



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-
PPGREC**

EUDES BATISTA SIQUEIRA

**HOJE É DIA DE FESTA N'ARUANDA:
identidades étnicas, simbolismos e ancestralidades no Ilê Axé Orussalê**

**JEQUIÉ
2016**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE-PPGREC**

EUDES BATISTA SIQUEIRA

**HOJE É DIA DE FESTA N'ARUANDA:
identidades étnicas, simbolismos e ancestralidades no Ilê Axé Orussalê**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientador(a): Profa. Dra. Marise de Santana

2016

ii

Siqueira, Eudes Batista.
S629 Hoje é dia de festa n'aruanda: identidades étnicas,
simbolismos e ancestralidades no Ilê Axé Orussalê/Eudes Batista
Siqueira.- Jequié, UESB, 2016.
96 f. il.; 30cm. (Anexos)
Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Relações Étnicas e
Contemporaneidade)-Universidade Estadual do Sudoeste da
Bahia, 2016. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marise de Santana.
1. Relações étnicas – Zuelas cantadas no padê 2. Etnicidade,
ancestralidade, memória e cultura no Brasil – Legados africanos
3. Cultura afro-brasileira – Simbolismos 4. Ancestralidades –
Legados africanos 5. Identidades étnicas I. Universidade Estadual
do Sudoeste da Bahia II. Título.

CDD – 372.89

EUDES BATISTA SIQUEIRA

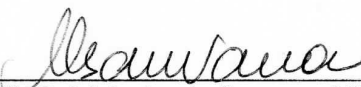
HOJE É DIA DE FESTA N 'ARUANDA: IDENTIDADES ÉTNICAS, SIMBOLISMOS E ANCESTRALIDADES NO ILÊ AXÉ ORUSSALÊ.

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade- PPGREC, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB, Campus de Jequié.

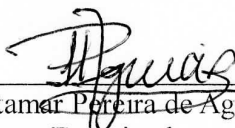
Linha de Pesquisa 1: **Etnicidade, Memória e Educação.**

aprovada em: 26 de julho de 2016.

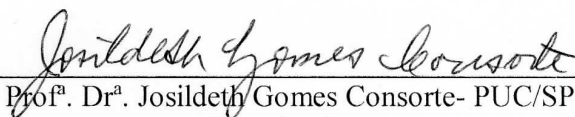
BANCA EXAMINADORA



Prof.^a. Dr.^a. Marise de Santana- UESB
Orientadora



Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar- UESB
Examinador



Prof.^a. Dr.^a. Josildeth Gomes Consorte- PUC/SP
Examinadora

JEQUIÉ
2016

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, Maria Angélica (dona Moça) por me ensinar o amor e a perseverança.

A mãe Léa por cuidar das minhas ancestralidades, pela nossa amizade profunda e por autorizar a realização desta pesquisa no terreiro estudado.

A professora mãe Marise de Santana por me ensinar a ser pesquisador, mas principalmente por tudo que não encontro palavras para expressar.

A Jorge e Juci pelo laço fraterno que nos une... É tudo que devo dizer.

A Lai, Tauá, Lara e Maria, por lutarmos juntos em nome desta conquista.

A Dal pelo incentivo e preocupação com os estudos desde a minha infância.

A todos os meus familiares, que sempre estão ao meu lado quando preciso de apoio para continuar vencendo batalhas.

A José Carlos, Manoel, Nadson Perigo, Tia Cira e Kayala por construírem este trabalho junto comigo e Marise.

A todos os filhos e filhas do Ilê Axé Orussalê pelo companheirismo e amizade que cultivamos dentro e fora do terreiro.

Aos professores Wilson Roberto de Mattos, Itamar Pereira de Aguiar e à professora Josildeth Gomes Consorte por reconduzirem o nosso estudo na qualificação e na banca com tanto compromisso e carinho.

A Jó, Fábio, Jones, Jobson, Flávio Q'boa, Thiago da Saúde, Cristiano Caramelo e todos os meus amigos e familiares que trabalharam voluntariamente como moto taxistas e taxistas, conduzindo-me entre Gongogi e Ubatã semanalmente, já que o fluxo de transporte entre tais cidades é de extrema precariedade.

A Teles, Paula, Marcone, P. A., Reginaldo, Gimerson, Amilton, Vivian, Wesley, Juci e todos os meus colegas de república pelo afeto com que me acolheram.

À família Odeere, professores, professoras, funcionários, funcionárias, colaboradores, colaboradoras, estudantes... Muito obrigado... Odé reencontrou os seus.

Aos estudantes das três turmas de mestrado e cursistas de extensão com quem pude conviver durante esses dois anos, reaprendendo a aprender.

Ao Movimento CETA, ACAPEB, CEB's, Congregação Santíssima Trindade... A todos vocês, companheiras e companheiros, pelos sonhos, lutas e utopias que compartilhamos.

Ao povo de Gongogi, minha cidade natal e lugar de morada. Por ser uma cidade pequenina, a comunidade participa quotidianamente do esforço de quem se dedica à continuidade dos estudos.

RESUMO

Hoje é dia de festa n'aruanda é o resultado de um estudo de mestrado que investigou as relações étnicas, através das interações vivenciadas no Ilê Axé Orussalê, terreiro de origem queto-angola, localizado em Gongogi-BA. Este trabalho investigou as relações étnicas partindo das *zuelas* cantadas no *padê*. Zuela é um nome banto que designa as cantigas utilizadas nos rituais do terreiro. Padê é um nome ioruba que designa rituais de aberturas dedicados a orixás, inquices e vodus das encruzilhadas, das estradas, das ruas, da comunicação, da sexualidade, da vida e da morte, que trazem nomes como Exu, [Aluvaia](#), [Pombagira](#), Legbara, Maria Padilha etc., além de nomes que designam as suas diversas *qualidades*. Diante dos debates contemporâneos sobre etnicidade, identidade, ancestralidade, memória e cultura, numa sociedade pluriétnica como o Brasil, historicamente marcada por imposições etnocêntricas, todavia subvertida por processos de interações de diversas ordens, o problema central desta investigação se concentrou na seguinte questão: como as identidades étnicas são construídas nas zuelas de padê pelos sujeitos do terreiro estudado? Compreendendo o padê e as zuelas como formas simbólicas legadas pelos povos africanos e recompostas pelos sujeitos de terreiros na diáspora brasileira, utilizamos a Hermenêutica de Profundidade como referencial metodológico e a etnografia como método deste estudo. Teoricamente o trabalho se apoia na abordagem interacionista de Fredrik Barth, problematizando a questão dos símbolos identitários presentes no padê. O terreiro como um espaço político pluriétnico é também um lugar em que os diversos mitos, ritos e ancestrais cultuados são poços inesgotáveis de saberes e práticas que sustentam as ações dos sujeitos. As relações interétnicas se constroem nestas encruzilhadas de modo dinâmico, onde as diferenças e as identidades são tecidas de acordo com uma infinidade de atributos, contextos e situações que dizem respeito principalmente às origens evocadas e as fronteiras geradas nas vivências.

Palavras-chave: padê; legados africanos; identidades étnicas; simbolismos; ancestralidades.

ABSTRAC

Today os a n'aruanda party day os teu result of a master's degree that investigated ethnic relations, through the interactions lived in Ilê Axé Orussalê, yard of origin Ketu-Angola, located at Gongogi-BA. This research investigated ethnic relations from the zuelas sung in pade. Zuela is a bantu that means the songs used at yard rituals. Pade is an ioruba name that means opening rituals dedicated to orishas, inquices and voodoo of crossroads, of roads, of streets, of comunication, of sexuality, of life and death, that brings names like Exu, Aluvaia, Pombagira, Legbara, Maria Padilha etc., beyond names that means their many qualities. Before the current debates about ethnicity and ethnocentrism, identity and ancestry, memory and culture, in a pluriethnic society as Brasil, historically marked by ethnocentric impositions, however subverted by interactions processes of many orders, the central problem of this investigation was concentrated in this question: how ethnic identities of yard's subject studied are alleged in zuelas de padê? Undesrtanding pade and zuelas as symbolics forms, legacy left by african people and recomposed by subjects of yards in brasilian diaspora, we used the depth hermeneutics as methodology and ethnography as method of this study. Theoretically the research rests in interactional approach of Fredrik Barth, problematising the question of identity symbols in pade. The yard as a political pluricultural symbols is also a multiethnic sacred space, in which the various myths, rites and ancient worshiped are inexhaustible wells of knowledge and practice that supports the subject's actions. The interethnic relations are constructed in these crossroads in a dynamic way, where differences and identities of subjects are stated according to the origins evoked and boundaries that are generated in subjects experiences.

Keywords: padê, african legacies, ethnic identities, symbolisms, ancestry

Zuela cantada no Ilê Axé Orussalê – Gongogi-BA

Negrinho, negrinho
Negrinho do meu coração
Oh, toma conta, oh, presta conta
Olha teu povo na hora da precisão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I	
1. Abram as estradas que lá vem Exu	16
1.1. A entrada no campo – <i>método, técnicas e mostragem</i>	18
1.2. Etnicidades nos mitos e ritos de padê – <i>campos de interações em movimento</i>	26
CAPÍTULO II	
2. Contextualização histórico-cultural de um terreiro queto-angola.....	49
2.1. Ilê Axé Orussalê – <i>suas descendências e dupla pertença</i>	49
2.2. O padê – <i>buscando a essência sem essencializar</i>	66
CAPÍTULO III	
3. Processos de diferenciações étnicas no padê e suas formas de interação.....	72
3.1. Zuelas, toques, qualidades de Exu e comidas.....	73
3.2. Entrando na senzala com Ogum e Ogum em batalha.....	81
PARA NÃO CONCLUIR – <i>Candomblé é poço fundo</i>.....	90
REFERÊNCIAS.....	93
GLOSSÁRIO.....	97

INTRODUÇÃO

*Aluvaia, olha o toque da ingoma
Aluvaia, olha o toque da ingoma
Tocando para lhe avisar
Que hoje é dia de festa n'aruanda
Chegou a hora de Exu ir trabalhar.
(Zuela de Exu e Aluvaia)*

É dado início ao padê da *feijoada de Ogum*, a festa do dono do Ilê Axé Orussalê, um terreiro queto-angola situado no município de Gongogi, na região sul da Bahia. A *zuela de padê*¹ acima grafada é dedicada aos *ancestrais das encruzilhadas*². Ela revela e esconde mistérios profundos. Os seus significados dependem de diferentes vivências e experiências, sendo necessário, por isto, empreender possibilidades diversas de olhares, interpretações e perspectivas de análises.

Consideradas pelos sujeitos do terreiro pesquisado como indispensáveis na realização dos diferentes rituais, as zuelas³ são compreendidas como cânticos, rezas, orações, preces e fundamentos, dentre outras designações. Esses cantos sagrados, recriados quotidianamente nas ritualidades⁴ do candomblé, podem ser conhecidos por *chulas* ou *cantigas*, a depender do terreiro ou localidade onde seja cultivado. Eles podem ainda ser chamados de *adura* e *oriki* em terreiros de origem yorubá e fon (nas nações nagô-queto e jeje-mina).

¹ O termo *zuela de padê* foi pensado e definido por nós (sujeitos da pesquisa, principalmente por Marise de Santana e eu) como recorte da pesquisa, por entender que os vários ancestrais de encruzilhadas são provenientes de diferentes povos e grupos étnicos africanos. O padê é um ritual de origem nagô-queto e jeje-mina, mas que no terreiro se confirma como um ritual que agrega símbolos e ancestrais dos grupos bantos. *Zuelas de padê* são, portanto, as cantigas cantadas no padê, e são dedicadas aos orixás, inquices e vodus das encruzilhadas.

² O termo *ancestrais das encruzilhadas* também é um modo pelo qual procuramos contemplar os orixás, inquices e vodus que são cultuados no padê, por entender que eles dominam diferentes dimensões da natureza e da humanidade (lugares, faixas etárias, tempo, comportamentos, nascimento, morte, sexualidade, comunicação etc.), mas que se encontram todos na encruzilhada, símbolo mais forte de suas atribuições. A encruzilhada é a passagem de todas e todos.

³ ZUELA (R) (banto) 1. (LS) –v. cantar, falar, rezar. Ver azuela. Cf. arirê, jihã, corim. Kik./kimb. zuela. (Castro, 2005, p. 357).

⁴ Palavra que certamente não consta em dicionários oficiais da Língua escrita padrão do Brasil, mas que aqui trago num sentido de pluralidade e extensão. As ritualidades são as múltiplas facetas que se constroem entre nossas vivências e sobrevivências, num mundo real da imaginação vivida, que brota de todas as nossas raízes e interações. São ritualidades múltiplas por que estão embotadas uma da outra. Por que é certo que nunca estamos sois.

