sentido a passagem da umbanda ao candomblé é um fenômeno que determinou uma reorganização do campo religioso afro-brasileiro. "Iniciar-se no candomblé significa um retorno às origens, uma maneira de tornar-se "africano". (Capone, 2004: 27) Mas nesta passagem os médiums levam consigo suas entidades que incorporavam na umbanda, os caboclos e os exus. Há a necessidade de um reordenamento espiritual que nem sempre é possível, pois segundo Capone (2004), os caboclos encontram mais facilmente um lugar no candomblé, mas os exus e pomba-giras vão encontrar barreiras, especialmente nos candomblés nagôs onde há interdição de qualquer possessão por eguns.

Segundo Capone (2004), se a África sobreviveu à umbanda "embranquecida" através das práticas cotidianas dos centros de umbanda, no processo de adaptação dos que vieram da umbanda para o candomblé, também guardaram vínculos com o contexto religioso de origem. E onde se inscreve a trajetória de Pai Leco. No omolocó e no candomblé angola, há espaço para a possessão por eguns, herança dos povos bantos.

1.3. GENEALOGIA

Lima (1977) diz que nos candomblés todo iniciado tem seu pai ou mãe-de-santo e assim um avô ou avó, bisavô ou bisavó, num parentesco que tem a mesma estrutura do parentesco ocidental contemporâneo não religioso. "Fazer o santo" é se filiar a uma família religiosa, a uma raiz. Cohen (*apud* Lima, 1977:127) diz que "genealogia (nas sociedades pré-letradas) nunca é um documento histórico, mas é sempre uma carta atual de ação".

de Odé.

Figura 4: Pai Lecco na sua Saída de Luxo, em transe com Gongobira. Niterói, 1979. Arquivo Abassa



Abassa de Odé.

Figura 3: Iniciação no candomblé angola. Pai Lecco na sua Saída de Branco, com Tata de Inquice Paulo de Oxaniódum (esquerda) e Tateio N'Dengue Emilson (direita), Niterói, 1979. Arquivo



Com a "feitura" de Pai Leco no candomblé, ele "planta" uma religião de matriz africana no espaço/território onde sua mãe iniciou uma raiz trabalhando com preta velha, caboclo e exu. Num barracão de umbanda é comum imagens de santos católicos convivem lado a lado com estatuetas de orixás, de preto velhos e de caboclos. Lembro

(2008))

herança a sua filha-de-santo Maria Genoveva do Bonfim. (D'muisu,2009 e Tumba_Jun Sara, certo Barros Reis. O terreiro que foi fundado aproximadamente por volta de 1850, ficou de *Kinunga*, que recebeu no Brasil o nome de Roberto Barros Reis, por ter sido escravo de antiga da Bahia. Esta casa teria sido fundada por um africano procedente de Cabinda, *Tata* Maria do angola e era *Mameto* do Terreiro Tumbensi, considerada a casa de angola mais *Unzambi*. Nascida em 1865 e falecida em 1945, ela era conhecida como Maria Neném ou iniciados no dia 13 de junho de 1910 por Maria Genoveva do Bonfim, *Mam'etu Tuenda* Nascimento, *Tata Kambambe* e Manoel Ciríaco de Jesus, *Tata Ludyanungongo*, foram "feitos" no mesmo "barco", ou seja, foram iniciados juntos. Manoel Rodrigues do em Santo Amaro da Purificação na Bahia, em 1919 por dois irmãos de esteira, que foram Rio, o Terreiro Tumbensi e o terreiro Tumba Jungara. O *Unzó* Tumba Jungara foi fundado polêmico pai-de-santo Joazinho da Goméia, que saiu da Bahia para fundar um terreiro no patrimônio cultural do Brasil, fundado por Bernardino; o Terreiro da Goméia, fundado pelo o terreiro do Bate Folha, Manso Banduquenquê, na Bahia, que foi tombado como Quem é de candomblé angola, provavelmente vai estar ligado a uma destas raízes:

Tumba Jungara. (2010)

Olga da Oxum, da Bahia, não lembro a cidade. O tataravô é Ciríaco do São Gongalo em Niterói. Barracão de angola é em Niterói. A bisavó é Pedra, em Niterói. Meu pai é o falecido Paulo de Oxala Oxanidum, de de-santo é o velho Hermógenes de Oxóssi, de São Gongalo, do Porto da Meu pai-pequeno foi Emilson de Obaluáê, também de Niterói. Meu avô-Universal. Minha mãe-pequena foi Flor de Lis da Oxum, vive em Niterói. Catarina foi minha mãe criadeira, ela largou as *agnas de angola* e foi pra

santo nesta genealogia.

Neste sentido, Lima (1977) diz que a antropologia deve utilizar a tradição oral e as genealogias memorizadas, reconstruídas e até recriadas, como um instrumento motivador de comportamento socialmente reconhecido. Quando Pai Leco se iniciou no candomblé com Paulo de Oxala, se ligou a raiz do Tumba Jungara. Ele me falou sobre sua família-de-

Ordep Serra (1995) mostra que é um grande engano pensar que no passado as (Gomes dos Anjos, 2006:23).

nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, desessencializados” percorridos por diferentes raças e indivíduos. Nesse sentido “o terreiro faz das raças e das identidades essencializadas, pertencentes a indivíduos, mas são territórios simbólicos ogum. Por esta lógica, o autor diz que podemos entender como as diferentes nações não são cultuados no mesmo terreiro e com o mesmo nome próprio, por exemplo, um oxóssi ou um umbanda um caboclo permanece diferenciado de um orixá, mesmo estando os dois sendo diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. No terreiro de filosofia das diferenças. Nesta lógica, ao invés de se dissolver as diferenças, se conecta a brasileira. A encruzilhada propõe um jogo com a alteridade onde está presente uma resgatar a problemática do cruzamento das diferentes nações na religiosidade afro-pluralidades” (Gomes dos Anjos, 2006:21). Sob esta perspectiva, o autor diz que é possível encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como modelo como resposta para o encontro das diferenças, o da “encruzilhada como ponto de resultaria numa síntese mulata. Para o autor, a religiosidade afro-brasileira traz outro ideologia estaria próxima dos modelos biológicos, onde o cruzamento das diferenças democracia racial transformou o Brasil no país do sincretismo e da miscigenação. Esta Não é segredo para ninguém, segundo Gomes dos Anjos (2006) que a ideologia da

(Pai Leco, *apud* Machado, 2002:270)
ter dentro do barracão santo da Igreja Católica, não há necessidade disso. separou, a sincretização não faz mais parte, não é mais obrigatório você os santos da Igreja Católica, atualmente a gente não coloca mais, já influência através dos santos, da sincretização. No Angola botava no altar Umbanda do Brasil. (...) A religião católica de início tinha muita brasileiro. Então o Angola, por exemplo, tem uma grande mistura com a está se dizendo que tem uma mistura com outro povo que é o que? O Candomblé é afro-brasileiro. Então só em falar que é afro-brasileiro já

que pertenciam a dona Lídia acabaram sendo retiradas do barracão. ali guardadas. Com a “plantação” do candomblé no terreiro, as imagens de santos católicos com a porta entreaberta e sob um guarda-roupa muita imagens de santos católicos estavam barracão e enquanto conversávamos na sala, me chamou a atenção um quarto que estava que no dia em que conheci Pai Leco, ele me recebeu em sua casa que fica ao lado do

Ninguém no Brasil, segundo Serra (1995), nasce jeje, queto, angola ou congo, nem integra uma comunidade por afiliação voluntária. Para o autor, essa prerrogativa estaria contrariando a ideologia dos grupos religiosos, pois o povo de santo diz que "ninguém entra no candomblé por querer" e "quem faz santo, faz por necessidade". A iniciação é vista como uma divida com os orixás o que implica a ligação com um *axe*. E ligar-se a um *axe* é ligar-se a uma nação. Cada um, diz Serra (1995), entra para a "nação que lhe cabe, por

Fui privilegiado na casa do Pai Leco. Houve uma saída de Iab e Pai Leco disse: 'Passo o adjá para Pai Edemilson para que tire o nome de santo da minha casa'. Pai Leco também já participou do Candomblé daqui, da minha obrigação de 7 anos. Também participei na casa do Pai Leco, eu respeito o lado dele de Angola, ele respeitava o meu de Ketu. Eu aprendo Angola e ele Ketu. Acho legal isso, a união das religiões. (Pai Edemilson do Ilé Asé Omin Babá Osogyan, *apud* Tramonite, 2001:419)

Tramonite.

Pai Leco, que seguia com rigor os ritos da nação angola, fez este percurso de seus antepassados, sempre aberto ao diálogo, como demonstra o depoimento de Pai Edemilson à

Mãe Meninha se orgulhava de conhecer o orô (a liturgia) de diferentes "nações", pois isso a tornava capaz de iniciar um filho-de-santo no rito angola ou no rito jeje, por exemplo, se fosse o caso, sem deixar de ser nação pura. (Serra, 1995:63).

Para o autor há fronteiras que são rigorosas apenas nas etnografias.

Mãe Aninha era amiga de Bernardino do Bate Folha e de Manuel Ciriraco de Jesus, o célebre Ciriraco do Tumba Jungara. (...) A famosa tia Bada iniciou Iab no Tumba Jungara. (...) Mãe Meninha era comadre de Tata Ludyamungongo, o Ciriraco, também muito querido na Casa Branca. (...) Vê-se bem que os três mais conhecidos candomblés nações da Bahia cultivam uma relação de amizade, cooperação e intercâmbio positivo com terreiros angola. (...) Os grandes irmãos/rivais de terreiro angola da Bahia, Bernardino e Ciriraco, talvez se entendessem melhor com tia Massi do que um com o outro; mas não se podiam ignorar, nem manter plenamente separadas suas casas, até porque pertenciam ao mesmo *axe*, foram iniciados por Maria Neneim, a matricar angola. (Serra, 1995:61/62)

nação da outra.

diferentes nações se mantiveram isolados umas das outras. Não que não existissem rivalidades e conflitos entre as nações de candomblé. Mas para o autor, mesmo elas existindo e sendo muito fortes, não constituíram barreira intransponível a separar uma

recentemente.

Silva (1995) vê na figura do caboclo um intermediário que separa e ao mesmo tempo une a umbanda ao candomblé. Se nos terreiros queto sua presença é conflituosa, até dissimulada, nos terreiros angola são figuras de grande prestígio. Esses cruzamentos ou continuidades entre as religiões afro-brasileiras fornecem material para constantes reflexões. O autor argumenta que quando os nagôs forneceram a estrutura do rito para as demais nações, seu panteão, sua cosmologia e liturgia tiveram uma grande visibilidade. Assim uma comunidade religiosa para se denominar angola, necessita se apoiar em certas características do culto que não são suficientes para indicar a constituição de outro modelo ritual, como as suas divindades e seus sistemas de cores, a forma de tocar os atabaques, a língua utilizada nas rezas, cantigas e saudações. Os limites entre estas práticas religiosas são tênues, permitindo um trânsito entre elas. Para Silva (1995), os sistemas de classificação das religiões devem ser entendidos a partir da posição de quem classifica e de quem é classificado; assim um terreiro de candomblé pode ser considerado do rito angola, se estiver sendo classificado pelos do rito queto, mas será considerado como umbanda pelos do rito queto reafirmado, que não admitem a presença de caboclos. Mas não é tão fácil

O autor lembra que os negros da terra também se auto designavam caboclos até

da África e a nação brasileira às nações "afro". (Serra, 1995:108)

opõe espíritos considerados nativos, "donos da terra" do Brasil, aos orixás identificados pela origem africana (simbolicamente (re) construída), pois etnopolítica: a transposição, no mundo do candomblé, do limite de marca um momento importante no processo de transformação ideológica

de nação, a brasileira. Para Serra a criação do culto dos Caboclos candomblé como "terreiros de nação" e até os candomblés de Caboclo se autoproclamaram quando se fala no povo-de-santo, pois os umbandistas se referem aos terreiros de Serra (1995) diz que o problema da identidade de nação não deve ser ignorado consenso normativo de critérios variáveis de cultura para cultura.

o ingresso de um indivíduo na sociedade. Esta admissão vai ocorrer embasada num de um processo cultural, não é o nascimento como um fenômeno biológico que vai decidir como jeje, queto, angola ou congo. Para o autor, trata-se de uma representação simbólica, deliberação de Deus e dos "santos" e a iniciação é um segundo nascimento onde você nasce

Mais do que se opor, portanto, Pai Leco procurava interagir, aprender, comparar e com isso acrescentar conhecimento e experiência à sua trajetória de sacerdote.

Ele trouxe vídeos de terreiros, porque lá era Jurema, era Tambor de Crioula, muito a questão da Pajelança também, então ele sempre saiu, foi, viu, fez contatos, conversou, foi a terreiros, tirou fotos (...) que era uma característica do pai, interagir com todas as casas. (...) Ele nunca foi pra uma e renegeou a outra, porque as pessoas fazem muito isso, as pessoas vão pra uma linha e aí como elas mudaram relegam aquela que elas estavam antes. O pai nunca fez isso. O pai veio da umbanda, respeitava a umbanda, depois foi pro omolocó, respeitava o omolocó, depois foi pro candomblé sempre tendo uma interação entre todas as vertentes de matrizes de que ele participasse. (Vanda de Oxum)

Pai Leco construiu sua trajetória transitando da umbanda ao candomblé angolá, sempre na busca de diálogo com seus interlocutores religiosos. Em suas viagens pelo Brasil como funcionário da Marinha, buscava sempre conhecer terreiros, interagir com novas modalidades religiosas. Em 1997, quando esteve em Belém e Macapá, segundo me contou sua filha-de-santo Vanda,

brasilteiras. (Capone, 2004:21)

claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os de que faz parte, mas também da idiossincrasia do chefe de culto. Na

hoje uma extrema heterogeneidade do campo religioso.