A palavra *zuela* é de origem banto e significa cantar, falar, rezar, sendo de uso comum neste ilê e bastante difundido nos terreiros de origem banto (nas nações congo-angola). As zuelas são utilizadas em grande parte dos rituais, principalmente nas festas, demonstrando que seus simbolismos (significados, formas, funções e procedimentos) levam os filhos do ilê a construir uma convivência cósmica e ancestral com os orixás, inquices, voduns, eguns, caboclos, boiadeiros, marujos, ciganos etc., estabelecendo ligações entre o mito e o rito em seus diversos aspectos.

Este estudo é resultado do esforço e dedicação de vários sujeitos. Foi vivenciado, dialogado e tecido por várias mãos. Na condição de pesquisador, procurei estabelecer contatos, criar possibilidades de investigação, render uma interlocução capaz de produzir novos conhecimentos sobre os saberes enunciados pelos sujeitos que atenderam aos meus pedidos e aos chamados das encruzilhadas. Ao estudar temas sobre as religiões afro-brasileiras devemos nos atentar tanto às formalidades tecnicamente adotadas pelas academias para a investigação dos objetos de estudos quanto ao fato de que estes temas tratam-se de constructos culturais fundamentados em questões profundamente complexas da nossa contemporaneidade. Quero, por isto, continuar este diálogo falando sobre a minha curiosidade com as zuelas, aquilo que considero o despertar dos inícios.

Quando eu era criança⁵ e participava das festas de candomblé, ficava fascinado pela forma como os orixás e caboclos se manifestavam nos filhos e filhas-de-santo. Ficava impressionado como a feição, a voz, o gingado e os movimentos das pessoas mudavam rapidamente quando elas viravam no santo. Além disto, o clima entre as outras pessoas também mudava: os olhares atentos e curiosos dos visitantes, muita ansiedade e comportamentos diversos diante de cada

⁵ Recordar essas rápidas memórias é para mim de tamanha relevância, porque à medida que me lanço a pesquisar um tema como este, eu não devo deixar de situar quem eu sou e de onde eu venho. Minha memória está repleta de coisas que ouvi do meu pai e que ouvi de minha mãe, os únicos antecessores genealógicos que a minha família conhece até então. Não tivemos, eu, meus irmãos e sobrinhos nenhum contato ou notícia de quaisquer outros parentes, dada à separação dos meus pais de seus parentes biológicos e adotivos ainda muito cedo. Vindos do recôncavo baiano para o sul, e construindo por cá seus rumos, eles são os únicos parentes mais velhos de minha família, de modo que aquilo que me foi transmitido pelo meu pai e que hoje é transmitido por minha mãe, eu carrego como um verdadeiro cabedal, algo que me estrutura enquanto ser humano e sujeito cultural. Venho de uma família de formação cultural afro-brasileira e católica popular. O meu pai Júlio Batista Siqueira era descendente de negros e índios. Ainda jovem e com pouca escolaridade, veio do recôncavo baiano (município de Nazaré-Ba) trabalhar nas olarias de tijolo e telhas nas zonas rurais do sul da Bahia. Minha mãe, Maria Angélica de Souza, de origem negra e cigana, também veio da região do recôncavo (município de Laje-Ba) para o sul da Bahia ainda criança. Seus pais adotivos faziam parte do candomblé e eram praticantes do catolicismo popular. Camponesa, sem nenhuma escolaridade formal, aprendeu com a sua mãe a lidar com a lavoura de cacau, café e criação de animais, benzer pessoas e curar bichos doentes. O mundo que ela conheceu na infância era repleto de encanto dos santos, caboclos e encantados, sendo que os festejos de santos católicos e os sambas de caboclos eram sua principal forma de interação com outras famílias. Desde a sua infância foi iluminada com a presença de caboclos e orixás que intervêm na sua vida e na nossa família. Salve! Ciganinha. Salve! Iansã.

orixá, inquice, vodu e caboclo que descia. Mas não era isso que me implicava mais. O que mais me deixava fascinado eram outras questões: de onde vinham estes orixás, inquices, vodus e caboclos? Por que vinham? Por que cada um tinha um momento de chegar na festa?

Fui ao longo do tempo aprendendo comunitariamente essas questões, com o aprofundamento de minha participação no candomblé. E neste processo de interação tantas outras questões foram surgindo. Na adolescência tive a oportunidade de estabelecer uma amizade profunda com Mãe Léa, ialorixá do Ilê Axé Orussalê, e desde então ela cuida do meu ori⁶, das minhas ancestralidades e, portanto, da minha humanidade. A minha vivência neste terreiro, que também chamamos de ilê, me ensina quotidianamente, dentre tantos saberes e práticas, a conviver com as diferenças, de modo a amar, sem hipocrisia, quem não sou para saber amar quem sou. Ser ou não ser, eis a questão.

Em 1998, com jovens e adolescentes da PJ⁷, criamos a Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa – ACAPEB. Em 2001, com o advento do FAZ Arte⁸, criamos o Projeto Quilombo Tribo Zumbi, com o objetivo de valorizar a cultura negra através da promoção de atividades artísticas (sobretudo da música e dança afro) e do apoio a manifestações culturais negras da comunidade, a exemplo do samba-de-roda (chamado em Gongogi de samba brasileiro ou samba comum). Nas nossas andanças e apresentações nos centros urbanos e comunidades camponesas (quilombos, assentamentos, extrativistas, ribeirinhos etc.), bem como nos eventos de diversas modalidades, em diferentes regiões do estado baiano, sempre estivemos em contato com terreiros de candomblé, quando em muitos momentos pudemos presenciar algumas festas. Pela força do axé, muitos elementos⁹ ali expressados me chamavam para participar das festas, mas sempre fazia-se mais forte no meu

⁶ Cabeça – onde renasce e habita o orixá.

⁷ Desde cedo, tive também uma formação cristã na Igreja Católica. A minha participação nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e na Pastoral da Juventude (PJ) foi muito importante para o meu amadurecimento político, uma vez que nos encontros destes grupos, discutíamos diversas formas de inclusão social, inclusive em seminários de Consciência Negra, que na época ainda era uma novidade no nosso município.

⁸ Evento que contou com a colaboração de vários movimentos sociais do estado da Bahia (ACAPEB, PJ, CEB's, CIMI, Movimento CETA, MST, CEAS, Fórum de Luta por Terra, Trabalho e Cidadania, Diocese de Ilhéus, Diocese de Itabuna etc.). Teve como propósito a valorização, produção e exposição das expressões artístico-culturais da Bahia, com a participação de artistas de diferentes gêneros e linguagens.

⁹ Outro elemento que não escapava à minha observação era o fato de as mesmas músicas de artistas e bandas (a exemplo de Daniela Mercury, Clara Nunes, Margarete Menezes, Reflexus, Timbalada) que utilizávamos para produzir os espetáculos de música e dança afro estarem tão ligadas às zuelas entoadas pelos sujeitos nos terreiros, chegando algumas músicas a terem estrofes completas destas zuelas.

olhar o envolvimento dos sujeitos no samba, no xirê, no encontro, através das zuelas, das cantigas.

Em 1999, engajei-me no Movimento de Acampados, Assentados e Quilombolas da Bahia (CETA-Bahia), o que me proporcionou realizar o curso de Pedagogia da Terra¹⁰ em 2004, pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus XVII (Bom Jesus da Lapa). Durante o curso, vi a possibilidade de aprofundar os estudos sobre ancestralidades africanas no Brasil, refletindo sobre saberes e práticas nos terreiros de candomblé. Na oportunidade, nosso problema de pesquisa era saber como os sujeitos pesquisados aprendiam e compartilhavam as cantigas no terreiro. A pesquisa foi realizada no Ilê Axé Orussalê e trouxe o tema *O ensino-aprendizagem das cantigas de candomblé: identidade, mística e resistência*. Este trabalho me colocou frente a novas perspectivas e desafios. Percebi que a *palavra* cantada exercia extrema influência nas interações construídas entre os sujeitos do terreiro, tecendo significações nas ações, falas, gestos, comportamentos e práticas que estruturavam a convivência desses sujeitos.

Em 2014 fui selecionado no PPGREC – Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, no qual pude, com a minha orientadora Marise de Santana, amadurecer ideias e experiências a respeito dos objetivos deste estudo. Dentre tantos trabalhos de grande relevância sobre o estudo das populações negras no Brasil, destaca-se na atualidade o trabalho da professora Marise de Santana, que discute os legados ancestrais africanos na diáspora, analisando suas relações em contextos diversos da sociedade brasileira, principalmente na área da educação.

Assim, no Odeere – Órgão de Educação e Relações Étnicas/UESB, responsável pelo PPGREC, pude ampliar visões e possibilidades de investigação sobre fenômenos que levantam fortes redemoinhos no centro das encruzilhadas, embora alguns grupos queiram os enquadrar como fenômenos elementares de pouca relevância na sociedade brasileira. Desde já, sabemos que estas são questões identitárias. E tendo cernes nestas questões, pautam-se nas relações de poder que histórico e culturalmente vivemos desde os primórdios deste país.

As demandas que agora me acompanham nesta nova caminhada estão pautadas nas relações estabelecidas através das identidades étnicas dos sujeitos, afirmadas nas zuelas por meio de

¹⁰ O curso foi uma parceria da UNEB com o INCRA e os Movimentos Sociais de Luta pela Terra, que integram o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA).

suas interações no terreiro. Como são inumeráveis as zuelas entoadas no candomblé e nas demais religiões de origem africana, formando um repertório literário impossível de ser catalogado, este trabalho se contém a investigar **as zuelas cantadas no padê**¹¹, ritual dedicado a orixás, inquices e vodus das encruzilhadas, das estradas, das ruas, da comunicação, da sexualidade, da vida e da morte. Esses ancestrais trazem nomes como Exu, [Aluvaia](#), [Pombagira](#), Legbara, Maria Padilha etc., além de nomes que designam as suas diversas *qualidades*.

Devo dizer que essa escolha não foi aleatória. Digo que ela faz parte dos diversos caminhos que formam a minha vida. Posso enumerar infinitos motivos, mas destaco os seguintes: a) O meu ori – as encruzilhadas são partes indissociáveis do ori de todo ser humano e principalmente do ori daqueles que carregam Ogum na sua ancestralidade, como é o meu caso; b) O terreiro do qual sou filho e lócus da pesquisa é de Ogum Xoroquê, uma qualidade de Ogum *metá-metá* com Exu¹²; c) A minha profissão de educador – como educador, percebo quotidianamente a relevância de aprofundar debates, estudos e investigações a respeito dos legados ancestrais africanos não apenas na Educação¹³, mas em todas as áreas de conhecimentos que envolvem as relações humanas. Pairam equívocos, simplificações e discriminações de vários tipos nas escolas quando se trata de temas sobre terreiros, de modo que a minha experiência como educador é parte importante do que me leva a pesquisar sobre os ancestrais das encruzilhadas; d) O fato de eu “ser” brasileiro, baiano, estar aqui e agora. Ser brasileiro e baiano é também ouvir desde a infância falar de Exu, Pombagira, Maria Padilha, Aluvaia, Legbara etc. No Brasil, estes ancestrais são os grandes geradores de fronteiras nas interações de diferentes sujeitos e grupos, não apenas entre os sujeitos de terreiros, mas também entre estes e outros.

¹¹ Rito propiciatório para Exu que precede todas as cerimônias jeje e nagô-queto. Fon: kpadénum / yorubá: íkpàde. (Castro, 2005, p.313).

¹² A palavra *Exu* no terreiro estudado diz respeito a outros nomes por quais podem ser chamados os ancestrais das encruzilhadas, originados das nações congo-angola e jeje-mina, e não apenas das nações nagô-queto, donde a palavra *Exu* é originária.

¹³ As leis 10. 639/2003 e 11.645/2011, instituídas pelo Governo Lula, se confirmam como uma importante conquista dos grupos étnicos negros no Brasil. Segundo Santana (2016), “A educação só pode ser pensada como importante quando contribui para tornar o educando melhor. Assim, a lei traz contribuições quando se refere a um ensino dos conhecimentos afro-brasileiros, porque enuncia quais conteúdos, de fato, são importantes para eliminar os preconceitos que geram as discriminações, entre eu e o outro, na nação brasileira”. Ainda segundo Santana, trabalhar com temas afro-brasileiros e com legados ancestrais africanos nas escolas não significa afirmar que “a lei 10639/2003 pauta-se em abarcar apenas os temas dos negros e para os negros, mas de efetivamente evidenciar que existe toda uma construção que passa pelo plano do simbólico e do imaginário que vem à tona ao falarmos do pensamento africano e de seus descendentes, bem como, de suas tradições e das produções científicas”. (Idem).

Diante dos debates contemporâneos sobre etnicidade, identidade, ancestralidade, memória e cultura, numa sociedade pluriétnica como o Brasil, historicamente marcada por imposições etnocêntricas, todavia subvertida por processos de interações de diversas ordens, o **problema** central desta investigação se concentrou na seguinte questão: como as identidades étnicas são construídas nas zuelas de padê? A partir deste problema enunciado, o presente estudo desenvolveu-se tomando como base as seguintes **hipóteses**: a) as zuelas enunciam diferentes pertencimentos étnicos; b) as zuelas estabelecem fronteiras étnicas entre os sujeitos do terreiro; c) as zuelas enunciam processos de subversão. Para encontrar elementos que nos possibilitassem atingir o **objetivo geral** deste estudo – investigar como as identidades étnicas dos sujeitos do terreiro estudado são afirmadas nas zuelas de padê – procuramos contemplar os seguintes **objetivos específicos**: a) identificar as zuelas cantadas no padê; b) investigar símbolos identitários evocados nas zuelas; c) investigar fronteiras étnicas construídas por meio das zuelas; d) identificar processos de subversão enunciados nas zuelas.

As **categorias de análises** deste trabalho (zuela, padê, terreiro, etnicidades, identidades étnicas, ancestralidades, simbologias) são discutidas tomando como base autores e autoras das quais destacamos as seguintes: Vatin (2001), Barros (2003), sobre cantigas de candomblé; Bastide (2001), Verger (2009), sobre padê; Siqueira (1998, 2004), Sodré (1998b), sobre terreiros; Sousa Junior (2011) e Santana (2016), sobre ancestralidade; Santana (2004, 2007, 2011), sobre legados ancestrais africanos; Consorte (1999), sobre reafricanização; Barth (2000), Poutignat & Streiffe-Fenart (1998), Cunha (2009), Oliveira (2006) sobre etnicidades e identidades étnicas; Thompson (1995), Sodré (1998a, 1998b), sobre culturas e símbolos; Silva (2000), Hall (2002, 2006), sobre identidade; Pollak (1989, 1992), sobre memória; Eliade (1991, 2007), sobre mitos, ritos e símbolos. Metodologicamente o presente trabalho se apoia nos seguintes autores e autoras: Thompson (1995), com a Hermenêutica da Profundidade; Clifford (1998), com a etnografia; Alberti (2004), com história de vida e entrevista temática.

No que diz respeito aos aspectos textuais, o trabalho está dividido em cinco partes: introdução, capítulo I, capítulo II, capítulo III e considerações finais. Nesta **Introdução**, procuramos informar o que motivou este estudo e como ele está estruturado, percorrendo sobre alguns pontos que consideramos de suma importância para a compreensão de seu desenvolvimento: as motivações da pesquisa, o objeto de estudo, as hipóteses e objetivos, as categorias de análises, alguns dos autores estudados e, finalmente, um breve resumo dos capítulos e das considerações finais.

No Capítulo I – **Abram as estradas que lá vem Exu** – apresentamos uma fundamentação teórico-metodológica, que se inicia reverenciando as encruzilhadas para *A entrada no campo*, discutindo o método, as técnicas e amostragem da pesquisa. Relacionando a discussão teórica das relações étnicas com a metodologia por nós utilizada, explicamos as três fases de enfoque da HP, que se realiza através do movimento de interação entre os sujeitos e o campo da pesquisa. Expondo as fases da metodologia, trazemos uma breve discussão sobre as categorias de análises investigadas.

No Capítulo II – **Contextualização histórico-cultural de um terreiro queto-angola** – situamos o terreiro em tempos e espaços específicos, partindo das histórias de vida dos sujeitos, que enunciam ancestralidades e campos de interações manifestos por meio de mitos e ritos de diferentes origens, grupos e pertencas étnicas. O padê, um ritual que se mobiliza entre festa e segredo, se apresenta como um riquíssimo campo de interações étnicas, onde se compartilha mitos, ritos, saberes e práticas de legados africanos, mobilizadas através de uma variedade de formas simbólicas e símbolos identitários.

No Capítulo III – **Processos de diferenciações étnicas no padê e suas formas de interação** – problematizamos a questão da essência das identidades étnicas e da fixação dos símbolos identitários mobilizados pelo poder das palavras, que se manifestam através de nomes e qualidades de Exu, zuelas, toques e comidas, afirmando-se como símbolos geradores de diferenciações étnicas. Em seguida, entregamos o trabalho a Ogum, *Entrando na senzala com Ogum e Ogum em batalha*, discutindo sobre as qualidades de Ogum em face dos traços étnicos diferenciadores negociados nas interações vivenciadas no terreiro.

Nas Considerações finais, que aqui apelidamos de **Para não concluir – Candomblé é poço fundo** – fazemos nossas considerações afirmando que estudar sobre as identidades étnicas nos terreiros é o mesmo que questionar o infinito, o que não se acaba, por que é mito e rito de vida. O terreiro como um espaço político pluriétnico é também um lugar em que os diversos mitos, ritos e ancestrais cultuados são poços inesgotáveis de saberes e práticas que sustentam as ações dos sujeitos. As relações interétnicas se constroem nestas encruzilhadas de modo dinâmico, onde as diferenças e as identidades são tecidas de acordo com uma infinidade de atributos, contextos e situações que dizem respeito principalmente às origens evocadas e as fronteiras geradas nas vivências.

CAPÍTULO I

1. Abram as estradas que lá vem Exu

*Abre a porteira, limpa as estradas
Seu Tranca Rua é o romper da madrugada
(Zuela de Exu Tranca-Rua)*

*Portão de ferro, cadeado de madeira
Portão de ferro, cadeado de madeira
Exu, olha as portas
Exu olha as nossas porteiros.
(Zuela de Exu)*

Durante todo tempo de produção deste estudo, estive em constante conflito entre os seus objetivos preliminares e os dados levantados durante a pesquisa de campo, pois os colaboradores trouxeram saberes capazes de reconduzir os propósitos deste trabalho a horizontes e verticalidades que complicavam cada vez mais as encruzilhadas dos nossos (des) encontros. Estes conflitos me desestruturavam, arrebatando-me a pensar questões que iam além do que eu propunha como objetivos de pesquisa, desconcertando-me inteiramente por eu um ser filho do terreiro estudado, ou seja, um pesquisador nativo.

Ser filho do terreiro me trouxe desafios que se intercalavam entre o dito e o não-dito, interpretações que surgiram da nossa interação, fazendo emergir fases do tipo: “se você sabe por que está perguntando?”; “você ainda não pode saber este significado.”; “qual o seu interesse de saber este fundamento?”; “será que devo lhe falar o sentido desta palavra?”. Essas frases foram construídas através de uma diversidade de situações e entendimentos. Não tenho, por isto, exatidão do intuito que foram pronunciadas. A questão é que elas nortearam os nossos encontros, momentos nos quais não estivemos tão somente fazendo um trabalho de pesquisa. Estivemos, muito mais, negociando saberes, segredos, hierarquias e identidades.

Essa dificuldade de construção de dados no trabalho etnográfico se coloca como um importante elemento de pesquisa, pois, pensando como Clifford (1998), a escrita etnográfica é uma negociação em andamento. Do mesmo modo, Thompson (1995) já nos adverte que a interpretação de fenômenos culturais é arriscada e cheio de conflitos, pois as formas simbólicas a serem investigadas já são interpretadas pelos sujeitos nativos. O cuidado e a responsabilidade do pesquisador são mais ainda necessários para não promovermos práticas de enquadramento de

memórias, quando trabalhamos com as memórias subterrâneas, como diz Pollak (1989).

Esses imperativos me levaram a fazer um pacto com Exu, como me sugerira o professor Wilson Roberto de Mattos¹⁴. Durante a minha qualificação no PPGREC, realizada em novembro de 2015, este professor conversou conosco sobre a importância de definirmos em quais perspectivas tratarmos do orixá Exu. Precisei afirmar que faria um trabalho com eles e elas e não apenas sobre eles e elas. Seguindo o curso das vivências com os sujeitos do terreiro e as orientações de Marise de Santana, reafirmei o meu pacto com Exu. Disse que discutiríamos sobre suas encruzilhadas, símbolo gerador de interações culturais, mitos e ritos, identidades e diferenças, fronteiras e pertencimentos, classificações e significações de todas as ordens.

Conversei com as minhas encruzilhadas e com as encruzilhadas de quem com as minhas se cruzam. Como forma de compromisso, tratado e combinação, o pacto foi estabelecido. Tratar com as encruzilhadas exige disposição, lealdade e determinação. Alguns segredos foram parte do pacto. Combinamos que, conforme os colaboradores permitissem a publicidade de seus segredos, concentraríamos o nosso trabalho na sua complexidade de ser um *intertantos* e de ser tanto entre tantos. Por serem intertantos, pedi que eles e elas nos permitissem indagar sobre as suas etnicidades, sobre os lugares e formas de como as encruzilhadas nos levam e nos trazem, reconstruindo conosco a recomposição de novos símbolos, de novos contextos, de novos sentidos para interagir e nos sociabilizarmos.

Numa reconstrução dinâmica de sentidos, a perenidade e emergência das fronteiras movimentam as atribuições identitárias étnicas em situações e contextos variados, como discute Barth (2000). Poutignat e Streiff-Fenart (1998) dizem que essas fronteiras carecem sempre da fixação de símbolos identitários que são negociados no curso rotineiro do cotidiano. Assim, as identidades étnicas são tanto perenes quanto emergentes.

Nessa dialética de sentidos, os símbolos são recompostos ajustando uma variedade de construtos sociais estruturados culturalmente em formas simbólicas que dialogam entre si, de modo que perenidade e emergência se movimentam entre subjetividades e contextos

¹⁴ Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000) e Pós-Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ. “Atualmente é professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia, atuando no Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local. É membro fundador da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN. Tem pesquisa nos seguintes temas: cultura negra e memória, educação, escravidão, História da África e ações afirmativas”. (Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/busca.do> Acesso em: 13 de junho de 2016).

situacionais. Para darmos continuidade ao nosso trabalho, pedimos às encruzilhadas de todos nós que nos tragam possibilidades. Exu é o despertar de novas possibilidades. Abre as porteiros, limpa as estradas... Exu é o romper da madrugada. A causa e o equilíbrio de todos os conflitos.

1.1. A entrada no campo – método, técnicas e amostragem

A metodologia deste estudo se baseia na Hermenêutica da Profundidade (HP), proposta por John B. Thompson (1995). Para Thompson,

Este referencial coloca em evidência o fato de que o objeto de análise é uma construção simbólica significativa, o que exige uma interpretação. Por isso, devemos conceder um papel central ao processo de interpretação, pois somente desse modo poderemos fazer justiça ao caráter distintivo do campo-objeto. Mas as formas simbólicas estão também inseridas em contextos sociais e históricos de diferentes tipos; e sendo construções simbólicas significativas, elas estão estruturadas internamente de várias maneiras (p. 355-356).

As zuelas são textos que estruturam símbolos vivenciados e portanto ressignificados dentro e fora dos momentos que constituem os rituais, ou seja, na interação dos sujeitos entre si quando vivenciam estes significados em outros momentos do cotidiano, ilustrando as suas vidas social e culturalmente. Neste sentido, faz-se importante mencionar que as zuelas, assim como outras formas simbólicas, estão para além dos derredores terreno, pois suas simbologias também são parte intrínseca das culturas que formam a sociedade brasileira como um todo.

A *Hermenêutica da vida cotidiana ou Interpretação da doxa* constituiu-se no primeiro momento da pesquisa de campo, e nele procuramos identificar interpretações acerca dos seus símbolos e significados. A palavra doxa tem diferentes entendimentos na filosofia e na história das civilizações antigas (gregas e hebraicas), passando a desempenhar diferentes sentidos na contemporaneidade. De modo geral, o autor compreende a doxa como o estudo das opiniões dos sujeitos num determinado contexto sócio-histórico. Reportando-se aos estudos de Thompson sobre a Hermenêutica de Profundidade nas ciências sociais, Veronese & Guareschi (2006) ilustra bem essa questão:

A interpretação da doxa é a hermenêutica da vida cotidiana, uma avaliação criteriosa de como os sujeitos entendem sua realidade cotidiana; Thompson refere essa etapa como 'um momento etnográfico' que reconstrói as maneiras como as pessoas estão percebendo a realidade ao seu redor, suas opiniões, crenças e compreensões. Entretanto, ressalta que a interpretação da doxa é o ponto de partida, apenas o primeiro passo para o início do trabalho hermenêutico. (VERONESE & GUARESCHI, 2006, p. 88).