Capone (2004) diz que não se pode falar do candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo campo religioso. A autora aponta que nos estudos afro-brasileiros o candomblé se opõe à umbanda ou à macumba, como o candomblé não se opõe ao candomblé banto, onde o segundo é sempre marcado pela inferioridade e degradação em relação a uma africanidade ideal do primeiro. A autora pergunta até que ponto esta oposição é de fato vivida na prática ritual dos cultos afro-brasileiros, pois existe hoje uma extrema heterogeneidade do campo religioso.

diferenças mesmo entre terreiros da mesma nação.

ensajava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um 'território' com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. (Sodré, 1988:70)

O culto dos princípios cósmicos, os orixás, presente, condensada, reterritorializada". (Sodré, 1988:52/53) onde se organiza a simbologia de um Cosmos, "é uma África qualitativa, que se faz deuses, da dança, da música, das festas. O terreiro é a base física de uma patrimonialidade reterritorialização na diáspora, através de seu patrimônio simbólico, vinculado ao culto dos A perda por uma civilização de seu território físico possibilitou, segundo o autor, a memória cultural da África afirmou-se no Brasil como território político-mítico-religioso. que determina a transmissão dos bens de diversas ordens. Sodré (1988) aponta que a coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo". (Sodré, 1988:50). É a lei deste grupo recebe do pai. Mas também é uma metáfora que remete para "o legado de uma memória a palavra patrimônio têm o significado de herança, de um bem ou conjunto de bens que se transfere para o Brasil boa parte do patrimônio cultural negro-africano. Em sua etimologia, Sodré (1988) aponta que através do terreiro, associação litúrgica organizada, se fundadora.

relações e redefinições que aconteceram, tiveram o objetivo de preservar uma matriz para o autor, foi o responsável pela continuidade da cosmologia africana na diáspora. As cultuado e a dinastia local. Aqui houve a criação de um novo espaço mítico e histórico, que diferentes cidades, num sistema que supunha uma relação de ancestralidade entre o orixá condensou num mesmo espaço, orixás que na África Ocidental, eram cultuados em restituído no terreiro. No Brasil, os terreiros obedeceram a uma reterritorialização que Na diáspora, segundo Sodré (1988), o espaço geográfico da África foi transferido e

2.1. O terreiro, uma herança africana.

2. COMUNIDADE TERREIRO ABASSÁ DE ODE, O TERRITÓRIO, SEUS USOS E PRÁTICAS

Mas uma comunidade terreiro, segundo Sodré (1988), não é um espaço utópico de trocas beatíficas isentas de luta e conflito. Para o autor, é um lugar histórico possível, onde a tradição se instala com uma dimensão maior que a do indivíduo, que se reconhece nela

O terreiro, na visão de Sodré (1988), se constrói num espaço de práticas comunitárias aberto ao jogo de uma comunicação pluralista completamente voltada para as relações humanas no presente. É o cotidiano vivido no aqui e agora que interessa à cosmovisão negra. E para o autor, neste jogo simbólico do terreiro, há uma socialização clandestina onde a força se desdobra no sentido das transações e das negociações, mas não no sentido burguês onde todas as coisas se submetem ao princípio do valor de troca. Num terreiro as trocas não têm finalidades absolutas, negocia-se com os deuses, com as coisas, com os animais, com os homens, com tudo que possa realimentar a força.

para mecanismos de lógica analítica ou de razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico-gestos, danças, gritos, palavras-em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental. (Sodré, 1988:96)

A comunidade terreiro é o espaço onde um conjunto de saberes é transmitido de uma geração à outra. É a herança cultural repassada, segundo Sodré (1988), faz da tradição um pressuposto da consciência do grupo e de regras de solidariedade. Mas é também algo que ultrapassa a consciência do grupo, não são inteiramente aprendidas pelo saber consciente da comunidade. A tradição nos terreiros se expressa frequentemente pela

A palavra terreiro designa o lugar, o espaço onde se pratica a religião de tradição africana, mas também designa a comunidade que constitui este espaço. Para Elbein dos Santos (2001), os vínculos que os membros desta comunidade estabelecem não estão em função de habitarem um espaço comum, os limites do grupo não coincidem com os limites físicos do terreiro. Os seus membros "circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade 'flutuante', que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros". (Elbein dos Santos, 2001:33)

Uma realidade fragmentada é refeita, segundo o autor, em território brasileiro; o terreiro é a auto fundação de um grupo em diáspora, grupo construído e reelaborado pelas mães e pais-de-santo.

como um outro que inclui pedras, plantas, animais, homens, numa obrigação (regra fundamental da comunidade terreiro) de se assumir como um outro, reconhecendo os limites e jogando com eles. Para o autor, no mundo das comunidades terreiro, conhecer implica abraçar.

2.2. Assentamentos/ Topografia do sagrado

A fundação de um terreiro começa com o plantio do *axe* no solo pelo seu sacerdote. *O axe* é definido por Elbein dos Santos (2001) como uma força invisível de caráter mágico-sagrado que todas as divindades e seres animados possuem. *O axe* é enterrado, é plantado e assim transmitido por meios materiais e simbólicos para todos os elementos que integram o terreiro, se expandindo e fortificando. *O axe* deve ser realimentado constantemente pela comunidade e cabe ao pai-de-santo conduzir a realimentação e distribuição do *axe*. As instalações de um terreiro, tanto externas quanto internas, estão sacralizadas, são extensões do *axe* da casa. No Abassá de Odé o patrono é Oxóssi, Gongobira na nação angola. Os espaços do terreiro são vistos como *locus* de *axe*, de força vital e a força depende de um "espaço lugar vivido como totalidade". (Sodré, 1988:91) *O axe* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido "pelo grupo litúrgico de terreiro" no Brasil. (Sodré, 1988:90).

Elbein dos Santos (2001) classifica o espaço do terreiro de acordo com suas características e funções. Ela distingue dois espaços. O espaço "urbano", que compreende as construções de uso público e privado como a casa do pai-de-santo, o barracão, onde estão os "assentos" dos santos e acontecem os rituais públicos e privados e também alguns "assentamentos" externos de orixás. E o espaço "mato" que compreende a área verde, com suas árvores, plantas, água, numa alusão à floresta africana. Este espaço é um reservatório natural onde são recolhidas as ervas, os ingredientes vegetais necessários para as práticas ritualísticas. A autora diz que o espaço urbano é doméstico, planificado, controlado pelo ser humano. O espaço "mato" é selvagem, incontrolável, habitado por espíritos e entidades. Mas esses espaços se relacionam, há um intercâmbio, uma troca.

O espaço "urbano" do Abassá de Odé compreende três construções no terreno. Logo no início da escadaria fica a antiga casa de dona Lídia, mais ao alto fica a casa do pai-de-santo e colado a ela, mas separada por um corredor externo fica o barracão. Por trás deste

uma mata verde se projeta, o espaço "mato"

Lembro que uma das primeiras coisas que me ensinaram quando passei a frequentar a comunidade em 2003, foi conhecer e saudar os espaços do terreiro. Lico de Oxaguia, pacientemente me ensinou os gestos e as palavras ritualísticas que eram ditas em cada "assentamento" que eu percorria. O "assentamento", chamado de *igba* no angola, é onde estão enterrados os requisitos materiais dos orixás e é um espaço que mantém a energia, *axé* dos orixás. Neles se deposita alimentos, se faz rezas, pedidos. Chega-se ao barracão subindo uma escadaria íngreme, já dentro do espaço/terreiro. Começando a subir a escadaria, logo no início e do lado esquerdo numa esquina, fica o primeiro "assentamento", do Exu da Porteira. Um olhar mais apressado pode não perceber no chão um alquidar de cerâmica com oferendas de alimentos, alguns ferros e o tridente que denunciavam o local. Lá você estala os dedos três vezes e pede licença a Exu para entrar no território. Nada se faz num terreiro sem a licença de Exu. Todo terreiro tem à sua entrada um "assentamento" de Exu abrindo e fechando as portas, Exu é o porteiro. Em aldeias africanas Exu é o protetor das comunidades, na entrada de cada aldeia encontra-se uma espécie de altar onde as pessoas vão fazer seus pedidos e levar oferendas. Logo em seguida, uma grande escultura de Exu em ferro, decora o espaço/terreiro. Continuando a subir a escadaria, outra esquina nos revela o "assentamento" de Ogum, conhecido como Ogum de Ronda, que junto com Exu seu irmão, cuida do espaço externo do terreiro. Chegando ao alto da escadaria, junto à parede externa do barracão, fica o Ariri, a Casa das Almas, o "assentamento" dos *eguns*. É um espaço que sempre mantém velas acesas com o intuito de levar luz aos *eguns*, espíritos dos mortos e pedir que eles protejam o terreiro. O Balé de Exu, conhecido como *canjiva*, é o próximo espaço a ser saudado. É uma construção de alvenaria, um quarto que fica do lado externo do barracão, à esquerda da porta de entrada, destinado ao *Aluvaiá* e *Bombogwa*, Exus do rito angola. É a este inquite/*orixá* que pertencem as *mpambu nzila*, as encruzilhadas. É neste espaço que está "assentado" o Exu da casa, *Tirvi Lonan*. Nos dias de "gira" e "trabalho" Pai Leco incorporava seu *Tirvi* em seu interior. Nesses dias ao chegarem ao terreiro, alguns filhos-de-santo costumavam bater com força na porta durante a saudação, para "acordar" os exus e chamá-los para trabalhar. Lá dentro na *canjiva*, uma escultura em cerâmica representa *Tirvi Lonã*, encomenda do próprio seu *Tirvi* que me pediu para fazer um



Figura 6: Assentamento do Tempo. 2010. Foto da autora.



Figura 5: Assentamento de Ogum. 2010. Foto da autora.

“boneco” representando-o. Na canjira é onde estão simbolicamente representados exu Tranca Rua, exu Marabô, exu Veludo, exu Caveira, exu 7 Encruzilhada, exu da Mata, exu Rei, exu João Caveira, Zé Pelintra, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira dona 7 Encruzilhada, Marias Padilhas, Maria Mulambo, Ciganas, entidades que trabalham sob o comando de *Trwi Loman*. Em dias de “trabalho” o local fica cheio de velas e pads, como é chamada na casa a farofa de Exu com os pedidos feitos por frequentadores da casa. Outro “assentamento”, já no limite entre o espaço “urbano” e o espaço “mato” é o de Omulu, orixá ligado à saúde, às doenças, à morte e também às almas. O espaço “mato” também está sacralizado, pois lá habitam divindades como Ossaim, o dono das plantas necessárias para a execução de diversas práticas rituais. Este espaço/mato é tão sagrado que poucas pessoas na hierarquia da casa transpõem seus limites. Na entrada da porta do barracão, do lado direito, está “assentado” Tempo, inquite/orixá que preside o candomblé angolá. Do barracão com uma bandeira branca na porta, símbolo dos terreiros de candomblé. Na época da repressão aos candomblés, a única identificação destes era um pedaço de pano branco amarrado numa árvore ou num bambu. Sinalizava para o povo de santo que ali tinha um terreiro. Quando Pai Leco faleceu, uma das primeiras providências foi baixar a bandeira em sinal de luto. Do lado esquerdo da porta fica um portão com *abô*, grande vaso com um preparado líquido que contém determinadas ervas e *axe*, para os que chegam ao terreiro purificar as mãos e as guias, os colares rituais, que são ali lavados.

Todas as plantas utilizadas nos rituais da comunidade são colhidas no próprio terreiro, tanto em volta do barracão como no espaço “mato”. Trabalho feito por Lico de Oxaguia. Entre as plantas utilizadas no Absassá de Odé estão: a aroeira, o fedegoso, a mamona vermelha e a bananeira de Exu, plantas deste orixá. De Ogum tem a espada de São Jorge, o peregrum verde e a raiz de taitá. A guiné, a samambaia e a alfavaca são as plantas de Oxóssi. Para Obaluáé tem a barba de velho e arrebenta cavalo. Para Xangô tem uma planta conhecida como cocô de pinto. Quebra pedra, peregrum amarelo, para rai e espada de Iansã, são as plantas deste orixá. Oxum tem a avenca, a brilhantina e a amora. O saião é para Iemanjá. Para Nana tem o peregrum roxo. Oxalá tem na cana do brejo, na babosa e no boldo suas plantas. Os pretos velhos gostam da artuda. E os caboclos usam as plantas de Oxóssi. Estas plantas são usadas para banho de purificação, banho de descarga, banho de

Entrando no barracão pede licença na porta, tocando o chão de madeira com a mão e saudando Tempo. Toca-se sempre o chão com a mão direita e leva-se a mão à cabeça tocando em três pontos. No alto da cabeça, na parte posterior e na nuca. Cada uma dessas partes corresponde a cada um dos orixás que o filho-de-santo "carrega" e ao *junto*, orixá que é o equilíbrio entre os dois primeiros. Essa saudação faz parte do cotidiano religioso dos filhos-de-santo, da mesma forma que o sinal da cruz está presente na vida dos católicos. Em seguida, no centro do salão, no solo, tem o *itoto*, onde esta enterrado o axé da casa, onde estão os "fundamentos" de Oxóssi, "dono" do terreiro. Pede licença tocando o chão e tocando os três pontos da cabeça. Acima, no teto, está a "cumeira" de Oxalá.

Depois de ter cumprimentado todos os espaços externos os filhos-de-santo se dirigem para o barracão. O barracão é uma construção com cinco cômodos, o salão, a cozinha, o roncô ou *peji*, a ante-sala e o banheiro. Ao entrar no Barracão todo o lado direito da construção compreende o salão, que é onde acontecem os rituais públicos e também alguns privados. Logo à entrada fica o espaço destinado à assistência. Ao fundo do salão estão a pedreira de Xangô e sobre um tablado os três atabaques rituais. Do lado esquerdo ficam o banheiro, a ante sala que leva ao roncô (o quarto sagrado) e ao fundo do barracão a cozinha, que é o espaço onde são preparadas as comidas-de-santo e também dos fiéis.

Este o espaço que deve ser saudado pelos filhos-de-santo, após terem passado pelos espaços externos.

2.3. O Barracão

Depois de ter cumprimentado todos os espaços externos os filhos-de-santo se dirigem para o barracão. O barracão é uma construção com cinco cômodos, o salão, a cozinha, o roncô ou *peji*, a ante-sala e o banheiro. Ao entrar no Barracão todo o lado direito da construção compreende o salão, que é onde acontecem os rituais públicos e também alguns privados. Logo à entrada fica o espaço destinado à assistência. Ao fundo do salão estão a pedreira de Xangô e sobre um tablado os três atabaques rituais. Do lado esquerdo ficam o banheiro, a ante sala que leva ao roncô (o quarto sagrado) e ao fundo do barracão a cozinha, que é o espaço onde são preparadas as comidas-de-santo e também dos fiéis.

erva, banho de folha, nos *amassis*, nos *abós*, para receitas de remédios caseiros de uso externo, como pomadas e também algumas para beberagem, a feitura de chás medicinais. Tem também as plantas de "fundamento" e as plantas de "esteira" usadas nos rituais de iniciação, como o melão de São Caetano e a pata de vaca, ambas de Oxalá. A planta chamada felicidade é usada para enfeitar o barracão e também a comida de santo. "Comigo ninguém pode" só é utilizada quando é preciso desfazer algum trabalho. É importante colher as plantas no horário certo, na lua certa, com as palavras certas. O terreiro também conta com uma fonte de água. As religiões afro-brasileiras são ecológicas por natureza, os terreiros preservam cuidadosamente suas áreas verdes, cada vez menos abundantes nas grandes cidades, especialmente pela especulação imobiliária.