Afirmando que a hermenêutica da vida cotidiana é um ponto de partida primordial e inevitável do enfoque da Hermenêutica de Profundidade, Thompson (1995) enfatiza que

o enfoque da HP deve se basear, o quanto possível, sobre uma elucidação das maneiras como as formas simbólicas são interpretadas e compreendidas pelas pessoas que as produzem e as recebem no decurso de suas vidas quotidianas, este modo etnográfico é um estágio preliminar indispensável ao enfoque da HP. Através de entrevistas, observação participante e outros tipos de pesquisa etnográfica, podemos reconstruir como as formas simbólicas são interpretadas e compreendidas nos vários contextos de vida social. (THOMPSON, 1995, p. 363-364).

Seguindo os caminhos do Referencial Metodológico da HP, a entrada no campo deu-se através de constantes diálogos com a ialorixá do terreiro, que permitiu a realização da pesquisa diante do compromisso de que fossem resguardados os segredos que não devem ser publicados. Com a permissão de Mãe Léa, passei a identificar e catalogar as zuelas, através da observação participante, utilizando diários de campo e gravador de áudio. As zuelas foram transcritas para os diários de campo e depois corrigidas junto aos colaboradores durante as nossas entrevistas, que ocorreram em momentos distintos, com cada um dos sujeitos pesquisados.

Empregando a etnografia como método de estudo, comecei a participar mais efetivamente do cotidiano do terreiro, a fim de compreender de modo mais apropriado a dinâmica de elementos que se articulam dos pequenos aos grandes e dos grandes aos pequenos. Por exemplo, a articulação entre os padês, as festas e outros rituais mais amplos.

A etnografia se concretiza vinculada à observação participante, que, nas palavras de Clifford (1998), “obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução, requerendo sempre um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto de conversação, e um frequente ‘desarranjo’ das expectativas pessoais e culturais”. Esta técnica é “usada como principal procedimento investigativo e associado a muitas técnicas de coleta de dado”, possibilitando “um contato pessoal e estreito do pesquisador com o fenômeno pesquisado” (p. 20). Ainda sobre este procedimento, o autor argumenta:

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado captando sentidos de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode

ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. (p. 33-34).

Durante a observação participante, estive em contato direto com os sujeitos da pesquisa no terreiro pesquisado, acompanhando as festas e outros rituais, desde os mais secretos e pontuais até as atividades mais comuns do grupo. Neste processo de participação como pesquisador, procurei compreender como as zuelas foram utilizadas pelos sujeitos tanto no padê e nas festas quanto nas demais formas de interações que se estabeleciam quotidianamente. As zuelas foram catalogadas nos seguintes momentos: Comida de Sete Facadas, em março de 2015; Corte da Festa de Exu e Pombagira, em maio de 2015; Festa de Exu e Pombagira, em maio de 2015; Corte da Feijoada de Ogum, em junho de 2015; Padê da Festa de Ogum, em junho de 2015.

Como diz Clifford, “Nem a experiência, nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser considerados inocentes” (p. 43). Assim, “torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (Idem).

Todas as indagações conflituosas que se colocaram entre nós, encontravam-se sempre ancoradas em limites sobre o que falar e o que não falar. Neste contexto, a palavra foi se confirmando não apenas como um recurso linguístico da oralidade, mas também como um poço capaz de guardar e revelar segredos. A palavra e seus significados são chaves que nos possibilitam interpretações sobre as mais diversas formas de interações nos terreiros, pois ela está condicionada a situações de uso que nos levam à investigação dos seus aspectos histórico-culturais.

Clifford assinala que o controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo pode ser considerável, e mesmo determinante, de modo que o pesquisador deve considerar as vozes polifônicas destes colaboradores no curso da pesquisa:

O diálogo ficcional é de fato uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais. Uma maneira de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento. (...) A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes. (p. 47-48).

Reconhecendo, portanto, que a palavra desempenha poderes fundamentais nas relações que se

estabelecem entre os sujeitos de terreiro, procurei identificar como essas palavras carregam atribuições que são saberes, práticas e segredos vividos e transmitidos através das interações destes sujeitos no processo cotidiano de convivências. São os significados atribuídos pelos sujeitos aos símbolos materiais e imateriais que os tornam elementos identitários, portanto, o que fundamenta a existência dos mesmos.

Para Clifford, “os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventadas. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais – nomes que podem ser citados de forma modificada quando necessário” (p. 54). Deste modo, “as intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas” (p. 54-55). Conforme Clifford, a escrita da etnografia, “uma atividade não-controlada e multissubjetiva, ganha coerência através de atos específicos de leitura”. Mas, como revela Clifford, “há sempre uma variedade de leituras possíveis (além das aspirações meramente individuais), leituras além do controle de qualquer autoridade única”. Assim,

Pode se abordar uma etnografia clássica buscando simplesmente captar os significados que o pesquisador deduz a partir dos fatos culturais representados. Ou, como sugeri, pode-se também ler a contrapelo da voz dominante no texto, procurando outras semi-ocultas autoridades, reinterpretando as descrições, textos e citações reunidas pelo escritor. (p. 57-58).

O autor utiliza diferentes termos pelos quais podem ser chamados os sujeitos de pesquisas. Ele começa caracterizando o sujeito da pesquisa etnográfica como *nativo*, aquele que é parte integrante do grupo estudado. Ao trazer em cena o debate sobre a autoridade dos nativos, ele traz o termo *informante* como uma das possibilidades de uso para designar os nativos que participam das pesquisas. O autor, porém, prefere fazer uso do termo *colaborador*, por entender que seja mais adequado para tal finalidade. Finalmente, o que o ele julga ser de sua parte uma “utopia”, diz que o mais correto seria o uso do termo *escritor*, inclusive partilhando “as folhas de rosto” dos livros e produções científicas, com os nomes desses sujeitos para fazer justiça ao trabalho etnográfico. Para CLIFFORD,

Essa possibilidade sugere uma estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que atribui aos colaboradores não apenas o *status* de enunciadore independentes, mas de escritores. Os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e por vezes, a folha de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo *informante* não é mais adequado, se é que um dia foi. (p. 55).

Neste trabalho, tomarei de empréstimo o termo *colaborador*, mas prefiro dizer em que

sentido. O termo *labor* significa literalmente “trabalho” e “tarefa árdua e demorada”.¹⁵ Consultando o mesmo dicionário encontrei três sentidos para o termo *colaborador*: 1. que ou o que colabora ou que ajuda outrem em suas funções. 2. que ou quem produz com outro (s) qualquer trabalho ou obra; coautor. 3. que ou aquele que escreve artigos para uma publicação periódica sem pertencer ao corpo permanente de seus redatores. A propósito, fico então com o segundo significado. Entendendo *labor* como trabalho, o colaborador aqui são os nativos que trabalharam juntos conosco na produção deste estudo.

Ir em “direção contrária à inclinação natural do pelo¹⁶”, para descobrir as “semi-ocultas autoridades” dos textos é o que sugere Clifford para a produção da escrita etnográfica. Nesta afirmação, existe uma relação muito próxima entre Clifford e Thompson, quando ambos sugerem um trabalho de reinterpretação dos fenômenos culturais com a utilização de critérios e referenciais metodológicos adequados para cada situação em análise. Ler a contrapelo não significa, porém, contrariar a qualquer custo os posicionamentos e saberes dos colaboradores, mas ir ao encontro de vozes que não falam sozinhas, mesmo quando se trata do pronunciamento de uma única voz.

Todos nós interagimos ao falar, mesmo quando falamos sós e de nós apenas. Assim, faz-se importante explicar algumas explicações sobre uso de certos recursos linguísticos no trabalho, de modo a contribuir para a compreensão de certos termos aqui utilizados:

- a) O termo *sujeitos de pesquisa* aqui não significa apenas os colaboradores nativos (os sujeitos do terreno pesquisado), mas todos os demais sujeitos envolvidos diretamente na produção deste estudo, inclusive os autores e autoras chamadas para a fundamentação teórico-metodológica.
- b) A palavra *nós* pode significar todos esses sujeitos juntos comigo ou apenas alguns deles em determinadas passagens do texto. Assim, quando utilizo *nós* pode ser uma referência à minha orientadora e eu somente, ou aos colaboradores nativos e eu somente. O uso do *nós* pode ainda se referir a nós da academia, nós dos terreiros, nós negros/as, nós humanidade, nós brasileiros etc. Enfim, compreender a palavra *nós* é de suma importância para não incorremos em generalizações e contradições que

¹⁵ Disponível em: <http://www.google.com.br/labor/significado> (Acesso em: 13 de junho de 2016).

¹⁶ Significado da palavra *contrapelo*. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/contrapelo/> (Acesso em: 13 de junho de 2016).

comprometam entendimentos acerca das temáticas aqui discutidas.

- c) Do mesmo modo, quando trago a palavra *eu* não significa que estou falando sozinho. É mais adequado pensar que *eu* se refere à minha condição de pesquisador, quando estou assumindo uma posição diante de determinadas ações mais propriamente minhas. Mas eu também sou sujeito da pesquisa, e não falo sozinho. Para não esquecermos, essas categorias do *nós* e do *eu* se entrecruzam em distintos momentos do trabalho.
- d) Os homens das encruzilhadas não trabalham sem as mulheres e tampouco as mulheres sem os homens. Um macho só é macho por que a fêmea está com ele. Sem o princípio da feminilidade, Exu não é homem, assim como sem o princípio da masculinidade Pombagira não é mulher. Portanto, *os homens da rua* e *as mulheres da rua*, termos de uso corrente no terreiro, designam todos os ancestrais de encruzilhadas em suas personificações masculinas e femininas respectivamente, em referência ao companheirismo entre seus pares masculinos e femininos.
- e) No final do trabalho trazemos um pequeno glossário, com algumas palavras de uso comum no terreiro, que se apresentam na escrita do texto. Algumas destas palavras são encontradas no livro *Falares africanos na Bahia*, de Castro (2005), obra que pela sua riqueza e profundidade pode auxiliar estudos de temáticas diversas a respeito dos terreiros.

Essas explicações nos leva aos critérios negociados no campo para a definição dos colaboradores, a chamada amostragem. Antes, porém, de discutir esses critérios, vamos dialogar um pouco a respeito de como ocorreram as entrevistas de história de vida e as entrevistas temáticas, que aqui utilizamos como técnicas. Como sugere Alberti (2004), a estratégia de aliar história de vida e história temática pode ser adotada quando possível e necessário, a depender dos objetivos de cada trabalho.

As entrevistas temáticas “são aquelas que versam prioritariamente a participação do entrevistado com o tema escolhido”, diz Alberti (2004, p.37-38). Já as entrevistas de história de vida “tem como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou” (Idem). Segundo Alberti,

Pode-se dizer que a entrevista de história de vida contém, em seu interior, diversas entrevistas temáticas, já que, ao longo da narrativa da trajetória de vida, os temas relevantes para a pesquisa são aprofundados. Podemos concluir desde já que uma entrevista de história de vida é geralmente mais extensa do que uma entrevista temática: falar sobre uma vida, realizando cortes de profundidade em determinados momentos, exige que entrevistado e entrevistador disponham de tempo bem maior do que se elegessem apenas um desses cortes como objeto da entrevista. (2004, p. 38).

À medida em que a pesquisa foi sendo aprofundada, percebemos a necessidade de fazer um trabalho aliando a história de vida à história temática, considerando que além de os colaboradores narrarem simbolismos invocados e evocados nas zuelas no momento do padê, também contaram como muitos desses significados foram gerados em suas vivências. Como sugere Alberti, é possível que em um determinado estudo, sejam escolhidos ambos os tipos de entrevistas. Neste sentido,

Nada impede que se façam algumas entrevistas mais longas, de história de vida, com pessoas consideradas especialmente representativas ou cujo envolvimento com o tema seja avaliado como mais estratégico, ao lado de entrevistas temáticas com outros atores e/ou testemunhas. Isso depende, novamente, da adequação desse procedimento aos propósitos do projeto. (p.38).

Os dois tipos de técnicas foram utilizados para identificar como estes sujeitos incorporaram estas cantigas no seu universo de significação da vida e quais os sentidos que elas desempenham no curso rotineiro do seu dia-a-dia. Portanto, a autonomia dos colaboradores de se fazerem ser ouvidos é o que confere status de coerência e veracidade aos simbolismos estudados, o que nos leva a compreender tais simbolismos como fontes mediadoras de culturas e fronteiras nas interações construídas socialmente no terreiro.

Neste ponto, algumas questões se tonam salutaras: como as zuelas são reconstruídas? Quem tem o poder de definir se uma zuela pode ou não ser cantada no terreiro ou em algum ritual específico? Quem pode *tirar* a zuela? O que diz cada zuela? Todas essas questões são principiadas no capítulo II e retomadas durante o capítulo III, quando trazemos elementos de diferenciações étnicas no terreiro e suas formas de interações.

Algumas destas questões poderão ficar sem respostas satisfatórias neste trabalho, pois os significados de cada zuela movimentam dimensões profundas da subjetividade de cada sujeito. Por outro lado, cada zuela é um *fundamento* e, como diz Mãe Léa “são coisas nossas”, por que “segredo é segredo, não pode ser revelado”. Logo, lidar com o segredo tanto enriquece quanto dificulta o trabalho de pesquisa. Tudo depende dos pactos feitos, com quem são feitos e de seus desdobramentos.

Produzimos este trabalho entendendo que a teoria-metodologia é constituída pelos diferentes elementos que são negociados em seu processo de produção. Tratar, portanto, de um objeto de pesquisa que é muito mais sujeito do que objeto significa aceitar que esses sujeitos tenham condições de mudar o curso do estudo pretendido e foi exatamente o que ocorreu durante todo tempo da pesquisa. Este estudo teve como propósito inicial trabalhar com cinco sujeitos partícipes do terreiro. Como sou parte do lugar de pesquisa, e tendo por isto certo conhecimento do campo, acreditava que esse número de sujeitos fosse suficiente para objetivar o estudo em tela. O que me levou a pensar nessa quantidade de pessoas foi a noção de abarcar as diferentes funções exercidas no terreiro.

Inicialmente não tínhamos nenhum critério muito bem especificado a respeito dessas escolhas. A partir da entrada no campo, durante a fase exploratória, a *feitura* se tornou o critério principal de escolha apontada nos diálogos por nós realizados. O critério da *feitura* foi um acordo estabelecido entre nós na medida em que durante os diálogos, as justificativas de quem quis e de quem talvez não quis participar das entrevistas se repousaram exatamente no fato de ser ou não ser *feito*.

Ocorre, porém, que algumas funções de *cargo*¹⁷ são desempenhadas por sujeitos que não têm *feitura*, mas que vêm uma longa história de convivência no terreiro. Apesar de não terem *feitura*, alguns sujeitos ocupam cargos de ogãs, por exemplo, e dominam saberes construídos de longo tempo com a participação nos terreiros. Saberes que são imprescindíveis para o desenvolvimento das *obrigações*.

Respeitando esses imperativos, finalmente a amostragem foi definida obedecendo a quatro critérios básicos: a) sujeitos que tenham processo de iniciação no terreiro; b) sujeitos que ocupam funções de cargo no terreiro, ainda que não tenham sido feitos; c) sujeitos que exercem diferentes funções no padê; d) sujeitos mais velhos de *feitura*. A partir desses critérios, definimos situações específicas de escolhas, que decorreram da seguinte maneira: ialorixá (mãe-de-santo), que é a liderança maior na hierarquia do terreiro; sujeitos que preparam e despacham o padê; ogãs, independentemente do tipo de função que exerçam; iaôs e ebames.

1.2. Etnicidades nos mitos e ritos de padê – *campos de interações em movimento*

¹⁷ Um posto hierárquico dado pela mãe-de-santo, que determina as atividades que devem ser exercidas por cada sujeito no terreiro. Para fazer jus aos cargos os sujeitos devem ser feitos, iniciados conforme os ritos obrigatórios do terreiro e da nação de seus orixás.

*Caboclo da encruza
Não me dê desgosto
A vida é essa
É um Exu que puxa o outro
O mundo gira
Deixa girar
A vida passa
Deixa a vida passar.
(Zuela de Exu)*

As diferentes proposições das teorias da etnicidade não se encontram isoladas. Pelo contrário, elas se esforçam para responder fenômenos apresentados por distintos campos e contextos histórico-culturais. O debate sobre a etnicidade, dizem Poutignat & Srteiff-Fenart, “foi alimentado desde a década de 1970 por uma abundante bibliografia que, se enriqueceu de modo considerável o conhecimento empírico das situações interétnicas atuais em todas as partes do mundo, não chegou verdadeiramente até hoje a permitir que se destaque uma teoria geral da etnicidade” (p. 120). Esta realidade admitida por numerosos autores atualmente, nos revela “que existe etnicidade e etnicidade: etnicidade tradicional e nova etnicidade (Gumperz, 1989), etnicidade interacional e reativa (Hechter, 1976), etnicidade real e simbólica (Gans, 1979; Mc Kay, 1982)” (p. 120-121).

A este respeito, Putignat e Streiff-Fenart argumentam que “A explicitação e a clarificação destes desacordos levam menos a opor doutrinas que a discernir, no debate atual sobre a etnicidade, problemas de pesquisa e as escolhas teóricas e metodológicas que eles implicam” (p. 121). Os problemas de pesquisa sobre etnicidades são amplos e, por isto, devem ser investigados sob diferentes perspectivas. Por ser um fenômeno sociocultural que se constrói em situações e contextos específicos, os diferentes processos de construções étnicas variam de situações para situações e de contextos para contextos.

A partir das categorias apresentadas no terreiro estudado, nosso trabalho procurou se apoiar nas abordagens interacionistas fundamentadas em Barth e estudadas por Poutignat e Streiff-Fenart. Sob a rubrica da abordagem interacional, os autores classificam dois tipos de abordagens: a primeira “coloca o foco mais nas operações de classificação de categorização que regem os processos de interação” (idem), chamada de abordagem cognitivista; e a segunda, de inspiração mais goffmaniana, centra-se “nas negociações dos estatutos sociais e das estratégias de domínio das impressões” (idem), chamada de abordagem da análise situacional.

Segundo os mesmos autores, “A abordagem cognitivista entende a etnicidade como “uma construção de sentido comum que torna as ações das pessoas inteligíveis” (p. 114). Nesta abordagem, a análise “se concentra na produção e na utilização de etiquetas étnicas cuja estrutura é descrita como o mapa cognitivo por meio do qual os atores das situações étnicas orientam-se em suas interações” (idem). Citando diferentes autores (Mitchell, 1956; Berreman, 1975; Handelman, 1977; Galaty, 1982; Glazer & Moynihan, 1975; Drummond, 1980; Moerman, 1968), Poutignat e Streiff-Fernart afirmam que

Nesta abordagem, a identidade étnica é definida como um quadro cognitivo comum que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações. Os símbolos e as marcas étnicas são referentes cognitivos manipulados em finalidades programáticas de compreensão de sentido comum e mobilizado pelos atores para validar seu comportamento. (p. 115).

Esta primeira abordagem se preocupa com a categorização étnica, através das quais os sujeitos atribuem significação ao seu pertencimento. “A abordagem cognitivista realça fortemente a propriedade contrastiva das categorias étnicas” (p. 116). Os nomes étnicos são as principais marcas estudadas pelos autores desta abordagem. Podemos dela nos valer por perceber que no terreiro estudado, os sujeitos se valem de nomes étnicos que os referenciam e os descreve como membro de determinado grupo em contraste com o outro. Nomes étnicos nos terreiros podem variar de acordo com os símbolos negociados pelos sujeitos. Tomamos como nomes étnicos os ancestrais, as nações e denominações de grupos que cada sujeito diz pertencer em contraste uns com os outros.

Esses questionamentos nos levam, pois, à segunda abordagem da interação étnica, a abordagem situacional. Na segunda abordagem, à qual Poutignat e Streiff-Fenart tem mais afeição, “a etnicidade é vista como um elemento de definição de situação manipulado pelos atores no decorrer de suas interações”. Criticando a primeira abordagem, os autores dizem que

Longe de se impor aos atores como um dado do mundo social a ser aceito sem questionamento a etnicidade oferece-se a eles como um meio de construção, manipulação e de modificação da realidade. Ela é um elemento das negociações explícitas ou implícitas de identidade sempre implicadas nas relações sociais. A hipótese é que, no curso dessas negociações, os atores procuram impor uma definição da situação que lhes permita assumir a identidade mais vantajosa (p. 117).

Reportando a estudos de autores como Lyman & Douglass (1972, 1976), Eidheim (1969), Salamone & Swanson (1979), S. Smith (1984), além de si próprios (Poutignat, Streiff-Fenart, Vollenweider, 1993), chegam à conclusão de que na abordagem situacional,

Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em sua situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio dos quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (*identity switching*), o domínio da impressão e os processos de *altercasting* que permitem atribuir um papel étnico ao outro. (p. 117).

A abordagem situacional é de grande relevância para os propósitos deste trabalho, pois dá ênfase tanto às questões perenes das identidades étnicas quanto às suas emergências. Tratar das identidades étnicas dos sujeitos de terreiros requer ir além da etnologia, da categorização dos grupos e perceber como esses símbolos se reconstruíram histórico e culturalmente, partindo das negociações entre os sujeitos em suas interações quotidianas, o que necessariamente incluem os fundamentos, ou seja, os mitos e ritos que são praticados no terreiro. Esses fundamentos são “as raízes”, como diz Mãe Léa ou o “poço fundo”, como dizem todos os demais colaboradores. É desses poços que renascem saberes e práticas vivenciadas no terreiro.

Pensando nas interações construídas pelos sujeitos e suas simbologias, afirmamos que estas duas abordagens podem nos oferecer contribuições complementares, pois ambas dão ênfase aos modos como as etnicidades são negociadas pelos sujeitos no terreiro. Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998),

Ao contrário do essencialismo das teorias primordialistas, todos esses estudos têm em comum o fato de articular a afinidade interétnica com as oposições simbólicas e sociais entre os grupos. Os aspectos inefáveis da cultura do grupo, os sentimentos de honra étnica e a força do vínculo entre co-membros não surgem aí como dados primeiros e inerentes ao próprio grupo étnico, mas como recursos explorados para enfrentar um meio ambiente social hostil e incerto. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 119-120).

A perenidade e a emergência dos mitos e as *qualidades* de ancestrais são, portanto, várias questões numa só. É o princípio e contemporaneidade que se entrelaçam formando novos sentidos étnicos nas negociações em torno das diferentes culturas e sociedades. Sodré (2005), estudando as culturas negras a partir da cosmologia nagô no Brasil, afirma que

Cultura é a metáfora do movimento do sentido, não entendido como uma verdade mística do além ou oculta em profundidades a serem sondadas, mas como busca de relacionamento com o real, lugar de extermínio do princípio da identidade. É o que implica experiência de limites, vazio do sujeito, aquilo que, retraindo-se à maneira do segredo e provocando ao modo do desafio, atrai para outras dire es, para a singularidade misteriosa do real. (SODRÉ, 2005, p. 41).

Para o autor, *cultura* designa “o modo de relacionamento com o real, com a possibilidade de esvaziar paradigmas de estabilidade do sentido, de abolir a universalização das verdades, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano”. Assim, *cultura* remete sempre ao relacionamento com as diferenças, portanto, com a construção de sentidos.

Diferenciando etnicidade de cultura, Cunha (2009, p. 244) diz que “a etnicidade pode ser mais bem entendida se vista em situação, como uma forma de organização política”. Para a autora, “essa perspectiva tem sido muito fecundada e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido” (idem). Mas, acrescenta ela,

Essa acarreta que também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definições de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se evocam uma origem e uma cultura comus. (CUNHA, 2009, p. 244)

As diferentes dimensões que podem tomar as etnicidades através destas “retóricas usadas para demarcar o grupo” trata-se da relação Eu/Outro. Um sujeito não fala sozinho, ele carrega ancestralidades, construtos sociais, culturais e históricos de diversas ordens. Um sujeito, como afirma Quéré (1989)¹⁸, não é um indivíduo totalmente determinado, ele atua conforme a reciprocidade da atuação do outro, de modo que as etnicidades não acontecem isoladamente de outros fenômenos culturais.

Esses exemplos nos levam a se filiar aos estudos de Barth (2000), procurando analisar questões que se cruzam entre perenidades e contingências das identidades étnicas. É nas encruzilhadas que negociam aspectos da perenidade e da emergência das identidades étnicas, na relação mútua entre o sujeito e a sua interação com o outro, que os símbolos identitários de diferentes culturas são tomados pelos indivíduos de um grupo, que continuamente recompõe o seu repertório de identidades, realçando-as conforme as situações sejam vivenciadas em contextos diversos.

Fredrik Barth, um dos estudiosos mais comentados da contemporaneidade sobre os estudos dos grupos étnicos e suas fronteiras, é também um autor de difícil classificação teórica. Hannan (1979) utiliza a problemática de Barth “para desenvolver uma teoria ecológica da

¹⁸ *Apud* Poutignat e Streiff-Fenart (1998).

competição *intergrupos*”. Enquanto alguns estudos como o de Eidheim (1966, 1968, 1969)¹⁹ apontam para uma abordagem goffmaniana da interação étnica, outros estudos, como o de Knutsson (1969)²⁰, apontam para uma visão instrumentalista da etnicidade. Já para Poutignat e Streiff-Fenart (2011), o conjunto da obra de Barth, “consagrado ao estudo de constituição de formas organizacionais (logo, a de grupo étnico), parece, na verdade, combinar duas abordagens: uma interacionista, como o testemunham suas referências ocasionais a Goffman²¹, e uma outra que privilegia a ação individual” (p. 113). Quanto ao sentido desta oposição, Quéré (1989)²² argumenta:

Denomina-se interacionista uma abordagem que não toma a ação individual como unidade de base de análise social. Por ação individual, entendo a ação como unidade de base de análise social. Por que ação individual, entendo a ação como uma das entidades que podem ser atribuídas como predicados a um indivíduo-sujeito, considerado como uma instância não totalmente determinada de determinação. Uma abordagem interacionista raciocina, ao contrário, em termos de ações recíprocas, isto é, de ações que se determinam umas às outras na sequência de suas ocorrências situadas. (QUÉRÉ, 1989, p. 49).