Depois que todos os espaços presididos pelos orixás e entidades da casa foram saudados, cumprimenta-se a família-de-santo. O primeiro a ser cumprimentado por todos é Pai Leco. Os filhos "descem" do barracão por uma porta lateral, quatro degraus até sua casa para cumprimentá-lo. Ele é a autoridade máxima do terreiro, a ele se deve respeito pedindo a bênção numa coreografia de mãos, que culmina com os filhos de santo tocando de leve com os lábios as mãos do pai. Depois os cumprimentos acontecem de acordo com a hierarquia do terreiro. Os de hierarquia inferior cumprimentam os de hierarquia superior a

2.4. Os cumprimentos na família de santo

Cada casa tem no teto uma navalha (um objeto com um pano), no meu caso é branco por que simboliza o meu pai de santo, os meus filhos terço verde porque eu sou Oxóssi" (Pai Leco, *apud* Costa Lima, s.d.: 28). O *itô* é a "cumeira", além de serem sacralizados como os espaços onde estão o *axe* da casa e a "navalha de Oxalá", que são os conhecimentos que foram passados por Paulo de Oxalá à Pai Leco de Oxalá, é também o lugar onde simbolicamente céu e terra se encontram. Nos candomblés queto é o poste na parte central do salão que simboliza este encontro. Em seguida pede a bênção aos três atabaques que também são considerados entidades e recebem oferendas de alimentos. Os atabaques "falam" com os orixás chamando-os para os toques, as festas. Toca-se com a mão cada um deles, que são respectivamente consagrados a Ogum, Oxóssi e Oxalá. Depois se vai até a porta do roncô, o quarto do "santo", pedir a bênção a seus orixás. O roncô é onde ficam os "fundamentos do santo", onde cada orixá cultivado no terreiro tem seus "assentos", suas representações materiais e simbólicas. É o espaço onde ficam os santos pessoais e são feitos os rituais de iniciação. Cada filho-de-santo que chega saúde silenciosamente seus orixás em frente a porta e em seguida bate *paó*, que são palmas ritmadas para mostrar que estão ali saudando-os. Agradecem e pedem a bênção dizendo em voz alta *Mukunin*, que é uma forma de cumprimento nos terreiros angola para saudar os orixás e também as pessoas. Todos estes espaços externos e internos são saudados pelos filhos-de-santo quando chegam e quando saem do terreiro. No início dos xirês, os filhos-de-santo novamente vão saudar a porta, o *itô*, os atabaques e Pai Leco, fazendo *adoba* em cada um destes lugares, que é uma saudação totalmente detidos no solo, em sinal de submissão aos orixás e à Pai Leco, sacerdote do terreiro.

2.5. As Festas e os Inquices

A organização ritual da Comunidade Terreiro Abassã de Ode compreende dois

A família-de-santo estava ali configurada na figura do pai-de-santo, dos filhos e filhas-de-santo, com suas alegrias e também com seus conflitos, como em todas as famílias. Num terreiro há divisão, rivalidades, tensões. A vida dos humanos é tão conflituosa quanto a vida dos orixás em seus mitos. Brigas de orixás se perpetuam no terreiro, é o mundo do divino se reproduzindo na terra. Mas Serra (1995) lembra que isto não significa que a solidariedade e a união não aconteçam ou que deixem de ser valorizadas. Pelo contrário, “povo de candomblé” adora confraternizar. “Mas como poderia fazê-lo, com a paixão que mostra no festejo da concórdia, se não tivesse as suas guerras?” (Serra, 1995:145)

Nosso terreiro sempre foi aquela casa na simplicidade, o pai era uma pessoa bem simples, quem conheceu ele, quem teve o prazer de conhecê-lo sempre viu no Pai Leco a simplicidade. Ah, mas o Pai Leco muda de roupa como um pavão. Ele ganha, se ganhar não vai se vestir? O que você fala, como você age com as pessoas é isso que importa. Não importa a roupa. Ele estava sempre de caftan, sempre bonito, sempre arrumado, perfumado e sempre... ele ganha, tem que vestir! Vai deixar guardado? Acho que ele tinha que fazer isso mesmo, filho de Oxossi, vaidoso, cheio de vaidade, que bom que ele sempre fez isso. (Vanda de Oxum)

Pai Leco geralmente estava sentado em seu sofá, vendo televisão ou assistindo algum vídeo de candomblé, trazido por algum filho. Conforme os filhos-de-santo vinham chegando e desciam para cumprimentá-lo, ficavam conversando, pedindo conselhos, contando histórias. Alguma filha-de-santo logo trazia seu café com pão, banana frita que ele gostava, ou algo que ele pedisse, ou passavam a ferro seu *caftan*, pois Pai Leco se vestia de forma impecável para o santo. Sobre as críticas que algumas pessoas faziam, dizendo que ele se vestia como um “pavão”, sua filha-de-santo Vanda me falou que:

o último que corresponda a sua hierarquia.

borizados e os *abias*. Ou seja, você começa cumprimentando quem foi raspado primeiro até pequeno, os *ebômis*, os *voduces* (iaôs com obrigação de mais de um ano), os *iaôs*, os sua. Depois do Pai Leco a ordem dos cumprimentos é a mãe-pequena, depois o pai-

tipos de cerimônias: as privadas, com as iniciações e os bôris e todos os ritos que acompanham estas cerimônias do qual só a família de santo participa e as públicas, quando as portas estão abertas à comunidade.

Entre as cerimônias públicas estão as festas de orixá conhecidas no Abassá de Odé como xirê. O xirê é uma cerimônia sob o comando do pai-de-santo, com toque de atabaques, cantos e danças homenageando os orixás, que atendem ao chamado e são recebidos por seus filhos em transe.

Na festa a identidade do grupo se expressa de forma plena, renovando as forças. Sodré diz que ritmo é rito, é engendrador ou realimentador da força. O indivíduo através da dança incorpora força cósmica e o corpo se configura como território próprio do rito. Sodré fala de corpo-território, o indivíduo percebendo o mundo a partir de si mesmo e a dança reelaborando simbolicamente o espaço. "A dança, rito e ritmo, territorializa sacramentalmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada" (Sodré, 1988:124) Na dança, espaço e tempo se tornam um único valor. E a dança, para o autor, se manifesta de forma pedagógica ou filosófica, pois expõe e comunica um saber.

As festas públicas de candomblé costumam seguir um calendário associado ao catolicismo, herança do tempo em que os terreiros relacionavam seus orixás aos santos da Igreja Católica. Embora hoje esta associação entre santos católicos e orixás não mais aconteça na prática, quando Pai Leco me passou o calendário do terreiro associou essas datas.

O calendário de festas públicas do Abassá de Odé homenageia em janeiro, mês de São Sebastião, o orixá do terreiro, Oxóssi, Gongobira. Dia 2 de fevereiro é a festa de Iemanjá, geralmente com "toque" na praia de Canasvieiras, também dia da festa de N. Sra dos Navegantes. Em abril, mês de São Jorge é homenageado Ogum. Em maio os Pretos Velhos e Pretas Velhas têm sua festa que nos terreiros é relacionada ao dia da Abolição, o 13 de maio. Em junho, mês das festas de São João e São Pedro, é homenageado Xangô. No dia 19 de julho é o dia do Caboclo Urubata. No mês de agosto, mês de São Lázaro, é feito o *Olubajê* de Obaluaê, orixá das doenças, momento de agradecer e pedir saúde ao "velho", como ele é conhecido. Em setembro as crianças tem seu momento de festa no terreiro com os Erês, os



Figura7: Axoque, em transe de Oxum, Janeiro/2010. Foto da autora.



Figura 8: Ebômi Danda Kiomí, em transe de Oxum, à sua esquerda Odé Omi, Junho/2009. Foto da autora.

Bejes, espíritos infantis associados a São Cosme e Damião. Nesta festa as crianças moradoras do entorno da comunidade participavam com entusiasmo fazendo fila para receber seus doces das mãos dos erês. No mês de outubro acontece a festa do Exu da casa *Turvi Lonan*, momento de grande confraternização entre os vivos e os mortos. A esta festa compareciam convidados de outros terreiros, a comunidade do entorno, filhos-de-santo e familiares destes. Em novembro acontecia a homenagem às almas com a festa do Preto Velho Pai Benedito. Em dezembro eram homenageadas as *Iabds* Oxum, Iansã e Nanã, lembradas respectivamente por Pai Leco como Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara e Nossa Senhora de Santana. Além destas festas específicas para determinadas divindades, podiam eventualmente acontecer outros "toques" ou xirês para os orixás.

O terreiro também dialogava com a comunidade do entorno quando fazia o ritual de Águas de Oxala. Na sexta-feira santa a noite, Pai Leco e os filhos-de-santo saíam do terreiro em procissão pelas ruas da comunidade, carregando quartinhas de água à cabeça e eram acompanhados neste trajeto por moradores da comunidade que acompanhavam o cortejo até a volta ao terreiro, onde havia o ritual de troca das águas das quartinhas que guardam simbolicamente as águas sagradas dos orixás.

Nas festas são homenageadas as divindades que no candomblé angolano, de tradição banto, são conhecidos como inqúices. Os inqúices, do quicongo *nkisi*, foram criados por Nzambi, inqúice maior e segundo Lopes, são seres que não tem relação nenhuma com formas corporais humanas e tem seu habitat nas árvores, rios, pedras, lagos, cachoeiras, fundo da terra etc. Pode-se dizer que os inqúices correspondem genericamente aos orixás nagôs. Na diáspora os bantos acabaram incorporando os orixás nagôs em seus ritos, num processo de associação destes às características de suas divindades bantos, fato que merece estudos aprofundados. No Abassá de Odé, o que se observa é que no cotidiano ou nos momentos não ritualísticos, os filhos de santo nomeiam seus orixás e outros elementos em língua toruba, mas a partir do momento que começa um ritual a chamada língua angolana, uma mistura de quimbundo com quicongo domina. Os inqúices se apresentam com seus nomes e as cantigas são todas feitas na língua angolana, que é a língua do sagrado, embora haja a recorrência de algumas palavras em nagô e português. Para Serra (1988) a maioria dos iniciados em candomblé conhece apenas algumas frases estereotipadas da língua e

dominam um amplo repertório de fórmulas rituais, orações etc, "enuunciados cuja significação estrita as mais das vezes quase todos desconhecem, malgrado terem perfeita noção de sua funcionalidade e força elocutória" (Serra, 1988:49).

O xirê é o momento em que a comunidade religiosa vai dançar e cantar "incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase)". (Sodré, 1988:124) A palavra xirê, de origem nagô, designa a ordem das cantigas e de entrada dos orixás na roda, mas também têm o significado de brincadeira, de festa. O xirê no Abassá de Odé segue uma estrutura que vai de *Bombogwa* (Exu) à *Lemba* (Oxalá). A cerimônia começa quando Pai Leco se posiciona no salão e toca o adjá. É o sinal para formar a roda de santo para o início do xirê. Os filhos se dirigem para o lado de fora do barracão e formam uma fila numa ordem hierárquica de iniciação, de filiação a determinados inqúices/orixás e da posição que eles ocupam no xirê. Os atabaques anunciam aos inqúices/orixás que os filhos estão prontos para recebê-los. A partir de então os filhos-de-santo começam a viver a experiência de comunicação com as divindades. Dançando e cantando em língua ritual angola, entram no barracão até formar no salão a roda de santo, um círculo que dança sempre no sentido anti-horário. No centro da roda outro círculo se forma, com Pai Leco, a mãe-pequena e os *ebômis*. Pai Leco abre a cerimônia saudando *Bombogwa* (Exu) que não pode participar do xirê, pois é o inqúice/orixá que comanda as portas, a rua, é também o responsável pela comunicação entre os deuses e os homens. É saudado com danças e cantigas e depois ele é despachado com o ritual do padê, para que cuide do lado de fora do barracão e nada atrapalhe a festa. Começa então a cantiga da *pemba*, pô branco de uso ritual, que Pai Leco sopra no salão para "limpar" o terreiro. A roda continua a dançar e ao final saúdam o inqúice/orixá com palmas e algumas palavras rituais. *Bombogwa* foi alimentado, foi cuidado e agora é o momento dos filhos-de-santo saudarem os espaços sagrados do barracão, os tambores e o Tata Arolegy, o Pai Leco, que é o pai espiritual de todos os filhos dessa comunidade. A saudação é feita com "adobá", em frente a cada um dos espaços sagrados e depois em frente ao sacerdote, onde totalmente detidos no chão, de bruços, os filhos de santo num simbolismo de submissão e respeito, pedem a benção, "batem cabeça". Começam então as danças em homenagem aos inqúices/orixás que têm uma ordem de entrada no xirê.

Fotos 9, 10, 11, 12. Arquivo Abassã de Odé.

Figura 11: Pai Leco, com Tatego Ndengue em transe de Oxóssi. Final dos anos 90.



Figura 12: Mãe-pequena Catendé com Mavanju, filha de Iansã, na Saida Estampada. 1996.



Figura 9: Catendé e Danda Kiomi na Saida de Luxo de Zaze Legi, em transe de Xangô. 1997.



Figura 10: Pai Leco e a "obrigação de 3 anos" de Catendé, com Ossaim e Danda Kiomi, com Oxum. 1996.



Na comunidade terreiro, Exu assume dois tipos de papéis. O primeiro é o que sua força vital.

preciso ordenar estas forças para que elas ajudem as pessoas a manterem ou aumentarem da vida dos vivos, de forma positiva ou de forma negativa, como aponta Lopes (1988), é Se para os bantos os espíritos dos mortos dominam e influenciam todos os setores

2.6. A comunicação entre vivos e mortos

Pai Leco com seu adjá comanda as danças, iniciando por *Roxi Mucumbi* (Ogum) inqúice de guerra e das estradas de terra; *Mutalambo*, *Ode*, *Gongobira* (Oxossi) nomes para o caçador que vive em florestas, inqúice de comida abundante; *Insumbue*, *Kafunge* (Obaluê) inqúice da terra, das doenças de pele, da saúde e da morte; *Zaze* (Xangô) inqúice do raió, entrega justiça aos seres humanos; *Calende* (Ossaim) inqúice das folhas, conhece os segredos das ervas medicinais; *Angorô* (Oxumarê) inqúice da comunicação entre os seres humanos e as divindades, tem o poder criador; *Tempo*, inqúice do tempo e das estações; *Matamba* (Iansã) inqúice guerreira que comanda os mortos; *Dandalunda* *Qúsimbi* (Oxum) inqúice que representa a grande mãe, ligada a fertilidade, reina nos lagos, rios e cachoeiras; *Cala* (Iemanjá) inqúice do oceano, do mar; *Nzumbavanda* (Naná) a mais velha das inqúices, ligada a morte e por último *Lemba* (Oxalá) inqúice ligado a criação do mundo. Cada um destes inqúices/orixás recebe três ou quatro cantigas, ou até mais, quem decide é Pai Leco, que orienta os ogãs aos atabaques. A cada novo toque de atabaque e nova cantiga, os filhos evoluem em círculo dançando, onde elementos relacionados aos mitos e as qualidades dos inqúices/orixás são vivenciados nas danças. É a cada toque para um diferente inqúice/orixá acontecem os transes, que no terreiro são conhecidos como "virar no santo" e cada filho-de-santo "recebe" o inqúice/orixá para quem foi "feito". Quando acontecem os transes, os demais filhos não podem dançar, este momento é para o inqúice/orixá, que dança acompanhado por Pai Leco, pela mãe- pequena ou *ebômi*. Todo o xirê acontece sob o comando de Pai Leco, sempre com seu adjá conduzindo os transes. Ao final do ritual, o encerramento da festa se dá com um *aféum*, uma refeição comunitária onde os alimentos que foram preparados durante o dia, são compartilhados com todas as pessoas presentes no barracão.