Assim, como Poutignat e Streiff-Fenart (1998), “optamos por privilegiar aqui uma leitura interacionista das proporções de Barth”, que, como reforçam os mesmos, “está longe de ser a única interpretação possível de sua problemática”. Não há dúvida, dizem os autores, de que a riqueza e a complexidade das análises de Barth sobre o fenômeno étnico “tornam-no um autor de difícil classificação” (p.113). Aliando-nos a estes autores, acreditamos que

A contribuição principal de sua teorização é a de focar os aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos. Estes não são considerados grupos concretos, mas como tipos de organização baseados na consignação e na autoatribuição dos indivíduos a categorias étnicas. Tomando o contrapé das abordagens etnológicas clássicas que pressupõem a estabilidade das entidades socioculturais identificadas como “grupos étnicos” e problematizam a mudança sob a forma do empréstimo ou da aculturação, a abordagem de Fredrik Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das

¹⁹ Ver Poutignat e Streiff-Fenart (2011).

²⁰ Idem.

²¹ **Erving Goffman** (Mannville, Alberta, 11 de Junho de 1922 – Filadélfia, 19 de Novembro de 1982) foi um cientista social, antropólogo, sociólogo e escritor canadense. Foi considerado "o sociólogo norte-americano mais influente do século XX". Goffman fez avanços substanciais no estudo da interação face-a-face, elaborou a "abordagem dramaturgica" a interação humana, e desenvolveu inúmeros conceitos que tiveram uma grande influência, particularmente no campo da micro-sociologia da vida cotidiana. Muitas de suas obras tratam da organização do comportamento cotidiano, um conceito que ele chamou de "ordem da interação". Ele contribuiu para o conceito sociológico de enquadramento (“frame analysis”), a teoria do jogo (o conceito de interação estratégica), e para o estudo das interações e lingüística. Fonte: FINE, Gary & MANNING, Philip. "Erving Goffman", in: George Ritzer (org.), *The Blackwell Companion to major contemporary social theorists*, Oxford, Blackwell, 2003. p. 34 (Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Erving_Goffman Acesso em: 13 de junho de 2016).

²² *Apud* Putignat e Streiff-Fenart (2011, p. 113).

peças e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 112).

O problema fundamental apresentado pela etnicidade, confirmam ainda os autores, “é o das condições generativas da emergência das distinções étnicas e da articulação destas distinções com a variabilidade cultural” (p. 112). Deste modo, “Tal perspectiva permite que se funde um empreendimento comparativo, não dos tipos de agrupamentos étnicos, mas dos tipos de organização social das diferenças culturais.” (idem). Isto nos leva a entender que

A especificidade da organização social étnica decorre do papel que nela desempenham os contrastes culturais, mas esse papel não pode ser dissociado dos processos de manifestação de identidades. Tais processos são organizacionais precisamente na medida em que não derivam da psicologia dos indivíduos, mas da constituição de espaços cênicos e das operações externas que os atores aí realizam uns com os outros. É nesses espaços que os atributos culturais adquirem um valor expressivo (e podem então ser altamente seletivos), não como reveladores de uma realidade subjetiva, até mesmo inefável, mas como reivindicação pública que necessita ser publicamente validada e ratificada e que supõe um idioma convencional comum. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 113).

O mundo sócio-histórico, nas palavras de Thompson, não é apenas um campo-objeto que está ali para ser observado, “ele é também um *campo-sujeito* que é construído, em parte, por sujeitos que, no curso rotineiro de suas vidas quotidianas, estão constantemente preocupados em compreender a si mesmos e aos outros, e em interpretar as ações, falas e acontecimentos que se dão ao seu redor” (p. 358). Ao investigar as fronteiras étnicas presentes no padê e suas formas de interação, percebemos que as formas simbólicas construídas pelos sujeitos no terreiro dizem respeito a saberes que não estão fechados em si mesmos, eles estão em constante processo de construção e interação.

As três fases do enfoque da HP podem ser descritas como *análise sócio-histórica, análise formal ou discursiva e interpretação/reinterpretação*. Como primeira fase do enfoque da HP, “o objeto da análise sócio-histórica é reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas” (p.366), caracterizado por cinco aspectos básicos: situações espaço-temporais, campos de interação, instituições sociais, estrutura social e os meios técnicos de construção de mensagens e de transmissão. Este momento é chamado de *ruptura metodológica com a hermenêutica da vida quotidiana* (p.364). Como evidencia Thompson, “para se levar em consideração as maneiras como as formas simbólicas estão estruturadas, e as condições sócio-históricas em que elas estão inseridas, devemos ir além da interpretação da doxa e engajar-nos em tipos de análise que se

enquadram dentro do referencial metodológico da HP” (p. 364-365).

Apenar de Thompson chamar este momento de *ruptura metodológica com a hermenêutica da vida quotidiana*, desejamos salientar que o conflito metodológico é aqui entendido como processo de compreensão de como os fatos se tornam fatos e não de rompimento com os saberes dos colaboradores, visando uma suposta dicotomia. Como romper com os saberes dos colaboradores em um trabalho sobre etnicidade quando os seus significados são, na verdade, as chaves necessárias para o processo de interpretação? Se a reinterpretção, da qual abaixo falaremos, é um processo que nasce dos conflitos entre as diferentes fases da HP, precisamos sempre ter bastante atenção para o que os colaboradores nos dizem a respeito de suas atribuições étnicas, pois, apesar dos valorosos saberes científicos tomados como referência, em algumas situações, essa *ruptura* pode ser confundida com o enquadramento unilateral de memórias, o que nos conduz erroneamente a autoritarismos acadêmicos, hierarquização de tipos de saberes e, portanto, a análises etnocêntricas.

Na primeira fase da análise – *Análise sócio-histórica*, que aqui chamamos de *Análise histórico-cultural*²³ – o trabalho procurou embasamento teórico capaz de dialogar com questões histórico-culturais presentes nas zuelas, analisando as suas condições de produção, circulação e recepção. Trabalhamos com dois tipos de condições histórico-culturais. A primeira são as *situações espaço-temporais* específicas em que as formas simbólicas são produzidas e recebidas. Como diz Thompson, “as formas simbólicas são produzidas (faladas, narradas, inscritas) e recebidas (vistas, ouvidas, lidas) por pessoas situadas em locais específicos, agindo e reagindo a tempos particulares e a locais específicos, e a reconstrução desses ambientes uma parte importante da análise sócio-histórica” (p. 366). Trabalhar com os aspectos *espaço* e *tempo* é, pois, situar historicamente as formas simbólicas dentro de determinados espaços e tempos nos quais essas formas simbólicas estão estruturadas. Este recorte é de suma importância, pois nos possibilita expressar de modo coerente de quais tempos e espaços estamos falando.

A segunda condição de análise são os *campos de interação*, em que podemos analisar “um campo como espaço de posições e um conjunto de trajetórias, que conjuntamente determinam

²³ O termo *histórico-cultural* é preferencialmente aqui utilizado por expressar o caráter histórico e cultural de análise do fenômeno em questão. A análise aqui concebida diz respeito a processos sociais, históricos e culturais, todavia, a ênfase deste trabalho se concentra numa interpretação cultural, tomando, por isto, autores que discutem tais processos por meio da interpretação cultural. Deste modo, quando se trata das citações de Thompson, trazemos o termo *sócio-histórico*, e quando se trata das nossas argumentações trazemos o termo *histórico-cultural*.

algumas das relações entre pessoas e algumas das oportunidades acessíveis a elas” (p.366).
Conforme diz Thompson,

Na consecução de cursos de ação dentro de campos de interação, as pessoas empregam vários tipos e quantidades de recursos ou ‘capital’ disponível a elas, assim como uma variedade de regras, convenções e ‘esquemas’ flexíveis. Esses esquemas não são regras muito explícitas e claramente formuladas, mas estratégias implícitas e tácitas. Eles existem na forma de conhecimento prático, gradualmente inculcado e continuamente reproduzido nas atividades comuns da vida quotidiana. (THOMPSON, 1995, p. 367).

Dentro dos rituais, o uso das cantigas em cada terreiro pode variar de acordo com diversos fatores, desde a função hierárquica que determinado sujeito ocupa até os significados que cada sujeito constrói em torno dos símbolos que são invocados e evocados nas zuelas. Cada sujeito tem um repertório de cantigas, construído dinamicamente em suas vivências em diferentes contextos e grupos.

O terreiro como espaço de construção de saberes compartilha diferentes campos de interação: padê, zuelas, feitura e uma variedade de mitos e ritos que compõem essas formas simbólicas. Todas essas categorias são formas pelos quais os sujeitos interagem cotidianamente no terreiro, construindo fronteiras que os possibilitam afirmar pertencimentos étnicos na relação nós/eles. Neste contexto, ao investigar como as identidades étnicas dos sujeitos são afirmadas nas zuelas de padê, é preciso tomar as histórias de vida dos sujeitos, compreendendo o terreiro como a forma simbólica maior.

Quando da chegada dos primeiros africanos no Brasil, os grupos étnicos negros empreenderam esforços para preservarem suas culturas, crenças e tradições, de modo que os traços étnicos de distintos grupos dialogam dinamicamente, na medida em que os sujeitos de terreiros utilizam seus símbolos como mote de diferenciação, afirmação ou negação de traços étnicos comuns. A respeito da recomposição destes traços culturais através dos encontros entre os negros escravizados, Sodré (1998b) nos informa que

Na Bahia, em 1807, o Conde da Prata se queixava: ‘Os escravos nesta cidade não tinham sujeição alguma em consequência de ordens ou providências do governo; juntavam-se quando e onde queriam; dançavam e tocavam os estrondosos e dissonoros batuques por toda cidade e a toda hora; nos arraiais e festas eram eles só os que se assenhoreavam do terreno, interrompendo quaisquer outros toques ou cantos. (SODRÉ, 1998b, p. 12).

Como diz Bastide (1971), os africanos eram de diferentes etnias e lugares, adoravam a diferentes orixás, inquices e vodus; falavam diferentes idiomas e tinham as mais diversas culturas, mitos, ritos e simbologias. Neste aspecto das tradições interrompidas e retomadas, os

africanos mantinham laços de fidelidade às místicas africanas, implicando uma relação complexa de vivências entre os diferentes grupos africanos, que requeriam constantes negociações étnicas.

Através da interação destes sujeitos no terreiro, as mais diversas etnias, culturas, mitos, ritos, línguas e costumes eram interagidos. A criouliização ou mestiçamento dos costumes, diz Sodré (p. 12-13), “tornou menos ostensivos os batuques, obrigando os negros criar novas táticas de preservação e de continuidade de suas manifestações culturais”. Deste modo, “Os batuques modificavam-se, ora para se incorporarem às festas populares de origem branca, ora para se adaptarem à vida urbana. As músicas e danças africanas transformavam-se, perdendo alguns elementos e adquirindo outros, em função do ambiente social” (idem).

Com a fundação das primeiras casas de candomblé na Bahia²⁴, o terreiro passou a designar o lugar de culto aos orixás, inquices e vodus. É, como reafirma Siqueira (1998, p. 173), “o espaço onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam”. Assim,

O terreiro se afirma como um território étnico-cultural, capaz de acolher de uma forma mais geral o cruzamento dos espaços e dos tempos compreendidos na especialização do grupo negro. Ali se conservam os preciosos conteúdos patrimoniais (o *axé* ou a energia vital, os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), como também os ensinamentos do *xirê*, os ritmos e as formas drásticas, que se desdobram ludicamente na sociedade global. (SODRÉ, 1998)²⁵.