As "giras" de exu do terreiro aconteciam às segundas feiras quando os filhos-de-santo faziam "desenvolvimento" de sua mediunidade. Era o momento de incorporar seus exus e *bombogiras* e segundo a fala do terreiro "educar" as entidades para trabalharem atendendo o público presente tanto para "descarregar" como para conversar e indicar soluções aos problemas. Os chamados "trabalhos" eram feitos no terreiro todas as quartas feiras, onde os filhos-de-santo recebiam seus exus e *bombogiras* para trabalhar sob o comando do Exu *Tiriri Lonan*. O objetivo tanto das "giras" como dos "trabalhos", na fala

É através desses rituais que se busca a intervenção do "povo da rua" na ansiosa busca por um emprego, no desejado retorno da pessoa amada, na urgente proteção contra os 'trabalhos' feitos por aqueles que nos querem mal e em outras difíceis facetas da vida cotidiana. Esse encontro entre o sobrenatural e os mundanos desejos e necessidades é, em parte, mediado pela performance de rituais nos quais os espíritos são chamados para beber, dançar e ouvir os suplicantes. Entre demandas e ofertas, pedidos e conselhos, espíritos e clientes estabelecem relações mais ou menos duradouras, por meio das quais se busca a intervenção do poder do "povo da rua" no desenvolver da vida daqueles que procuram a sua ajuda - e mesmo na daqueles 'tolos' o suficiente para não acreditarem em tal poder. (Cardoso, 2007:317/318)

apresenta Exu como um inquisidor, um orixá, conhecido por nomes como *Aluvaia*, *Bombogira*, *Mavambo*, é o Exu do santo e tem o papel de mensageiro, de intermediário entre o mundo dos vivos e das divindades.

O segundo é o exu que assume o papel de guardião dos espaços, o que cuida das demandas do terreiro e atende os que o procuram para resolver os mais diferentes problemas. Representa o espírito de pessoas que viveram uma vida na terra à margem da moral social vigente e agora voltam para ajudar as pessoas a superarem seus conflitos. A pomba-gira encarna a sua versão feminina, conhecida no terreiro como *bombogira*. São estas entidades que participam das "giras" de exu e dos chamados "trabalhos", onde se dá a relação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos.

Cardoso (2007), nos seus estudos sobre o "povo da rua", como são conhecidos popularmente os exus e pomba-giras, traduz bem o espírito destes "trabalhos",

do terreiro, era dar ajuda e conforto às pessoas que procuravam as entidades, procurando aliviar e resolver seus problemas espirituais ou materiais.

As religiões afro-brasileiras, segundo Prandi (1996), são religiões que aceitam o mundo como ele é, onde todas as realizações são pessoais são moralmente desejáveis e possíveis. Todos os desejos devem ser realizados, pois é através da realização humana que os "deuses" ficam mais fortes e podem "nos ajudar". O empenho em busca da felicidade não pode enfraquecer diante de nenhuma barreira.

3. INICIAÇÃO, PRÁTICAS POLÍTICAS E CONTINUIDADE

3.1. Etnografia de uma iniciação.

Segunda feira, 18 de janeiro de 2010. Subo a rua Angelo Laporta que leva à Comunidade Terreiro Abassa de Odé, para mais um dia de campo, sem saber que estaria pela última vez com Pai Leco num momento ritualístico. Desde domingo, dia 9 de janeiro, o barracão “recolheu” um filho-de-santo para “feitura”. A “feitura” é uma “obrigação”, um ritual onde o *abia*, um não iniciado, permanece no terreiro por um período de 15 dias e passa por uma série de preceitos rituais, sendo preparado para a “feitura do santo”, que é uma obrigação privada, onde ele vai ser iniciado na religião dos orixás e que culmina com a festa pública de Saída de Iaô. Pai Leco desde agosto de 2009 vem passando por problemas de saúde, já teve duas internações hospitalares e com isso tem deixado apreensivos seus filhos-de-santo. Ao entrar no barracão o encontro dormindo numa cama colocada no salão. Quando um filho é “recolhido”, a família-de-santo participa ajudando e se revezando nos trabalhos do barracão, transformando-o num acampamento. Colchões pelos cantos, sacolas com roupas e alimentos, varais improvisados frente às janelas, um ventilador, dão o tom familiar ao evento. A família-de-santo está reunida em torno de um acontecimento de vital importância para o terreiro, o nascimento de mais um orixá na casa e de mais um filho-de-santo que virá para uma nova vida. Gê, a mãe criadeira, aquela que cuida do *abia* enquanto está “recolhido” no *roncô*, terminava alguns afazeres na cozinha, precisava deixar prontos os alimentos para o sacudimento, ritual de limpeza espiritual. Os ogãs pintavam de branco as paredes do barracão. Pai Leco acordou e fui cumprimentá-lo. Está magro, com uma aparência abatida, envelheceu subitamente. Ele desce à sua casa ao lado do barracão e volta vestido com um *caffan* branco e um *fila* na cabeça. É hora da reza no roncô, o quarto sagrado dos orixás, onde o *abia* está recolhido. Pai Leco toca o adjá, uma sineta de metal que preside todos os rituais de candomblé e canta cantigas de orixás acompanhadas pelo *abia*. Os ogãs que pintavam as paredes também cantavam sem parar seus afazeres, assim como Gê lá na cozinha. Depois de várias cantigas o *abia* leu uma reza de um caderno que Pai Leco lhe entregou. São os aprendizados que lentamente vão se fazendo. Juntos bateram *paó*, palmas ritmadas para comunicar aos orixás o término da cerimônia. Alguém tempo

depois começou um novo ritual, o sacudimento para Exu, que preside a segunda feira. Os alimentos secos colocados em alquidares foram artumados por Gê sobre a mureta da assistência. Os ogãs se posicionaram aos tambores e começaram os toques. Pai Leco sentado na sua poltrona comandou o ritual com seu adjá. O *abidá* saiu do ronco vestido de branco, com a cabeça baixa, coberta por um lenço. Os pés estavam descalços e no tornozelo levava o *xavoró*, guizo amarrado com palha da costa que produz som quando o *abidá* se movimentava. Tem a função de afastar os maus espíritos e também para que os passos do *abidá* sejam constantemente monitorados pela mãe criadeira. O *abidá* dançando lentamente, cabeça baixa, encaminhou-se para um banquinho na assistência e sentou de costas para o salão, auxiliado pela mãe criadeira. Primeiro os orixás foram saudados com cantigas. Depois, com o *abidá* de pé, quatro velas são acesas em torno dele, na frente, atrás, do lado esquerdo e do lado direito. Ao lado de cada vela um pouco de pólvora, que quando acesa, tem o poder de limpeza do ambiente. Pai Leco tocou o adjá e cantou várias cantigas na língua ritual angola. O primeiro sacudimento foi feito com as folhas de *pergum*, que Pai Leco passou no corpo do *abidá* de cima pra baixo, primeiro na frente, depois nas costas e nos lados. Depois foi passada sobre o corpo a farofa de Exu, da cabeça aos pés. O mesmo procedimento foi feito com a pipoca de Obaluáê, com o feijão preto de Ogum, e com o *accassa* de Oxalá. Os ogãs com seus tambores acompanhavam com toques e cantigas. Terminado o sacudimento o *abidá* voltou ao ronco, onde tomou um banho de ervas e descansou deitado numa esteira. Neste intervalo Pai Leco e eu conversamos um pouco sobre o trabalho, ele estava muito sensível, por um momento a voz ficou embargada e ele me disse que queria contar porque estava doente. Fomos interrompidos por alguém da casa, perguntando algo e senti que não era o momento certo para uma entrevista, deixei-o descansar, pois logo começaria uma nova atividade. Algum tempo depois teve início mais um ensaio, acompanhado pelos atabaques e cantigas dos ogãs, das coreografias que serão dançadas no sábado, na saída de Ião, quando o orixá irá dançar paramentado com todas as suas insígnias. De bengala e visivelmente cansado, Pai Leco ensinou ao filho de Ogum, as danças do orixá guerreiro. Enquanto está "recolhido", o *abidá* vai conhecendo melhor seu orixá, os mitos, as cantigas, as danças, as rezas, segredos que se revelam lentamente, passados por Pai Leco que é ajudado nas tarefas pela mãe-pequena Catendê, pela mãe

Figura 14: Pai Lecco no ensaio para o ritual de Saída de Jaó, Jan/2010. Foto da autora.



Figura 13: Pai Lecco realiza "sacudimento" em filho de Ogum recolhido no terreiro para iniciação. Jan/2010. Foto da autora.



No dia 21 de janeiro, quinta-feira de tarde, encontrei todos decorando o barracão para as três "saídas" que iriam acontecer, na quinta, na sexta e no sábado. Na quinta e na sexta as "saídas" privadas e no sábado a festa pública de "Saída de Ião". Havia um clima de alegria pelo evento que ocorria, mas a falta de Pai Leco era lembrada a todo momento nas conversas. Tudo deveria ficar perfeito, os mais jovens no santo eram orientados pelos mais velhos. Cada objeto ritual, cada pano que era dependurado, as flores, as cores usadas na decoração tudo foi arrumado sempre pensando em como o pai teria feito. Todos sabem do perfeccionismo de Pai Leco e mesmo ele estando distante, na cama de um hospital, não queriam decepcioná-lo. Catendê, a mãe pequena, me falou que Pai Leco era tão perfeccionista, que ele mesmo costumava arrumar o barracão para os eventos. Geralmente

do pai se sentiam "sem chão".

Os filhos-de-santo ficaram apreensivos com a nova internação e sem a presença dirigente. Abassa de Odê, num momento ritualístico importante, ficou sem a presença do seu completar o ciclo de iniciação do jovem *ião*. Pela primeira vez a família-de-santo compromissos de levar à frente os procedimentos rituais privados e públicos que jovem *ião* e de sua família carnal. Neste momento a Comunidade Terreiro assumiu o "colocado a mão na cabeça", a continuidade do ritual seguiu com o consentimento do antes do *ião* ser "raspado" e passar pelos procedimentos ritualísticos da "feitura", não tinha de santo do *ião* e Pai Leco passou à categoria de avô-de-santo. Como Pai Leco passou mal processo de "feitura" foi entregue à *Mavanju*, que a partir deste momento passou a ser-mãe-foi cometido de uma febre altíssima, passou mal no barracão e foi internado às pressas. O onde o *abia* é "raspado" e "faz o santo", passando à categoria de *ião*, um iniciado, Pai Leco janeiro, dia mais importante do processo de iniciação, dia da cerimônia privada de feitura, dia, rezas e sacudimento foram feitos pela mãe-pequena Catendê. Na quarta-feira, 20 de descendo a escadaria apoiado por dois filhos-de-santo. Os procedimentos ritualísticos do um táxi esperava Pai Leco frente ao terreiro. Ele estava saindo para uma consulta médica, No dia seguinte, 19 de janeiro, terça-feira, quando subi para mais um dia de campo, propósito de proteger contra irradiações espirituais de qualquer ordem.

criadeira Gê e pela madrinha Cabala, que tem a função de preparar o *ião* para as saídas. É Cabala que vai pintar o corpo do *ião* com *efum* nos rituais de *saida*. A "mão de efum" é uma pintura feita com giz africano no corpo do *ião*, em homenagem a Oxalá e tem o

Na sexta feira, 22 de janeiro, quando cheguei ao terreiro as filhas-de-santo estavam na cozinha preparando as “comidas de santo”. São as oferendas que serão feitas aos orixás. Cada divindade tem seu prato preferido que é decorado pelas filhas-de-santo de acordo com as especificidades de cada orixá. A feijoadada de Ogum, o milho e as frutas de Oxóssi, o *doborn* ou pipoca de Obaluê, o caruru de Xangô, o acarajé de Iansã, o *omolocum* de Oxum, peixe para Iemanjá, os *acaçás* de Oxalá, um a um os pratos iam sendo decorados e levados para o salão. Aos pés dos atabaques estavam um alguidar de canjica para Oxalá, de milho para Oxóssi e de feijão preto para Ogum. Os atabaques também comem, são considerados entidades. Vera, a Mavanju, que fez a “feitura” do *iaô*, sentou para descansar e logo alguns filhos mais jovens a cercaram fazendo perguntas, querendo saber coisas sobre o “santo”. Lembrei de Pai Leco, sempre cercado por seus filhos-de-santo. Hoje é Vera quem transmite o que aprendeu com seu pai-de-santo. Explicou aos rapazes que Iansã come em prato de barro, que é a única orixá feminina que come no barro. E que o acarajé deve ser feito só com fradinho, cebola e camarão seco, não pode temperar, se temperar pode dar *quizila*, confusão, pois Iansã não gosta. Contou uma história de tempos atrás quando duas *abias* do terreiro temperaram o acarajé com pimenta e urucum e brigaram o tempo todo na cozinha. Elas procuraram a *quizila* quando não seguiram as regras de preparo da comida. Disse que quem tem Oxóssi com Iansã, geralmente é uma Iansã velha, Bamburucema. Conversaram sobre Xangô Airá, Agodô, os velhos que andam com Exu, conhecimentos que aprendeu com Pai Leco. O tempo corria tranquilo, ninguém parecia ter pressa. As pessoas conversavam, trabalhavam, assistiam televisão. Os mais velhos eram tratados com carinho pelos mais novos. Um café foi servido por uma filha mais nova a uma filha mais velha no “santo”, é o aprendizado das hierarquias. Vera estava com um caderno do Pai Leco procurando uma reza. Um filho falou em aprender a reza e Vera disse que só poderia ensinar com autorização do pai. O segredo, tudo tem seu tempo num terreiro. Todo pai-de-santo tem seus cadernos escritos à mão e zelosamente guardados. Um filho chamou Vera

“saída” teria sido para Oxóssi, seu orixá.

teve a “saída” para Iansã, orixá de Mavanju, se Pai Leco tivesse concluído o ritual, a florzinha a mais do que ele tinha decidido, tinha que tirar. Na mesma quinta feira à noite decoração pessoalmente. Os filhos estavam lá para ajudar, mas se alguém colocasse uma outros pais e mães de santo encarregam seus filhos deste trabalho, mas Pai Leco cuidava da

para por o último palito na comida de Ogum. Quem põe o último palito tem que ser o pai-de-santo, também na feitura das guias, os colares de santo, só o pai-de-santo pode fechar. Depois de anoitecer, começou a cerimônia com a "entrega das comidas de santo", primeiro da rua. Foi entregue o aliquidar com o padê de Exu, a comida para a Casa das Almas, para Ogum e para Omulú. Depois que os santos da rua "comeram", começou a entrega das comidas no roncô. Um a um, os filhos-de-santo com o prato a cabeça, foram levando as comidas para o quarto de santo, onde o *iaô* estava recolhido. Depois se reuniram em frente ao roncô onde fizeram rezas de *ingorossi* e cantaram para os orixás, as vezes pareciam ter se multiplicado. Logo após começou a "saída" para Oxalá.