O terreiro tem uma “organização espacial e ritual, a base dos conhecimentos necessários à sua dinâmica, a maneira como esses conhecimentos se transmitem, a Família de Santo e, finalmente, a composição social e étnica”. (p. 176). Neste sentido, o candomblé como uma das denominações da religiosidade afro-brasileira e da cultura negra “criou artificios que lhe permitem conservar toda uma herança cultural, transformando pedaços do Brasil em verdadeiras miniaturas de África” (PÓVOAS, 1989, p. 5). Estes sujeitos nos terreiros, portanto, preservam elementos de diversas culturas e etnias do continente africano, que, dependendo da nação ou terreiro, o espaço onde funcionam os rituais pode também ser chamado de *ilê*, casa, *peji*, aru-

²⁴ Os autores pioneiros e mais notáveis que escreveram sobre os candomblés da Bahia (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, dentre outros) se concentram no estudo de terreiros de origem nagô-queto, situados na região metropolitana e no recôncavo baiano, de modo que é de suma importância que nos lembremos: nas demais regiões da Bahia os candomblés seguiam rumos e construções as mais diferenciadas possíveis, mesmo por que nessas regiões eram os povos bantos que já se encontravam desde os primórdios da inserção de africanos na Bahia.

²⁵ *Apud* Siqueira (1998, p. 174).

anda, canzuá, etc., em que os laços étnicos são manifestados através da sacralidade mantida com as origens comuns africanas.

A forma como os grupos negros estabeleceram contatos tem uma forte ligação com os lugares que eram instalados e os espaços onde conseguiam interagir, e ainda com os diferentes períodos que cada grupo foi trazido ao Brasil. Refletindo sobre como os africanos de diferentes civilizações estabeleceram contatos em solo brasileiro, Bastide (1971) relata que foram transplantados da África para o Brasil

negros criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras de casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, prêtos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais do que uma organização tribal, negros islamizados e outros “animistas”, africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros sobretudo adoradores de ancestrais de linhagens. (BASTIDE, 1971, p. 68).

Em *Falares africanos na Bahia*, Castro (2005) expõe um quadro explicativo referenciado em Goulart (1949), com os “Principais acontecimentos históricos que orientam os ciclos do tráfico e sua direção entre determinadas regiões da África e do Brasil, e os números aproximados de importação para cada ciclo, avaliados em estatísticas aduaneiras subsistentes” (p. 45). Durante os quatro períodos do ciclo do tráfico de negros no Brasil, os africanos eram espalhados por diversas regiões do país, para trabalhar nas lavouras, nas minas, nos cafezais, nos engenhos e na urbanização do país.

Conforme a autora, no primeiro ciclo do tráfico – Guiné (toda costa atlântica) – no século XVI, foram trazidos aproximadamente trinta mil africanos, denominados de Negro da Guiné, Negro da Costa, negro do Congo, Gentio da Guiné, Gentio da Costa. No segundo ciclo – Congo-Angola – no século XVII, foram trazidos aproximadamente oitocentos mil africanos denominados de Congos, Angolas, Cabindas, Benguelas, Mandingas e Minas. O terceiro ciclo – Costa da Mina (ao lado da Costa de Gana, Togo e Benin) – no século XVIII, foram trazidos aproximadamente dois milhões e quinhentos mil africanos denominados de Angolas, Congos, Cabindas, Benguelas, Jejes, Minas, Ardras, Savalus, Nagôs, Moçambiques e Quelimames. No quarto ciclo – Baía de Benin, Angola e Contra-Costa – no século XIX até 1930, foram trazidos aproximadamente um milhão e quinhentos mil africanos denominados de Angolas, Congos, Jejes, Mahis, Nagôs, Hauças, Grunces, Canures, Tapas e Bornus.

Castro diz que grupo banto, que compreende etnias de Guiné, Congo e Angola foram os primeiros a chegar e compreenderam todos os ciclos do tráfico. Eles foram trazidos para

praticamente todos as regiões que hoje compreendem os estados da federação brasileira. Já os mina-jeje que compreendem etnias provenientes da Costa da Mina, antigo Daomé e atual Benin, foram trazidos a partir do segundo ciclo. Eles foram trazidos para as regiões onde hoje estão os estados do Pará, Minas Gerais, Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia. Os nagô-iorubá, que compreendem etnias da Nigéria, foram trazidos nos dois últimos períodos para o Rio de Janeiro e Bahia. Os hauças, povos de culturas islamizadas, foram trazidos apenas no último ciclo do tráfico e sua entrada se concentrou no estado da Bahia.

A autora nos informa ainda que os bantos e mina-jejes se ocuparam de todos os serviços na diáspora, agricultura (em todos os períodos), da mineração (no século XVIII) e serviços urbanos (no século XIX). Já os nagô-iorubá se ocuparam da agricultura nos dois últimos períodos (século XVIII e XIX) e dos serviços urbanos (no século XIX). Os hauças se ocuparam efetivamente dos serviços urbanos (século XIX), já que ficaram mais concentrados na região metropolitana de Salvador. O estado da Bahia é o que recebeu povos de todos os grupos étnicos africanos, de modo que os bantos e mina-jejes além de ocupar os territórios da região metropolitana (à época, o termo Bahia se referia apenas a esta região), também foram espalhados pelas regiões distantes da região metropolitana, lugares onde mais tarde seriam fundadas novas cidades. Já os nagô-iorubá e os hauças foram concentrados na região metropolitana, desempenhando os trabalhos urbanos, de modo que suas culturas e tradições foram ali mais conservadas.

Castro (p. 80) nos lembra que “as religiões afro-brasileiras nascidas da escravidão e genericamente chamadas de *candomblé* na Bahia, *xangô* no Pernambuco e *tambor de mina* no Maranhão, cada qual é um tipo de organização sócio-religiosa baseada em padrões comuns de tradições africanas, em um sistema de crenças, modo de adoração e língua”. Mas, como a própria autora adverte, “neste contexto, língua deve ser entendida mais como um veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência linguística” (idem).

É a partir da noção dos grupos étnicos bantos, mina-jejes e nagô-iorubás que investigamos as interações étnicas dos sujeitos no terreiro, que são reivindicadas pelo sintagma de nações, em que os referentes *congo-angola*, *jeje-mina* e *nagô-queto* gozam de atributos étnicos segundo as formas de reivindicação de origens comuns. As palavras como símbolos são fronteiras que se manifestam nas interações entre os sujeitos, na construção de limites étnicos que apontam diferentes formas de pertencimentos aos grupos étnicos africanos. Assim, quando falamos de

orixás, inquices e vodus, também estamos fazendo referências às nações nagô-queto, congo-angola e jeje-mina respectivamente.

Foi na complexidade social forjada pelos africanos e seus descendentes em torno da reorganização dos grupos étnicos africanos no Brasil²⁶ que os sujeitos de terreiros, denominados também de povo de santo, povo de axé, encontraram base cultural para se organizarem de diferentes formas e serem conhecidos por distintos nomes, tais como candomblé, umbanda, xambá, macumba, xangô, dentre outros, a depender de aspectos como a região onde está localizado o grupo, a linguagem, os ritos e mitos, a família de santo, as nações evocadas e outros tantos derivantes. Esses grupos se organizam socialmente a partir de culturas e tradições legadas pelos grupos étnicos negros frente às interações étnicas entre si e frente a interações com outros grupos de descendências não-africanas. Sousa Junior elucida que

Já há algum tempo vários autores se ocuparam em demonstrar a importância dos espaços terreiros como mantenedores de uma identidade, não necessariamente fragmentada pelo drama que representou a escravidão aos povos africanos, mas também uma identidade reconstruída de forma criativa a partir dos vários elementos simbólicos fornecidos por matrizes culturais diversas que desde cedo marcaram a formação de nossa cultura. (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 24).

Como reforça o mesmo autor,

Fato é que para o chamado “povo de santo”, ou “gente de candomblé”, também chamado pelo nome “povo de axé”, isto diz respeito a algo bastante amplo, diretamente ligado à vida dos ancestrais e antepassados, homens e mulheres, profundamente conhecedores de suas culturas de origem que organizaram as chamadas religiões de matrizes africanas no Brasil, aqui entendidas como uma pluralidade que engloba o Xambá e o Xangô do Recife, o Jarê da Chapada diamantina; os candomblés nagôs do recôncavo, o Batuque do Rio Grande do Sul, o tambor de Mina do Maranhão, o nagô Pernambucano, e o afamado candomblé baiano. (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 24).

Nas formas de recomposições simbólicas das culturas negras e na organização da religiosidade afro-brasileira no Brasil, vários símbolos são construídos para realçar identidades étnicas e afirmarem pertencimentos étnicos nos terreiros. Assim, pela diversidade de mitos e ritos e a pluralidade cultural destes sujeitos, os terreiros se evidenciam como territórios enunciadores de etnicidades. É através dos mitos/ritos negociados nos terreiros que podemos investigar os símbolos identitários evocados pelos sujeitos nas suas interações.

²⁶ A noção de negritude como marca identitária ora abrange demais o sentido de descendência africana, camuflando os demais símbolos identitários, ora é de suma importância para que os sujeitos encontrem elementos que os unam etnicamente. Estudar as etnicidades negras no Brasil é um grande desafio para a academia.

Como diz Eliade (2007, p. 11), “O mito conta uma história sagrada; ela ressalta um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. Do mesmo modo, “o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (idem). O mito, diz o mesmo autor, “é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares (idem). O mito é real, atravessa as realidades que compartilhamos histórico e culturalmente.

“O valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais” (p. 124). É através da experiência do sagrado, aprendendo com a natureza e o cosmos, “do encontro com uma realidade transumana que nasce a ideia de que alguma coisa existe *realmente*”. Logo, é através da experiência dos humanos com o sagrado (a natureza e o cosmos), que historicamente pôde se despontar “as ideias de *realidade, verdade e significação*, que serão posteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas”. Mas, como frisa o autor,

A imitação dos gestos paradigmáticos dos Deuses, dos Heróis e Ancestrais míticos não se traduz “numa eterna repetição da mesma coisa”, numa total imobilidade cultural. A Etnologia não conhece um único povo que não se tenha modificado no curso dos tempos, que não tenha tido uma “história”. À primeira vista, o homem das sociedades arcaicas parece repetir indefinidamente o mesmo gesto arquetípico. Na realidade, ele conquista infatigavelmente o mundo, organizando-o, transforma a paisagem natural em cultural. Graças ao modelo exemplar revelado pelo mito cosmogônico, o homem se torna, por sua vez, criador. Embora pareçam destinados a paralisar a iniciativa humana, e por se apresentarem como modelos intangíveis, os mitos na realidade incitam o homem a criar, e abrem continuamente novas perspectivas pra o seu espírito inventivo. (ELIADE, 2007, p. 124-125).

O autor diz que a principal função do mito consistem em “revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto a educação, o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”. (p. 13). Assim,

O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, por que sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é verdadeiro por que a existência do Mundo aí está para prova-lo; o mito da origem da morte é igualmente verdadeiro por que é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante. (ELIADE, 2007, p. 12).

Santana (2016) afirma que os ritos são as ações que movimentam os mitos. Por isso, concebemos o mito como parte do rito e vice-versa, ambos sendo unidades culturais que se completam. O padê – recorte de pesquisa deste estudo – evidencia a presença de uma variedade de

mitos e ritos que trazem saberes e práticas sagradas de várias ordens. Como observa Verger (2009), nas festas e cultos do candomblé,

Antes de começar o “xirê” dos orixás no barracão, faz-se sempre o “padê”, palavra que significa “encontro” em ioruba; um encontro, principalmente com Exu, o mensageiro dos outros deuses, para acalmá-lo e dele obter a promessa de não perturbar a boa ordem da cerimônia que se aproxima. Nos terreiros de origem kêtú, o “padê” se apresenta de duas maneiras: pode consistir em alguns cânticos em honra a Exu e em oferendas de farofa amarela, de cachaça e azeite-de-dendê, depositados fora do barracão ao ter início o “xirê”. (VERGER, 2009, p. 26).

Além disso, “o ‘padê’ pode, também, tomar uma forma mais elaborada quando houver um sacrifício de um animal de quatro patas – carneiro, cabra, bode, tartaruga – acompanhado de animais de duas patas – galo e pombos -, bem cedo ao amanhecer” (p. 42). Desta maneira, através dos cânticos, “Exu é chamado, saudado, cumprimentado e enviado ao além com uma dupla intenção: convocar os outros deuses para a festa e, ao mesmo tempo, afastá-lo para que não perturbe a boa ordem da cerimônia com um dos seus golpes de mau gosto” (idem).

O padê é de origem jeje-mina e nagô-queto, mas se evidencia como o encontro de vários ancestrais africanos em solo brasileiro. Aqui os termos *ancestrais das encruzilhadas e mulheres e homens da rua* nos levam a convergência de vários ancestrais africanos que são todos chamados de *Exu* no terreiro pesquisado. Com a palavra Exu queremos pois explicitar a sua pluralidade de símbolos legados pelas culturas africanas e que foram recompostos quotidianamente em solo brasileiro. Exu, ancestral de origem nagô-queto, aqui no Brasil agregou diversos outros ancestrais de origens jeje-mina e congo-angola. Além disto, recebeu diversos nomes e apelidos, todos recriados em diferentes contextos histórico-culturais.