No sábado, 23 de janeiro, teve a festa pública conhecida como Saída de Iáô. Este ritual se inscreve no universo do candomblé como um rito de passagem, onde o iniciado vai nascer juntamente com seu orixá, com uma nova identidade religiosa. É o momento de apresentar à comunidade o novo filho-de-santo e seu orixá. O *iaô* fez três aparições em público nesta festa. Estas aparições são intercaladas com danças e cânticos para os orixás da casa. Foram três saídas de iáô, conhecidas no angola como *muzenza*. A primeira foi a Saída de Branco, o *iaô* saiu do roncô em transe com o corpo pintado de bolas brancas com *efum*, um giz com cola, onde reverenciou Oxalá. Pai Toninho, Ode Omi, puxa o iáô pelo *muca*, um colar comprido de palha da costa, sinal de submissão, de alguém que precisa ser guiado. Os atabaques tocam e todos cantam: "*Olha muzenza, Da Lecongo, Yáô, Ia ia ia Yáô*". Foram saudados todos os espaços sagrados do terreiro e o *iaô* dançou curvado sobre o próprio corpo, os braços caídos quase tocando o chão. Depois volta para o roncô. A segunda foi a Saída Estampada, em homenagem ao orixá Tempo. O *iaô* saiu do roncô pintado de azul e branco e todos cantavam: "*E muzenza muzenza, Muzenza kobata, E muzenza, E muzenza kobata, E muzenza, E muzenza kobata, E muzenza, E muzenza kobata, E muzenza, E muzenza*". Repete a mesma coreografia da primeira saída. A terceira saída foi a mais esperada, a Saída de Luxo. "*E ae ae kacenze, E ae ae kacenze, katipongira ae, Fala lateio kacenge, Katipongira ae*". O *iaô* saiu do roncô com as vestes de Ogum e suas insignias. Agora é Mavaniju que acompanha o *iaô*. Ele "salva" os espaços do barracão, dança coreografias até o momento de "tomar o nome", momento em que disse em voz alta, em transe, sua *dijina*, seu nome iniciático. Foi o momento de Ogum dar o "*orucô na praga*", dizer seu nome para a comunidade. Este é sempre o momento mais esperado da noite, saudado com gritos, palmas e muita alegria.



Figura 16: Mavanju conduz a Saída de Luxo do Ião de Ogum . Jan/2010. Foto da autora.



Figura 15: Odé Omi conduz o Ião de Ogum na Saída Estampada. Jan/2010. Foto da autora.

Após o enterro, a família-de-santo se dirigiu ao terreiro e começou o ciclo de rituais funebres conhecido como *axexê*. Durante sete dias, sempre depois do sol se por, todos se reuniam para as rezas do *axexê* que culminou com o ritual de despacho do “carrego do santo”, quando todos os pertences do morto que tinham sido sacralizados são devolvidos à natureza. Agora o terreiro entra num processo de um ano de luto, onde não podem acontecer rituais públicos nem privados, mas os filhos-de-santo devem continuar a

(Botas, 1996:33)

madrugada de segunda-feira, dia de Exu, “*orixá vital para nossas travessias e desafios*”, quando o telefone tocou, veio a notícia que não queria ouvir. Pai Leco faleceu na que estaria por vir. Quatro dias depois, na manhã de segunda-feira primeiro de março, santo e familiares. Uma tristeza profunda tomava conta de todos num pressentimento do dia de Oxóssi, mas ele não estava consciente. Foi a despedida. Estavam lá alguns filhos-de-uma nova internação no dia 21 de fevereiro e fui visitá-lo no hospital dia 25, quinta-feira, dificuldade, como se a sua memória já não o obedecesse. Foi nossa última conversa. Veio algumas passagens de sua vida, mas o cansaço era tanto que ele falava lentamente, com não chegamos a concretizar. Mas ele carinhosamente se propôs a conversar e contou tão debilitado, desisti de fazer a entrevista que tínhamos combinado como tantas outras que dedicou toda a sua vida. Apesar da insistência da família, ele não saía de lá. Quando o vi búzios. Era ali que estava vivendo nos últimos dias, no lugar que mais amava e ao qual ele no lugar destinado à assistência. No centro do salão a mesa estava arrumada para o jogo de estava levando comida e medicamentos. Ele havia colocado sua cama dentro do barracão, fevereiro, quarta-feira anterior ao carnaval. Subi a escadaria com Dete, sua esposa, que Depois que teve alta no hospital, voltei a encontrar Pai Leco no terreiro dia 10 de tinha nome, a falta do grande pai.

com que ele dirigia os rituais. Mas era visível em todos os semblantes uma emoção que tudo saiu como se Pai Leco estivesse presente, a mesma energia, a mesma competência terreiro, o *Abassá Odé Omi*, participou e ajudou na condução do ritual. Nas cerimônias comunidade. Pai Toninho, *Ode Omi*, filho-de-santo de Pai Leco que tem seu próprio rituais com seriedade, competência e responsabilidade, auxiliada pelos demais membros da

Pra iniciar no santo são várias coisas. Questão de hereditariedade, entra por motivo de família onde os ancestrais passa essa medunidade. Outra questão é pelo lado de problema de saúde. Alguns vêm porque é simpaticizante, outros chega por motivo de doença ou 'coisa feita' no qual foi atingida. E para tratar entra na religião. A pessoa primeiro procura o médico, o médico diz que é mental. Ou procura a religião, Kardec, umbanda, procura a cura, que o médico falou que não é doença física, é doença mental. Os médicos não viram nada, está bem, não tem que se

para "entrar no santo".

iniciados que garantiam a continuidade do grupo. Pai Leco me falou os principais motivos A sustentação social e religiosa de um terreiro depende da constante renovação de

3.2. O zelador de orixás.

teve sua trajetória interrompida.

seu zelador o *Tata de Inquice Arolegy*, filho de Oxóssi Gongobira, o Pai Leco, 61 anos, novo filho-de-santo nascia sob o signo de Ogum na Comunidade Terreiro Abassa de Odé, Houve um entrecruzamento de trajetórias nestas últimas semanas. Enquanto um

ter".

"Não tem pai de santo pra fazer filho melhor que o Pai Leco, ele é o melhor, mas agora vai durante esta semana de iniciação, enquanto conversavam reunidos em torno de Mavanju, conduziram com seriedade. Lembro do que Jefferson, último *iaô* "feito" por Pai Leco falou, seus conhecimentos, sua sabedoria expressa nos procedimentos ritualísticos que seus filhos privadas e públicas desta iniciação traziam sua assinatura. Era a sua história que estava ali, Pai Leco não estando presente, todos os procedimentos que nortearam as cerimônias santo ou mãe-de-santo, *Tata de Inquice* ou *Mameto de Inquice* na nação angola. Mesmo um filho-de-santo percorre até chegar ao posto mais elevado de sua formação, o de pai-de-terreiro e com Pai Leco. Uma iniciação no candomblé é o princípio de uma trajetória que descrição foi fruto de observação participante, de conversas informais com integrantes do acompanhando um ritual de iniciação e o desenlace da trajetória de Pai Leco. Toda esta A descrição que precede revela um pouco de minha última semana em campo

sempre trabalharam na casa, quem morreu foi o pai-de-santo, orixá não morre.

espaços sacralizados. O espaço do terreiro continua habitado pelos orixás e entidades que alimentar os orixás e entidades do terreiro, que continua com todos seus assentamentos

O fato de "bolar" num determinado terreiro, segundo Pai Leco, significa que o orixá fez a escolha daquele lugar para a feitura. Também o momento em que a pessoa "bola no santo", identifica o orixá da pessoa, pelo orixá que estava sendo homenageado naquele momento. A pessoa que "bolou" não precisa obrigatoriamente "fazer o santo", mas é recomendado que faça. Uma iniciação tem um custo material elevado, é preciso fazer as roupas do orixá e seus paramentos, os assentamentos, os animais para sacrifício, a alimentação das pessoas que participam ajudando nos 15 dias que o iniciante fica recolhido. No Abassá de Odê, procurava-se resolver este problema com a "obrigação de misericórdia", boa parte dos filhos-de-santo foram beneficiados por esta prática que Pai Leco herdou de seu pai-de-santo Paulo de Oxalá. Ele aprendeu com Paulo que quando o santo está pedindo a feitura e o filho não tem condições econômicas para arcar com as despesas, a família-de-santo precisa assumir e ajudar a "levantar" este irmão. Quem foi beneficiado com a "obrigação de misericórdia" deve ajudar com trabalhos voluntários no terreiro e comparecer

Bolar no santo é quando o médium ainda psicologicamente não está preparado para esta manifestação, ele entra numa situação de desmaio onde o espírito que é o orixá, desocupa a matéria dando o estado de desmaio. É colocado numa estira, é levado através de rezas por outros irmãos de santo pra tomar a benção ao orixá Tempo, ao orixá da casa, aos atabaques e é recolhido para o peji ou roncô onde fica até o santo ou orixá voltar na pessoa. O santo está pedindo a feitura. Só depois de bolar três vezes o zelador pode preparar o médium para a feitura. Dar agô é a permissão que o santo dá para esperar a hora certa de fazer a feitura. O bolar geralmente é hereditário. Por "saúde" o bolar é forçado pelo zelador para que a pessoa possa se tratar, se curar, para o santo responder. Se não bolar também pode ser que o médium não seja rodante. Ogã é médium que dá todas obrigações e "não vira com o santo". Equede dá todas as obrigações e "não vira com o santo". (2009)

internar. Procura um centro espírita para resolver aquele problema espiritual. Não é uma doença, é um problema espiritual. (2009)

E o ingresso na religião se dá geralmente quando um *abibá*, ou mesmo alguém do público está participando de um xirê, uma cerimônia pública e recebe um "santo bruto", termo usado por Bastide para o santo que não foi "feito". É o que se chama de "bolar no santo" ou "cair no santo" e é um indicio da necessidade de "feitura". Pai Leco me resumiu os procedimentos que são feitos nesta situação.

Um terreiro de candomblé é formado pelos iniciados e não iniciados. Os não

liberado, ser Tata de Inquice da nação angola. (2009)

Portanto são sete pra raspar, sete pra completar a obrigação e sete pra ser "ebami", o reconhecimento para abrir uma casa onde recebe o Decá. auxiliar do zelador. (...) Aos sete anos de obrigação ele pega o cargo de médium já está tendo uma graduação de pai-pequeno ou mãe-pequena, benefício da feitura. Em sequência vem a "obrigação de três anos" onde o processo de "obrigação de um ano". Da comida pro santo agradecendo o muitas pessoas que venham atrapalhar seu lado espiritual. Ai entra no coisas são proibidas dele participar. Festas, enterro, brigas, locais com meses com quele e três meses sem quele de resguardo com o santo. Certas meses com quele e três meses sem quele de resguardo com o santo. Três no pescoco chamada quele, que simboliza a aliança com o seu santo. Três passa por um resguardo de três meses com roupa branca, com uma conta cantos, o médium entra em transe com seu próprio orixá. Após 21 dias vem através das cantigas, das vibrações dos atabaques e das rezas dos dentro pra fora. Na umbanda é incorporação de fora para dentro. O transe manifestação do teu próprio eu. Virar com o santo é uma manifestação de corpo com a mente. Orixá vem de ori, cabeça e oxa, santo. Orixá é a Rasgado passa a ser iaô. Na feitura cada iaô alimenta três orixás. O dono espiritual. Não se pode falar dos "fundamentos" senão o santo cobra. por uma lapidação física e mental. É recolhido no ronco num processo para realizar a feitura onde vai ser recolhido de 15 a 21 dias para passar processo é chamado de bori de cura. A partir daí o médium tem sete anos manifestação no médium, dando o princípio de toda a feitura. Esse para fazer a limpeza do corpo desse médium, onde acontece a abô. É preparado um sacudimento, são comidas específicas de cada orixá que o zelador colhe de acordo com o santo da pessoa. Chama amassi ou Pra entrar, o médium passa pela função de iniciante com banho de ervas,

Leco

candomblé envolve uma série de obrigações ao longo dos anos, conforme me falou Pai uma nova família, criando laços tão fortes quanto os consangüíneos. A iniciação no novos vínculos com assumindo um compromisso eterno com seu orixá e seu pai-de-santo e também criando muita humildade e muita vontade para superar todas as dificuldades. O iniciado está processo. Dificuldades financeiras, emocionais, psicológicas, sociais, o iniciado precisa de todos que já passaram pela iniciação sabem das dificuldades que são enfrentadas neste A iniciação, segundo Silva (1995) é um forte elemento de coesão do grupo, pois a todos os rituais para trazer o axé de prosperidade ao terreiro.

iniciados são os que estão aguardando o momento de fazer a feitura. São os abias. Tem pessoas que nunca chegam a se iniciar, geralmente "dão um bori" que é reforçado de tempos em tempos. O bori é uma cerimônia que consiste em "dar de comer à cabeça", com o objetivo de fortificá-la e também tem o intuito de "acalmar" o orixá, quando a iniciação é adiada indeterminadamente. (Lima, 1977) No candomblé, segundo o autor, todo iniciado pode chegar a pai-de-santo ou mãe-de-santo. Mas esta não é a aspiração de todos, embora boa parte deles tenha esta perspectiva. O corpo religioso da casa propriamente dito, segundo Lima (1977), é formado pelos iniciados, onde a autoridade máxima é a do pai-de-santo, a quem os filhos pedem a benção e "batem cabeça". O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do seu grupo em qualquer nível de hierarquia. É quem integra a pessoa no grupo, "é quem lava as contas dos abias, quem dá o bori dos ogãs, quem assenta o santo das equedes, e quem, afinal, raspa a cabeça das iaôs". (Lima, 1977:119). É a pessoa que intermedia as forças místicas dos orixás com o corpo de seus filhos, é quem interpreta a vontade dos santos. Conforme Prandi, "um pai de santo não fala por si; o orixá fala por sua boca. O pai de santo não escolhe acolitos nem dá cargos na hierarquia da casa; o orixá o faz". (Prandi, 1991:183).

A hierarquia do terreiro é formada, portanto pelos abias, que são os novicos, os que estão esperando ou se preparando para a iniciação que os colocará na categoria de filhos de santo; os iaôs, que são os que já foram iniciados, já "rasparam para o santo" e estão no segundo degrau de hierarquia; os voduces, iaôs que "deram obrigação de ano"; os ebômis, que são os iaôs que cumpriram a obrigação de sete anos e recebem o decã, uma cerimônia que simboliza a independência em relação ao pai de santo, eles já podem abrir seu próprio terreiro embora sob supervisão do pai-de-santo. Mas ainda é preciso completar o ciclo das obrigações de catorze e de vinte e um anos para atingir o mais alto grau da hierarquia.

Mas quando um sacerdote vindo da umbanda decide se iniciar no candomblé, segundo Silva (1995) os anos passados na umbanda contam como tempo de iniciação, o que permite que após a feitura esses sacerdotes desfrutem do cargo de ebomi. Há um termo, segundo o autor, que define estes sacerdotes, se diz que eles foram "feitos com cargo", o que significa que não estiveram presos a preceitos tão rigorosos aos quais os iaôs estão sujeitos. Pai Leco fala sobre esta situação.

O uso da expressão pai-de-santo ou mãe-de-santo, diz Lima (1977), embora já consagrado e de uso corrente na linguagem do santo é considerado por muitas pessoas como relativo, pois "santo não tem pai nem mãe". Muitos sacerdotes preferem usar a expressão "zelador-de-santo", embora continuem a ser chamados de pai e mãe por seus filhos. Este título recebido pelos sacerdotes provém segundo Lima (1977) da paternidade classificatória assumida no processo iniciático, onde o conceito de "família biológica" cede lugar ao de "família de santo". Mãe-de-santo ou pai-de-santo é então a autoridade máxima do terreiro, o chefe da família-de-santo. É quem organiza e dirige todas as atividades do terreiro, as festas públicas, os ritos privados, as obrigações diárias com os santos, a administração e economia do terreiro, os processos de mobilidade no grupo, a assistência espiritual e material aos seus filhos de santo. Para o autor, a autoridade do pai-de-santo não é exercida sem sacrifícios, assim como seu poder não se estabelece sem conflitos e tensões. Os candomblés assim como outros grupos organizados são centros tanto de atritos como de soluções.

Então um exemplo, a pessoa tem barracão aberto de Umbanda. É um pai-de-santo ou mãe-de-santo. Tem vários filhos-de-santo, mas precisa fazer a obrigação no Angola, no santo, no candomblé. Ai o que acontece? Ele procura outro pai-de-santo, vai e dá obrigação, aquele cargo que ele tinha antigamente de pai-de-santo de Umbanda continua, entendeu. (...) O barracão que ele tinha continua aberto e o pai-de-santo continua acompanhando aquele barracão ali, naquele filho, até ele dar as suas obrigações. Como já é um médium lapidado, já é um médium evoluído dentro do espiritismo, já tem a coroa de pai-de-santo da Umbanda, o que acontece? Ele já está liberado até para fazer filho-de-santo. (...) Já tinha casa aberta antes de fazer nação, então continua aquele cargo dele e ele só pode fazer os filhos-de-santo dentro da nação dele se o pai-de-santo dele estiver presente. Então quer dizer, eu só posso fazer obrigação num filho meu, se estiver meu pai aqui presente, caso ao contrário, eu já tenho o meu decã. Ai tudo bem, ele não precisa vir, ele precisa tomar conhecimento. Então se ele mora longe, como é meu caso meu pai mora no Rio, então qualquer feitura que eu fizer aqui, mesmo já tendo este tempo todo de santo, eu tenho que comunicar pra ele. Vou suspender um filho-de-santo de Xangô, de Ogum, o que for pra ele tomar conhecimento e se eu precisar de alguma coisa eu tenho que perguntar pra ele, obviamente. Mas o que acontece dentro do Angola a situação é essa. Você só pode abrir uma casa depois de pegar o decã, que é a obrigação principal que a gente chama os "conhecimentos. (Pai Leco, apud Machado, 2002:271)

No candomblé, conforme Capone (2004), com o fluxo de santo, o equivalente da

Segundo Tramonte (2001), dentre as dezenas de pais e mães de santo entrevistados por ela para sua tese de doutorado, a menção às repressões sofridas por eles foi velada. A autora diz que as reticências e o "quase silêncio" talvez indiquem que o tratamento criminalístico sofrido no passado se perpetue num constrangimento até os dias atuais. E mais, aponta que se o constrangimento permanece é porque provavelmente os adeptos ainda sintam preconceito por parte da sociedade. Não existe mais a repressão policial, mas a marginalização e a estigmatização das práticas afro-brasileiras ainda persiste, como ela aponta nesta fala.

Do século XVIII ao XX, os terreiros de candomblé foram vítimas de perseguição policial, de perseguição da imprensa, de perseguição da Igreja Católica, de perseguição do poder público e nas últimas décadas de grupos neo-pentecostais. O preconceito contra as religiões afro-brasileiras ainda se manifesta na sociedade brasileira.

Um pai-de-santo não vive apenas de práticas religiosas, o terreiro é mais que um espaço do sagrado, é também o espaço das práticas políticas.

3.3. Invisibilidade e preconceito. A luta política do terreiro

Esta atitude, segundo a autora, dificulta pensar a sociedade brasileira como uma sociedade hierarquizada e o candomblé como um produto dessa sociedade. Para Capone (2004) conflitos constroem histórias e, portanto estratégias políticas.

A raridade nos escritos sobre o candomblé, das referências às relações de poder e aos conflitos entre e nos terreiros é a expressão de uma visão romântica de um espaço (o candomblé puro) em que a harmonia deve reinar soberana. (Capone, 2004:152)

demanda na umbanda, a família-de-santo reproduz a lógica interna da sociedade brasileira que é altamente hierarquizada e estratificada. Os fluxos funcionam como mecanismos de redução e de reorganização das relações de poder no grupo. Acusações internas visam a pessoas que ocupam cargos na hierarquia questionam a organização do terreiro. Para a autora, contestar a legitimidade do outro permite afirmar a sua própria legitimidade.

Aqui em Florianópolis temos um traço de invisibilidade muito grande apesar da trajetória de um século de luta e afirmação. Nós temos uma estimativa de cerca de mil terreiros na Grande Florianópolis. Há regiões onde num quarteirão existem quatro terreiros. É isso a opinião pública não vê, não toma conhecimento, não conhece, os meios de comunicação não reconhecem. Isso é resultado de uma trajetória de preconceito, de estigmatização. (Tromonte, *apud* Alem do Samba, DVD, 2004)

É em função dessa invisibilidade e dos preconceitos ainda existentes que o povo-de-santo tenta se organizar, reunindo-se em instituições que busquem o fortalecimento da religião. Pai Leco se engajou na luta pela valorização das religiões afro-brasileiras a partir dos anos 90, quando surgiu no cenário brasileiro o Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros, o Cenarab e que posteriormente foi renomeado como Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, um órgão que atuava a nível nacional. A organização fundada em 1992 tentou unir os adeptos das religiões de matriz africana. O Cenarab, segundo Hofbauer, se preocupou não só com as questões relacionadas às práticas ritualísticas, mas sobretudo buscou o enfrentamento das questões políticas, como o combate à discriminação racial e o cumprimento dos direitos de cidadania. Entre seus objetivos estava o de articular os religiosos afro-brasileiros, para que juntos pudessem enfrentar a problemática da marginalização, do preconceito, das discriminações, dos estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira com relação às religiões de matriz africana. Para cumprir seus objetivos, o órgão passou a atuar nos terreiros realizando oficinas e discussões que pudessem ajudar na organização política dos terreiros a nível nacional.

Pai Leco fez parte da diretoria do Cenarab em Florianópolis e participou das atividades organizadas pela instituição. Sua filha-de-santo Vanda me falou sobre esse processo.

Conheci Pai Leco numa atividade nacional do Cenarab e depois da atividade todo mundo foi pro terreiro, tinha uma atividade lá no terreiro dele. (...) Quando eu venho pra cá então, eu venho com a indicação do terreiro do Pai Leco... de poder... eu já era militante do movimento negro, de poder ta fazendo a discussão política do barracão, que era uma opção que o Jairo (Jairo Pereira, um dos articuladores nacionais do Cenarab) falava. Olha, é preciso que os terreiros avancem pra participação política. (...) A gente começa a conversar com o Pai Leco no sentido de organizar,

de contribuir pra organizar os papéis do barracão. (...) O Pai Leco sempre foi muito solícito, nos recebeu muito bem, achou muito boa a nossa ida e aí nós começamos a participar e fazer uma conversa com ele, com o pessoal do barracão e aí fui me aproximando, com esta questão, com este propósito que a gente se aproxima do barracão. (...) O propósito era este, ajudar, discutir, ver o que nós podíamos fazer no terreiro, no sentido de ajudar o terreiro a se construir. Porque o terreiro do Pai Leco era um terreiro de negros, o pai de santo era um pai de santo negro, aqui tinha muito pai de santo branco, ainda tem muito e o papel do Movimento Negro sempre foi estimular as nossas instituições, fazer com que as nossas instituições deem certo, então ajudar e contribuir para que isso se fizesse presente. (Vanda de Oxum)

Segundo Hofbauer (2006), o Cenarab aceitou práticas sincréticas como "parte integrante da religiosidade afro-brasileira", mas houve muitos debates acerca da admissão de pessoas de cor de pele não negra em cargos de diretoria da organização, o que suscitou muitos conflitos. O Cenarab atuava a nível nacional e se em Salvador, conforme pesquisa feita em 2006 para o mapeamento dos terreiros da cidade, 88,7% dos pais e mães de santo são "pretos" e "pardos", o mesmo não acontece no Sudeste e sul do Brasil, onde a configuração étnica é outra. Pai Leco tinha uma participação política crítica em relação às condições da população negra, mas entendia que "a gente aqui no sul está com um movimento negro especialmente para cuidar da cultura negra, que é muito importante, não quer dizer que o branco não possa fazer parte, o branco também tem santo" (*apud* Machado, 2002:282).

Hofbauer (2006) chama a atenção para algo que é relevante no mundo do candomblé, as relações de hierarquia. Foi esta a questão que causou mais polémica junto ao Cenarab, as tensões no grupo frente às tentativas de conciliar o projeto político intelectualizado com o valor da "senioridade iniciática" do candomblé, que não comporta a ideia de relações de igualdade formal. Para Braga (1998), o trabalho político de fora para dentro deve respeitar as formas históricas de luta que os candomblés enfrentaram e entender que o sentido da hierarquia interna é uma marca da vida grupal que se reflete nas relações com a sociedade mais ampla. O autor enfatiza que nos encontros de segmentos da sociedade religiosa com lideranças políticas, os atritos geralmente resultam da dificuldade discursiva dos líderes políticos que

pretendem ensinar diferentes maneiras de agir politicamente, que não se rendem às evidências de que podem também aprender um pouco do muito

O terreiro tem muito essa coisa da negritude, um terreiro de negro, o pai Jorge que era o axogum da nossa casa, o pai Jorge era uma das pessoas que eu me identificava muito lá, porque era uma pessoa que brigava muito, ele era talvez a pessoa que se estivesse aqui, se Olorum não o tivesse levado, ele seria uma das grandes pessoas que iam lutar pelo barracão. Ele era uma pessoa que defendia muito o barracão e quando tinha obrigação na casa, eu nunca me esqueço, assim que ele chegava, quando a gente tá dentro ajudando a artumar as coisas, ele dizia assim: 'Esse aqui é o nosso mundo'. Era o único momento em que a gente conseguia ficar no nosso mundo, com nossa identidade, era quando tinha um filho-de-santo recolhido. Porque daí a gente não podia fazer determinadas coisas dentro da casa e tinha que estar todo mundo voltado pro atendimento daquela pessoa e aquilo lá se transformava mesmo num quilombo africano. Tu chegava lá as pessoas estavam todas de branco, era trançando alguma coisa, era fazendo alguma coisa, preparando alguma comida, preparando alguma folha, era iluminando a casa, iluminando os santos da rua, então aquilo lá se transformava num reduto... num quilombo africano. Porque a gente, a linguagem, era tudo, tinha o horário das rezas, então aquilo era muito forte. (Vanda de Oxum)

O terreiro de Pai Leco era bastante conhecido tanto nos meios de militância política quanto nos meios culturais, como um espaço diferenciado na cidade, segundo Vanda.

O pai na época não podia participar por conta da Marinha, ele ficava muito impedido por conta da Marinha. Tinha um impeditivo em relação a participação política. Inclusive em 95 quando a gente foi fazer os 300 anos de Zumbi, que nós organizamos aqui em SC, o MNU participou, ajudou a organizar as atividades dos 300 anos de Zumbi e pra participação da Marcha em Brasília, o Pai Leco estava certíssimo que ia e ele foi proibido pela Marinha. A Marinha não deixou ele ir, disse que ele não podia ir. (...) Era uma das primeiras atividades nacionais do Movimento Negro, coisa que não acontecia a muitos anos, onde todo o Movimento Negro estaria em Brasília, então foi colocado de que ele não poderia ir. Então ele não foi, ele estava prestes a se aposentar, tava em final de carreira. (Vanda de Oxum)

Enquanto no terreiro Pai Leco procurava sensibilizar os seus filhos de santo para que participassem da luta política, no seu espaço de trabalho, a Marinha, encontrava dificuldades para assumir totalmente seu engajamento, segundo me falou sua filha-de-santo Vanda.

que essas lideranças acumularam em termos das estratégias em defesa do direito de serem diferentes. (Braga, 1998:43)

O pai com a participação que ele vinha tendo participando de atividades, depois que se aposentou, pode participar. Ele era muito chamado para dar palestras, pra participar de atividades seja na Universidade, seja nas escolas, ele sempre participou muito de palestras da religião. (...) Então ele sempre ia nas escolas, dava palestra e falava desse respeito que ele gostaria que tivessem com a nossa religião, com a nossa história, com a nossa cultura, porque a nossa religião representa o que somos culturalmente. Então essa era uma visão que o pai tinha muito, ele lia muito e tinha muito essa questão cultural e da importância da religião na

guardando as tradições e a memória religiosa afro-brasileira. O Cenarab atuou por alguns anos e depois houve um esvaziamento nos seus quadros e a entidade acabou sumindo do cenário nacional. E os terreiros, nos seus estados, tiveram que buscar sua organização política através de outros meios. Surgiu então em 1999, a União Nacional de Cultos Afro-Brasileiros, a União Afro. Conforme o estatuto constante em seu site, a União Afro se apresenta como "uma entidade combativa e autônoma que atuará sem distinção de raça, gênero e credo". Esta voltada para o estudo e pesquisa social, educacional e cultural e tem entre suas finalidades "a elaboração e busca de apoio às políticas públicas e ações afirmativas que visam a população afro-descendente de Santa Catarina". Também pretende "resgatar e promover a memória, a história, a preservação, a integração, a defesa e a valorização da cultura afro-brasileira". Pai Leco ocupava o cargo de coordenador de cultos afro-brasileiros da entidade em Santa Catarina. Segundo Vanda me falou,

Na fala de Vanda, este seria o retrato da comunidade "participante e solidária", todos trabalhando e incorporando conhecimentos numa experiência individual e coletiva, remetendo para a metáfora de "quilombo". Para Elbein dos Santos (1979),

E mediante a participação individual dos membros na atividade ritual que se reatualiza o mundo psicológico, ético, cômico e histórico do negro. É recitado num aqui e agora, individual e coletivamente, um complexo sistema de identificações que, transcendendo o plano litúrgico, atualiza os valores culturais e a memória comunitária. (Elbein dos Santos, 1979:168)

nossa história cultural. (...) Lia sobre candomblé, lia sobre religião, lia muito sobre a questão negra, sobre a participação do negro e dizia que tinha que ter mais a participação negra. Ele se colocava como sendo um religioso que tinha que ter participação política, participação na luta negra. (Vanda de Oxum)

Pai Leco também participava do Conselho Municipal da Igualdade Racial de Florianópolis, onde era muito respeitado por seus pares por suas falas em defesa das populações afro descendentes.

No terreiro, o discurso político de Pai Leco tinha a intenção de provocar nos membros de sua comunidade, o interesse e a participação na luta pelo respeito de seus espaços e símbolos religiosos. Mas no próprio terreiro existiam dificuldades. Consciência política é algo a ser construído, não é dado, inclusive o fato da grande maioria dos filhos de santo ser negra, não foi prerrogativa suficiente para que todos se engajassem na luta. É o que Vanda confirma em sua fala.

No terreiro, assim, as pessoas demoraram a entender, porque sempre teve aquela história de ver o terreiro como um espaço religioso, não como um espaço de luta de resistência. Penso que agora as pessoas nesse processo que nós vamos viver daqui pra frente, as pessoas vão lembrar, vão perceber muito do que ele falava, do terreiro como um espaço de resistência. Que aquele espaço cultural ali tem que ser um espaço de luta, tem que ser um espaço nosso e o quanto que a religião representava um espaço de resistência, o quanto que a história antiga, de derrubar terreiro, de intolerância religiosa, ela estava ligada ao nosso processo de resistência. Mas as pessoas demoraram muito pra entender isso, demoraram, não era uma coisa assim que as pessoas... ouviam o pai falar, mas dizer assim que as pessoas, Ah bom vamos brigar... isso não. As pessoas agora é que vão começar a entender o que significa a questão da resistência. (Vanda de Oxum)

Sua luta política por valorização e preservação dos espaços de cultura, cidadania e religiosidade, com sua morte, ficaram de herança à sua família-de-santo que enfrenta uma grande problemática como veremos a seguir.

3.4. Tecendo uma continuidade

Quando ocorre a morte da mãe ou pai-de-santo, tem início uma luta sucessória no terreiro. Segundo Lima (1977) o princípio de senioridade, ou seja, ser mais velho no santo é

Frente ao impasse que a comunidade atravessa, sobre sua permanência e continuidade, é importante lembrar o que Vanda falou sobre a dificuldade que Pai Leço enfrentou no próprio terreiro para conscientizar a família-de-santo a se engajar na luta política pelo respeito a religião e ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Patrimônio

aproximadamente trinta anos com a comunidade terreiro Abassá de Odé. Pelo terreiro ao longo de aproximadamente cinquenta anos, contando a partir de vô Lídia e "assentamentos" de orixás e entidades e inclui o espaço "mato" zelosamente preservado "assentados" os orixás de todos os iniciados da casa, os espaços "sagrados" onde estão venda. O terreno compreende o barracão, onde está enterrado o axé da casa e onde estão Entendem que a família-de-santo não tem nenhum direito legal e pretendem por o terreno à irmão e os quatro filhos de Pai Leço se configuraram como herdeiros do espólio material. acontecendo é que com a morte de Pai Leço, seus dois irmãos, uma cunhada, víva de outro Leço, que faleceu em 1969 e desde esta época nunca foi feito o inventário. O que esta com a questão do sagrado. O terreno está no nome de Euclides dos Santos, padrao de Pai A problemática que esta instaurada tem a ver com a situação jurídica do terreno e angola. Nesse processo aproximadamente cinco décadas se passaram.

e posteriormente passou a abrigar a Comunidade Terreiro Abassá de Odé, candomblé primeiro abrigou o terreiro de Umbanda de dona Lídia, onde Pai Leço iniciou sua trajetória O terreno foi registrado em nome de Euclides dos Santos, padrao de Pai Leço. O terreno que havia sido doado à vô Estefania, a Preta Velha de dona Lídia, mãe do Pai Leço. o terreno esta passando. Como vimos nos capítulos anteriores, o terreiro foi plantado num A luta sucessória no Abassá de Odé esta dependendo de uma problemática pela qual

terreiro. e na presença de todos os filhos iniciados será feita a leitura que vai definir a sucessão do através do jogo de búzios por três sacerdotes escolhidos por consenso pela família-de-santo comando do terreiro até se decidir quem irá suceder o líder religioso, o que deverá ser feito regras do candomblé, havendo mãe-pequena ou pai-pequeno na casa, será de um deles o vezes desde a infância. Já a sucessão por linhagem de santo costuma ser conflituosa. Pelas sucessão é sempre tranquila, pois pessoas da própria família já estão sendo preparadas a sucessão pode se dar por linhagem familiar ou linhagem de santo. Pela linhagem familiar a um fator importante, mas não é suficiente para haver sucessão. Dependendo do terreiro, a

herdado, mantido e reconstruído a duras penas, por gerações e gerações de mães e pais-de-santo, que no cotidiano dos seus terreiros, vivem suas histórias de vida, que na maioria das vezes acabam esquecidas, pois a memória é algo que deve ser exercitada. Narrar alguém, escrever sobre sua vida, é uma forma de manter a memória viva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kofes diz que “se a antropologia ao longo de sua trajetória elabora interpretações, explicações, teorias também se constitui narrando histórias ouvidas, escrevendo o oralmente contado”. (Kofes, 2001:13). Este trabalho se propôs a pensar a trajetória de um sacerdote de religião afro-brasileira, Alex Teódulo da Silva, Tata de Inquice Arolegy, conhecido como Pai Leco.

Kofes define trajetória como “o processo de configuração de uma experiência singular”. (Kofes,2001:27). Para a autora, quando falamos em trajetória ou itinerário, evidentemente estamos privilegiando o percurso, o caminho. Estamos situando o que constituiria a trajetória do sujeito, os elementos mais marcantes de sua experiência e o contexto que lhes deram sentido. Para Kofes (2001), experiência conceitua um sujeito em ação, um sujeito que se engaja na ação, que participa, sente e pensa sobre a ação e a reformula.

E neste processo a memória se configura como algo fundamental. Previtalli (2008) aponta a memória como algo vivo, pois o ato de lembrar provoca um movimento que vai do presente ao passado e retorna ao presente. Trabalhar com a memória, neste sentido, é trabalhar com a reconstrução desse movimento, incorporando elementos do passado ao presente. Mas a autora chama a atenção para o fato de que quando lidamos com grupos que tem um histórico de discriminação, como é o caso do candomblé, o esquecimento é algo a ser considerado, pois geralmente essas lacunas identificam a presença de conflitos. Como Kofes aponta, há sempre numa história de vida “sombrias, longos silêncios, intervalos obscuros, privacidade indevassada”. (Kofes,2001:22).

Depois de conhecer a trajetória de Pai Leco, o que aprendemos e aprendemos sobre sua vida?

Pai Leco nasceu e viveu num universo religioso afro-brasileiro. Isto marcou a construção de sua pessoa. Sua trajetória religiosa está fortemente ligada à vida da mãe. Foi ela que lhe abriu os caminhos, que o batizou na Umbanda, que o encaminhou para a vida de santo. Foi ela que o chamou para dirigir seu barracão e confiou ao filho o terreiro para que ele desse continuidade ao trabalho iniciado por ela. E quando em 2002, aos 94 anos de idade dona Lídia morreu em sua casa, era ele quem estava lá cuidando dela. Foi ele quem a vestiu num último gesto de amor.

Vimos ao longo dos capítulos anteriores toda a complexidade que permeia o mundo de uma religião de matriz africana. “Ser de candombé” ou “ser do santo” não é tarefa fácil, é tarefa construída dia a dia, tanto no plano da espiritualidade, quanto no plano material. A

A luta que ele sempre encetou ficou de herança para sua família-de-santo. O que Pai Leco falava sobre resistência cultural das religiões afro-brasileiras, sempre esteve situado num passado, como se fosse algo que não pudesse afetar a comunidade. Mas hoje o Abassá de Odé enfrenta uma luta pela garantia de continuidade de um espaço sagrado construído ao longo dos anos por Lídia de Xangô, por Pai Leco de Oxóssi e por todos os filhos-de-santo que participaram desta trajetória. É importante salientar também a participação de sua família, esposa e filhos nesta caminhada.

Vimos que Pai Leco também encontrou espaço para a luta política com diferentes parceiros. Mas principalmente seu trabalho junto com Apolônio da Silva e demais religiosos na União, fica como um registro de um sacerdote que lutou em defesa das casas religiosas de matriz africana em Florianópolis e que por ironia do destino tem a sua casa ameaçada de desaparecer. Com a morte de Pai Leco, familiares decidiram por à venda o terreno com suas construções, onde se inclui o barracão e todos os espaços de “assentamentos” e de “mato”

Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, alguns anos atrás. Ele falou o que todos os presentes já sabiam, que se há uma palavra que define Pai Leco, esta palavra é acolhimento. Vimos que Pai Leco também encontrou espaço para a luta política com diferentes religiosos na União, fica como um registro de um sacerdote que lutou em defesa das casas religiosas de matriz africana em Florianópolis e que por ironia do destino tem a sua casa ameaçada de desaparecer. Com a morte de Pai Leco, familiares decidiram por à venda o terreno com suas construções, onde se inclui o barracão e todos os espaços de “assentamentos” e de “mato”

Ao longo dos três capítulos vimos uma história se configurando. A história de um líder religioso que ao longo de sua trajetória marca sua presença na religião afro-brasileira. Começa na umbanda, tem uma breve passagem pelo omolocó e planta uma Comunidade Terreiro de candomblé angola em Florianópolis. Três ritos diferentes, mas que mantêm entre si o que Capone chama de *continuum*. De acordo com a filosofia banto onde o mal é diminuir por isso devemos sempre acrescentar (Lopes, 1988), a postura de respeito ao que veio antes foi algo que marcou a vida de Pai Leco.

A dívida dos organismos de preservação para com a herança cultural material e imaterial legada pelos afrodescendentes no Novo Mundo ainda é grande. O reconhecimento da importância desse patrimônio, constituído também por outras manifestações religiosas, artísticas, literárias ou musicais, está apenas começando. (Sant'Anna, 2003:10)

A situação legal dos terreiros no Brasil é algo que preocupa. No projeto de mapeamento dos terreiros de Salvador feito em 2006, se constatou que apenas 41,7% são considerados do pai ou mãe de santo. Os demais se encontram em situação de instabilidade. Sant'Anna (2003) aponta a importância fundamental da preservação dos espaços para a continuidade da manifestação religiosa. Os trabalhos iniciados no Maranhão e na Bahia que declararam vários terreiros como patrimônio nacional, segundo a autora, devem ser aprofundados e estendidos a outras regiões do país.

Com a morte de Pai Leco emerge uma sobreposição de direitos. A família-de-santo defende o terreiro como um bem simbólico religioso, como um espaço precioso de manifestação do sagrado. Os familiares de Pai Leco estão defendendo o direito a um bem material, com grande valor no mercado imobiliário. Qual vai ser o destino do Abassa de Odê?

A família-de-santo entende que o terreiro é um patrimônio coletivo e sagrado, construído por Pai Leco ao longo de sua vida ao lado de seus filhos-de-santo e querem dar continuidade a esta trajetória. E esta continuidade não é só por sua importância como o primeiro terreiro de candomblé angola da cidade, o que já naturalmente o transforma num patrimônio cultural a ser preservado, mas também por ter sido o projeto de vida de Pai Leco e de seus filhos-de-santo que deixaram uma história constituída.

Foi construído, um patrimônio ligado à memória do grupo que se configurou neste território os "fundamentos" de uma religião, constitui esse território como um espaço do sagrado que também é constituído e mantido por uma "família-de-santo". Uma Comunidade Terreiro não é apenas uma edificação material, existe um legado coletivo que pessoa passa por longos períodos de iniciação para se constituir como sacerdote, planta no território.

Ministério Público, onde o procurador responsável pelo processo decidiu solicitar o estudo do terreiro para averiguar se o local pode ser considerado como expressão de patrimônio cultural pelo Iphan.

É importante refletir sobre o que de fato está movendo esta disputa. Interesses imobiliários? Conflito por disputa de hierarquia? Brigas familiares? Porque os familiares mesmo sabendo que com a possibilidade de tombamento eles serão indenizados, mesmo assim não querem que esta ação vá adiante? Querem talvez construir outra história familiar?

Reis (2008) diz que as histórias pessoais, além de relevantes em sua singularidade, servem para melhor perceber experiências coletivas e iluminar contextos e processos históricos relacionados ao mundo do candomblé. A trajetória de Pai Leco traduziu sua experiência no universo religioso afro-brasileiro e na constituição do candomblé angola em Florianópolis.

Em dezembro de 2009, quando esteve internado no Hospital de Caridade, dois dias antes do Natal, visitei Pai Leco e ele me confidenciou com tristeza os problemas que estava passando. Toda uma vida vivida, uma experiência constituída ao longo dos anos, uma obra construída se mostrava ameaçada de continuidade. Ele me falou que se os familiares realmente decidissem vender o terreno, com a parte que lhe caberia da venda, ele compraria um pedaço de terra no Corrego Grande onde faria uma “casinha” para ele e construiria um Barracão para seus filhos-de-santo poderem dar continuidade ao projeto religioso do qual ele foi o fundador e mantenedor.

E por esta história que seus filhos-de-santo estão lutando.

GLOSSÁRIO

- ABASSA DE ODE. Casa de Oxóssi.
- ABIA. Categoria que designa as pessoas que participam como fiéis das cerimônias de candomblé, mas ainda não foram iniciadas para o "santo" ou orixá.
- ABASSA. Casa. Terreiro de candomblé.
- ABO. Água contendo suco e bagaços de ervas maceradas, para diversos usos. É o amassi fermentado.
- ACAÇA. Comida de Oxalá feita de milho branco.
- ACARAJÉ. Comida de Iansã. Bolo de feijão fradinho amassado, com cebola ralada, camarão e dende.
- ADJA. Instrumento metálico usado pelos sacerdotes de candomblé para conduzir os rituais e chamar os orixás na "cabeça" dos filhos.
- ADOBÁ. Saudação ritual para os orixás, que é feita prostrando-se ao solo.
- ÁGUAS DE OXALÁ. Ritual de purificação do terreiro em que se renovam as águas das quartilhas consagradas aos orixás.
- AJEU. Do iorubá "De wa jê um", que significa "vamos comer". (Póvoas, 1989) O ajeum finaliza as cerimônias de candomblé.
- ALGUIDAR. Prato de cerâmica usado para as oferendas à determinados orixás que "comem no barro".
- AMASSI. Água contendo suco e bagaços de ervas frescas, para diversos usos.
- AROLEGY. Nome iniciático, dijina de Pai Leco.
- ARUANDA. De Luanda. Ceu mitológico do candomblé de Angola. (Lopes, 1988)
- ASSENTAMENTO. É o altar particular do orixá ou mesmo do grupo. É a representação material da força sagrada da divindade. Contém os otás, que são as pedras e os ferros que representam o orixá, que foram consagrados junto com a cabeça do iniciado na cerimônia de feitura.
- ASSENTAR O SANTO. Ritual de consagrar a cabeça de uma pessoa a um orixá. Iniciar-se no candomblé.
- AXE. Energia propulsora de todo o sistema cósmico da religião de orixá. Energia sagrada

inscrita nas pessoas iniciadas e em todos os objetos rituais, incluindo animais, plantas, sementes. Também é usada para designar a origem ou raiz familiar, os conhecimentos iniciáticos, a legitimidade, carisma e poder sacerdotal. (Elbein dos Santos)

AXEXE. Ritual funebre no candomblé, com sete dias de rezas, onde o egum do morto é despachado, assim como os assentamentos de seus orixás, que não podem ficar para outros membros da casa.

AXOGUM. Categoria que designa o filho-de-santo encarregado do "sacrifício" dos animais. Chamado de "dono da faca", o ogã sacrificador deve ser um filho de Ogum.

BARCO. Conjunto de pessoas que são recolhidas juntas para o ritual de iniciação.

BARRAÇÃO. Designa a construção onde se realizam as cerimônias de candomblé.

BOLAR NO SANTO. Forma desordenada de transe que precede a iniciação.

BOMBOGIRA. Ou Bonbonjira. Nome de Exu nos terreiros bantos, também designa exu na forma feminina, conhecida como pomba-gira.

BORI. É uma obrigação para revitalizar o axé. Consiste em "dar de comer à cabeça".

BORIZADO. Abiá que "deu" bori, fez a obrigação do bori.

CAFTAN. Túnica longa usada por sacerdotes de religiões afro-brasileiras.

CANJIRA. O quarto dos exus, também chamado de Balé de Exu.

CAMBONE. Ajudante ou assistente do pai-de-santo nas giras de exu, caboclo e preto-velho.

CARREGO. Obrigação ritual funebre que consiste no "despacho" de determinados objetos do morto, em determinados lugares.

CARURU. Comida de Xangô, feita com quiabo, camarão-seco e dendê.

CATULAR. Fazer uma incisão no alto da cabeça para fixar o orixá durante o processo de iniciação no candomblé.

DECA. Espécie de formatura no candomblé. Cerimônia que marca o fim dos sete anos de iniciação e torna o iniciado apto a abrir seu próprio terreiro. Com o deca o iniciado passa à categoria de ebani.

DEMANDA. Costuma se dizer dos conflitos entre pessoas nos terreiros de umbanda.

DIJINA. O mesmo que orucó. Nome religioso em língua ritual, que o filho-de-santo recebe na sua iniciação e é dito publicamente no dia da Saída de Iáó.

DOBURU. Comida de Obaluê e Omulu feita com pipoca de milho e fatias de coco.

EBÔMI. Ou ebami. Pessoa que no candomblé já passou pelo rito de obrigação de sete anos. Pode abrir terreiro sob supervisão de seu pai ou mãe-de-santo.

EFUM. Giz mágico misturado a sementes e raízes com o qual se faz os desenhos na cabeça e no corpo dos iniciados. O mesmo que pamba.

ERÊ. Entidade de característica infantil que é uma espécie de intermediário entre o iniciado e o seu orixá.

EGUM. Espírito dos mortos. É a parte do indivíduo que sobrevive à sua morte e que pode ser cultuada. O egum do morto é despachado no axexê. (Prandi, 1991)

EXU. No candomblé angola Exu assume dois papéis. O primeiro, como Orixá, considerado responsável pelo equilíbrio de todo o sistema cósmico. É o elo de ligação entre os homens e os orixás dos quais é mensageiro. É conhecido como Exu do santo e Exu escravo do orixá. O segundo papel é o de guardião, de protetor das demandas, o que resolve os problemas do dia-a-dia, conhecido com exu pagão, exu de ronda, catiço, compadre. Representa o espírito de pessoas que viveram à margem da moral social e que voltam para ajudar as pessoas a superarem seus conflitos.

FAMÍLIA-DE-SANTO. Parentesco religioso. Grupo que não se restringe a um único terreiro, mas tece complexas genealogias em diferentes terreiros de um mesmo axé. (Capone, 2004)

FAZER O SANTO. O mesmo que "fazer a cabeça". Ser "feito" é ser submetido aos rituais de iniciação, onde o sacerdote iniciador "faz" o orixá do novigo, estabelecendo um vínculo entre este e o dono da cabeça.

FEITURA DE SANTO. Iniciação ritual. Implica no recolhimento, raspagem e pintura da cabeça com efum. A iniciação culmina com a apresentação do iniciado numa festa pública chamada Saída de Iáó.

FILA. Boné de origem afro-muçulmana.

FOLHAS. Conhecimento, no candomblé angola. Se diz "catar folhas", "buscar folhas".

FUNDAMENTO. Conhecimento iniciático que é mantido em segredo. FUXICO DE SANTO. Fofocas. Instrumento de controle político muito importante nos terreiros. (Capone, 2004; Braga, 1998)

GIRA. Cerimônia na umbanda ou candomblé angola onde os médiuns incorporam entidades como caboclos, preto velhos e exus. GUIAS. Espíritos que incorporam nos médiuns de umbanda. Diz-se também dos colares rituais usados pelos filhos-de-santo no candomblé.

IAÔ. É como se denominam as pessoas iniciadas no candomblé, até completarem o período de sete anos, quando passam à categoria de ebômi. INGOROSSI. Rezas do candomblé angola.

INQICE. Divindades dos candomblés bantos que correspondem genericamente aos orixás torubás.

JUNTÔ. No candomblé angola, designa o orixá que mantém o equilíbrio entre os outros dois orixás da pessoa.

JOGO DE BÚZIOS. Conhecido também como erindilogum, delogum ou dilogum. É feito com um conjunto de 16 búzios africanos ou 16 meias nozes de dendê, consagradas a Ifá, o orixá do destino. O jogo é perrogativa do pai ou mãe-de-santo que através dele consultam os orixás. Conhecido também como "botar mesa", "consultar o santo", "olhar os búzios". (Póvoas, 1989)

MÃE-PEQUENA. Assistente direta do pai-de-santo e sua substituta nos seus impedimentos.

MAMETO. O mesmo que mãe-de-santo nos candomblés angola. MUÇÁ. Ou mocá. Colar de palha-da-costa trançada, usada pelos iniciados até o sétimo ano da iniciação. MUKUIU. Ou Mukio. Saudação no candomblé angola.

OBRIGAÇÃO. Cerimônias que o iniciado deve cumprir ao longo dos anos, através das

quais constrói sua trajetória sacerdotal.

OGÁ. Ogã alabê é o tocador de atabaque no candomblé.

OMOLOCUM. Comida de Oxum, com feijão-fradinho, camarão seco, cebola e dende.

ORI. Cabeça, parte interior da cabeça, personalidade, emoções internas, tudo aquilo que está dentro do cérebro. O ori é cultivado no bori. (Prandi, 1991)

ORUCÓ. O mesmo que dijina. Nome iniciático.

PADÉ. Rito propiciatório em homenagem a Exu, que abre o ritual de candomblé.

PAÓ. Palmas ritmadas em homenagem aos orixás.

PEJI. Quarto-do-santo. Onde estão os assentamentos ou assento-do-santo. Em alguns terreiros também é usado como ronco, o quarto de iniciação.

PORRÃO. Grande vaso de cerâmica usado nos assentos de santo.

QUIZILA. Conjunto de proibições, os tabus dos orixás. O mesmo que euô.

QUARTINHA. Pequeno recipiente de porcelana ou cerâmica, onde se oferece água pura para os orixás.

QUELE. Colar que os iniciados usam no pescoço durante três meses pós iniciação.

RASPAR O SANTO. Submeter-se ao ritual de iniciação, assentar o santo.

RECOLHER. Ser conduzido ao terreiro para iniciação.

RODANTE. Pessoa que tem a capacidade de entrar em transe.

RONCÓ. Espaço reservado ao recolhimento dos iniciados. Em alguns candomblés também denomina o quarto-do-santo.

SACUDIMENTO. Ato de limpar o ambiente ou as pessoas, através de objetos e folhas rituais, dos fluidos negativos físicos, mentais ou espirituais. É o mesmo que limpeza-de-corpo, despacho. (Póvoas, 1989)

SANTO. O mesmo que orixá.

SAIDA-DE-IAÓ. O mesmo que Saida-de-Santo. Cerimônia ritual pública onde o iniciado, SAIDA-DE-IAÓ. O mesmo que Saida-de-Santo. Cerimônia ritual pública onde o iniciado, homenagem à Oxalá, Saida Estampada em homenagem ao Inquice Tempo e a Saida de

- Luxo, onde o iãô dá sua dijina, o seu nome iniciático em público e faz sua dança solo vestido para seu orixá.
- TATA DE INQICE. Sacerdote no candomblé angola. Equivalente ao Babalorixá no candomblé queeto e ao Vodunô no candomblé Jeje.
- TRABALHO. Ato mágico-ritual com fins positivos ou negativos. Também chamado de ebô. (Capone, 2004)
- TROCCAR AS ÁGUAS. Mudar de nação de culto. Se filiar a outro terreiro, passando de uma tradição religiosa à outra.
- VIRADO NO SANTO. Pessoa em transe do orixá.
- VIRAR NO SANTO. Entrar em transe do orixá.
- VODUCE. No angola diz-se do iãô com obrigação de ano.
- XAORÔ. Guizos que se usam presos a uma tornozeleira durante o período de iniciação.
- XIRÊ. Cerimônia pública de candomblé, onde se canta e dança para os orixás.
- ZELADOR-DE-SANTO. O mesmo que pai-de-santo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A CULTURA Afro-brasileira: Em busca da identidade perdida. Produção de Apolônio da Silva, Adriana Lazzarotti e Fabian Mondini. Florianópolis: Imagem Livre Produtora, 2008, aprox. 45 min. Cor. 45 min. Português. DVD.
- ALÊM DO SAMBA: a resistência afro-brasileira. Direção e produção de Cesar Cavalcanti. Florianópolis. IART Estúdio, 2004. Cor. 52 min. Português. DVD. 52 min.
- BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado, Edun Ara**. Devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 1996.
- BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência dos Candomblés da Bahia**. Salvador, 1995. EDUFBA.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: ContraCapa/Pallas, 2004.
- CARDOSO, Vânia Zikán. **Narrar o Mundo: Estórias do "Povo de Rua" e a Narração do Imprevisível**. MANA. Estudos de Antropologia Social, vol. 13, número 2, p. 317/345, outubro 2007.
- COSTA LIMA, Ivan. **Candomblé Angola**. Curitiba, CENTRHU, s.d.
- D'AMISU, Tat'etu ria Nkisi. **Candomblé Angola-kongo e suas origens no Brasil**. In: *Jornal Kibanazambi e Cia*. Rio de Janeiro, ano 1, n°6, p.14, outubro 2009.
- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP, São Luis: FAPEMA, 1995.
- GOMES DOS ANJOS, José Carlos. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- HOFBAUER, Andréas. **Candomblé versus Movimento Negro**. In: HOFBAUER, Andréas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo, Editora UNESP, 2006.
- KOFES, Suelly. **Uma Trajetória, Em Narrativas**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.
- LEITE, Ilka Boaventura. **Território Negro em Área Rural e Urbana**. In: *Terras e Territórios de Negros no Brasil*. Textos e Debates. **Cadernos do NUBR, UFSC**, ano 1, n°2, 1991. Florianópolis.

- LIMA, Vivaldo da Costa. **Família de Santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. Salvador, 1977. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia.
- LOPES, Nei. **Bantos, Males e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACHADO, Luiz Carlos Canabarro. **Exu, símbolo sagrado e estético: estudo iconográfico e iconológico na região da grande Florianópolis**. UDESC, 2002. Dissertação de Mestrado.
- MAPEAMENTO dos Terreiros de Salvador**. Coordenador: Jocélio Teles dos Santos. Prefeitura de Salvador, CEAQ, UFBA, FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2006. CDRoom.
- MOURA, Eugênio Marcondes de. **Religiosidade Africana no Brasil**. In: MOURA, Eugênio Marcondes de; ARAUJO, Emanoel. **Arte e Religiosidade Afro-brasileira**. São Paulo: Camara Brasileira do Livro, 1994.
- MUNANGA, Kabengele. **Algumas Reflexões Críticas sobre o Conceito de Negritude no Contexto Afro-Brasileiro**. **Estudos Afro-Asiáticos** 8-9. Cadernos Cândido Mendes. Rio de Janeiro, 1983.
- MUNANGA, Kabengele. **Construção da Identidade Negra no Contexto da Globalização**. In: DELGADO, Ignácio et alii (org.). **Vozes (Além) Da África: Tópicos sobre identidade negra, literatura e história africana**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de M. **Inumeráveis Cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade**. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica: 2001.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Linguagem do Candomblé: Níveis Sociolinguísticos de Integração Afro-Portuguesa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- PRANDI, José Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.
- PRANDI, José Reginaldo. **Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões brasileiras**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. São Paulo: Annablume; Petróbras, 2008.
- PROJETO EGBE: Território Negro**. Koinonia, Presença Ecuemênica e Serviços. Salvador, 2000. Projeto de pesquisa.
- REIS, João José. **Bahia de todas as Africas**. **Revista de HISTÓRIA da Biblioteca**

- Nacional, 24-30. Rio de Janeiro, dez.2005.
- REIS, João José Reis. **Domingos Sodré**, um sacerdote africano. Escrita, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SANT'ANNA, Marcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **Documento do Iphan**, 2003.
- SANTOS, Juana Elbein dos. O Negro e a Abolição. Alguns subsídios para uma crítica da memória nacional. In: **Revista de Cultura Vozes**, vol. LXXIII abril 1979: 165-172. Petrópolis
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**. Páde, Àsê e o Culto Ègun na Bahia. Petrópolis:Vozes, 2001.
- SERRA, Ordep Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia. 1995.
- SERRA, Ordep Trindade. A Palavra e sua Imagem (Nota sobre a linguagem ritual nos candomblés do rito angola na Bahia). In: SERRA, Ordep Trindade. **Dois Estudos Afro-Brasileiros**. Salvador: UFBA, 1988.
- SILVA, Wagner Gonçalves da; AMARAL, Rita de Cássia. Símbolos de herança africana. **Porque candomblé? In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor (org.). Negras Imagens**. São Paulo, Editora da USP, Estação Ciência, 1996.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. A forma social negro brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá !** : Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVALI, 2001.
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Tumba_Junsara < acesso em 27/11/2008 >
- <http://www.uniafro.com.br> < acesso em 25/05/2010 >