O aspecto *espaço-temporal* e os *campos de interação* se imbricam na realidade vivenciada pelo terreiro na mediada em que só são utilizadas aquelas zuelas que fazem parte do universo de significações dentro do contexto do próprio terreiro. Assim, muitas cantigas são partilhadas por diferentes terreiros, mas outras são reivindicadas como próprias de um determinado terreiro, apesar de poderem ser utilizadas por outros grupos. Apesar disso, os sujeitos compartilham diferentes sentimentos de pertença com cada zuela, já que os seus símbolos desempenham significações distintas para cada um deles.

A segunda fase de análise da HP – *Análise formal ou discursiva* – toma os objetos e expressões que circulam nos campos sociais como “*construções simbólicas complexas que apresentam uma estrutura articulada*” (Thompson, 1995, p. 369). Esta fase pode ser descrita

como *análise formal ou discursiva*, em que poderão ser trabalhadas diferentes dimensões de análise das formas simbólicas: análise semiótica, análise da conversação, análise sintática, análise narrativa e análise argumentativa. Como evidencia Thompson (1995, p. 372), “existem várias maneiras de se conduzir a análise formal ou discursiva, dependendo dos objetos e circunstâncias particulares de investigação”. Para o autor,

Formas simbólicas são os produtos de ações situadas que estão baseadas em regras, recursos, etc., disponíveis ao produtor, mas elas também são também algo mais, pois elas são construções simbólicas complexas, através da qual algo é expresso ou dito. Formas simbólicas são produtos contextualizados e algo mais, pois elas são produtos que, em virtude de suas características estruturais, têm capacidade, e têm por objetivo, dizer alguma coisa sobre algo (THOMPSON, 1995, p. 369).

Nesta segunda fase, procuramos analisar as zuelas levando em consideração a sua organização interna, as suas características estruturais, seus padrões e relações no grupo estudado. Thompson enfatiza que este aspecto adicional e irreduzível das formas simbólicas “estabelece as bases para um tipo de análise que está interessada primeiramente com a organização interna das formas simbólicas, com suas características estruturais, seus padrões e relações” (p.369).

Nesta fase da investigação, utilizamos o tipo de análise *Narrativa*, acreditando que as zuelas são textos que narram vivências, mitos, ritos e crenças que estruturam a vida dos sujeitos dentro e fora dos terreiros. Thompson entende a análise narrativa *como uma maneira de estudarmos o discurso*. O autor conceitua a narrativa, falando de maneira geral, “como um discurso que narra uma sequência de acontecimentos, ou como dizemos, conta uma história”. Geralmente a história possui uma constelação de personagens e uma sucessão de eventos, combinados em uma maneira que apresente o enredo. Já os personagens, são definidos de acordo com as suas relações mútuas dos seus papéis no desenvolvimento do enredo.

Barros (2003), tratando as cantigas de candomblé como preces, em “um diálogo com os deuses”, diz que

Nessas comunidades, os sons, e os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolo, transmitem um conjunto de significados determinado pela sua inserção nos diferentes ritos. Reproduzem a memória e a dinâmica do grupo, reforçando e integrando seus valores básicos, pela dramatização dos mitos, da dança e dos cantos, como também nas histórias contadas pelos mais velhos como modelos paradigmáticos. (BARROS, 2003, p. 45).

Nos mitos e ritos realizados pelos sujeitos de terreiros, “O canto coral é a forma como as preces são entoadas, e sua execução obedece a padrões preciosos. Podem-se apresentar em

solo, e depois respondido em uníssono ou, ainda, em duo, sempre salmodiadas.” (p. 47). Denominando tais preces por *adura*, o autor diz que este é “um estilo literário pelo qual os sujeitos discursam aos deuses, contando suas histórias, ambições e emoções, solicitando sua proteção e intervenção no alcance de seus desejos pessoais e coletivos” (p. 50).

Xavier Vatin (2001), estudando as cantigas, a partir das interações das nações queto, jeje, angola e o culto aos caboclos, mostra a existência de constantes divergências, bem como de um número considerável de empréstimos e influências recíprocas de aspectos musicais de uma nação sobre a outra nos terreiros. Ele classifica a música no candomblé da seguinte maneira:

Formulada por um amplo repertório de cantigas, acompanhadas de fórmulas rítmicas (toques) tocadas por três tambores (atabaques) e um sino metálico (agogô ou gã), a música, no candomblé, estrutura todas as etapas das cerimônias rituais. Ela é, para os adeptos, indispensável ao estabelecimento entre o mundo dos humanos e o das divindades, ou seja, ao desencadeamento e ao acompanhamento do transe de possessão. (VATIN, 2001, p. 10).

Seguindo o panteão de cada xirê e outros rituais, frisa o autor, as “cantigas, toques, danças e gritos participam do mesmo discurso simbólico; o discurso de um ‘teatro sagrado’, no qual, através de uma extraordinária alquimia dos sentidos, cada elemento encontra-se transformado por sua interação com os outros” (idem). O autor nos informa ainda que

De uma nação para a outra as cantigas se distinguem essencialmente pela língua que lhe serve de base lexical. O grau de compreensão das letras varia muito, de um conhecimento literal até uma incompreensão total; no entanto, o uso e a função das cantigas são sempre definidos com uma grande precisão. Os repertórios das nações Ketu e Jêji apresentam numerosos empréstimos recíprocos; quando uma divindade migra de uma nação para outra, seu repertório de cantigas a acompanha. (VATIN, 2001, p. 13).

Como evidencia o autor, “a organização musical sobre a qual se estruturam os repertórios vocais e instrumentais varia pouco de uma nação para outra”, mas elas “parecem assim representar o último refúgio de identidade cultural, mesmo quando suas letras não são compreendidas por aqueles que cantam” (p. 14). Fato é que a música “detém um lugar de destaque na prática ritual. Cada nação reivindica um patrimônio musical específico” (idem).

Thompson (1995, p. 184) argumenta que “mesmo no caso limite de um diário, que não é feito para circular, o sujeito-produtor escreve para um sujeito, isto é, para o próprio sujeito que escreve o diário e que possui, com exclusividade, a chave interpretativa”. E por isto mesmo, “as formas simbólicas diferem dos padrões naturais de pedras em uma praia ou de nuvens no céu”, pois, “tais padrões, geralmente, não são formas simbólicas precisamente por que não são

expressões de um sujeito e não são percebidos como tais” (idem). A este respeito, Thompson diz ainda:

Em certos sistemas de crenças animistas, padrões naturais podem adquirir um caráter simbólico e ser vistos como ‘significativos’ em certo sentido; entretanto, os padrões naturais adquirem esse caráter na medida em que são vistos como expressão de um sujeito intencionado, com propósitos, seja ele um ser humano, um quase humano ou um ente sobrenatural. (THOMPSON, 1995, p. 184).

Tomando esta relação entre a natureza e os humanos, Eliade (1996, p. 177) diz que “O símbolo não pode ser um reflexo dos ritmos cósmicos enquanto fenômenos naturais, por que um símbolo sempre revela alguma coisa a mais, além do aspecto da vida cósmica que deve representar”. O “algo a mais” revelado pelos símbolos se referem à relação entre o significado e sua forma de interação entre os diferentes sujeitos, podendo também revelar a complexidade que envolvem a “espiritualidade” e o “concreto”, a “religião” e a “história”, o “sagrado” e o “profano”, o “mito” e o “rito” pois, como afirma Eliade, “O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento” (idem). Reivindicando a função fundamental do imaginário e do simbólico para a vida e a cultura, o autor argumenta:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta, do desequilibrado; ele é consubstancial ao ser humano, precede a linguagem e a razão discursiva. (...) As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, o seu estudo nos permite conhecer o homem, o homem simplesmente. (ELIADE, 1996, p.8-9).

Tudo o que podemos dizer, argumenta Eliade, “é que a atualização de um símbolo não é mecânica: ela está relacionada às tensões e às mudanças sociais, e em último lugar aos ritmos cósmicos” (p. 11). Valendo-se do “complexo de Édipo” como exemplo, o autor condiciona ao símbolo a existência da imagem. Só é símbolo o que é possível de, por meio dele, ser imaginado. “É a imagem da mãe que revela – apenas ela pode revelar – sua realidade e suas funções ao mesmo tempo cosmológicas, antropológicas e psicológicas” (idem). Assim,

“‘Traduzir’ a imagem em termos concretos é uma operação vazia de sentido: certamente as imagens englobam todas as alusões ao concreto descobertas por Freud, mas a realidade que elas tentam expressar não se esgotam por tais referências ao concreto. (...) Se o espírito utiliza as Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente por que essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e consequentemente não poderia ser expressadas por conceitos” (ELIADE, 1996, p.11).

Pensando com Eliade, o símbolo, que “desde o começo aparece como uma criação da psique”,

ou seja das “impressões sensíveis”, é a capacidade de criar “imagens” para dar sentido à própria existência humana. Por isto, “o simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou uma ação, sem por isso prejudicar seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou uma ação, o simbolismo os torna ‘abertos’” (p. 178). Por “abertos” entendemos a capacidade de interação entre as diferentes sociedades humanas e suas culturas, pois como diz o autor “O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si mesmo em um ‘mundo aberto’ e rico de significados” (idem). Em suma, diz o autor, “é a presença das Imagens e dos símbolos que conserva as culturas ‘abertas’: a partir de qualquer cultura, tanto a australiana quanto a ateniense, as situações-limite do homem são perfeitamente reveladas graças aos símbolos que sustentam essas culturas” (p. 174).

Ao estudar simbolismos, mitos e ritos de várias sociedades e culturas, o autor nos traz importantes contribuições para a compreensão dos estudos simbólicos. Estas reflexões são importantes para pensarmos como os símbolos de diferentes culturas de todo o mundo, africanas, indígenas, europeias ou asiáticas, são reconstruídos nos terreiros de candomblé, de modo que os sujeitos se valem destes símbolos, reconstruindo-os de diferentes maneiras para realçarem suas identidades étnicas. Segundo Santana (2013),

O legado africano é um conjunto de saberes e práticas de uma matriz não ocidental cristã que transcende o espaço dos terreiros. Esses saberes estão na base das culturas entendidas por Mircea Eliade (1992) como culturas tradicionais, arcaicas ou "primitivas", as quais na própria forma de apreenderem a realidade diferenciam-se das culturas modernas. São saberes e fazeres que africanos que foram trazidos de diversas partes do continente africano trouxeram como bagagem simbólica durante o tráfico humano. (SANTANA, 2013, p. 97).

Conforme diz Santana²⁷ (2004, p. 28), “esse conjunto de saberes” são “sobrevivências africanas nestas cidades”, e elucida em outra obra que “o aprendizado está ligado ao fato de que não se apreende os saberes do Candomblé através de um livro, assim como não se aprende a cozinhar com livros de receitas” (p. 43). Ilustrando sua argumentação, a autora diz que

²⁷ Em distintas áreas do conhecimento, vários outros pesquisadores de iguais proeminências trazem o protagonismo cultural das populações negras no Brasil, como por exemplo: Yeda Pessoa de Castro, Vilson Caetano de Souza Junior, Vagner Gonçalves da Silva, Maria de Lourdes Siqueira, Ruy do Carmo Póvoas, Josildeth Gomes Consorte, somente para inicialmente citar alguns. Na verdade, estes e tantos outros pesquisadores, com diferentes perspectivas e interpretações, vêm dando continuidade aos clássicos trabalhos de estudiosos que deixaram contribuições incomensuráveis para os estudos de cultura no Brasil, contemplando o estudo das populações negras, a exemplo de Arthur Ramos, Roger Bastide, Edson Carneiro, Pierre Fatumbi Verger, Renato Ortiz, Clovis Moura, Manuel Quirino, dentre tantos outros.

O cozinheiro tem de se pensar cozinheiro e, portanto trabalhar com seus "sete sentidos"; não se aprende a cozinhar de uma hora para outra, mas se aprende a cozinhar quando se pensa cozinheiro. Nessa analogia dos saberes da cozinha com os saberes do Candomblé está implicada a aprendizagem com os sentidos e com a linguagem que expressam a concepção dos símbolos deixados pelos africanos nessas cidades. (SANATANA, 2004, p. 43).

Neste sentido, “Ao estudar os fenômenos culturais, estudam-se também, as formas simbólicas recebidas e produzidas pelos agentes produtores de culturas” (Santana, 2016, p. 75). Por isso, diz a autora, analisar e interpretar o “legado africano no Brasil é de fundamental importância, pois, nos remete a pensar acerca das imagens e palavras que as culturas trazem. As palavras para estruturar os mitos através da oralidade e o rito ações que podem materializar-se através das imagens, isto, nos apontando que mito/rito são complementares.” Afirmando a relação mito/rito e palavras/imagens, à luz da autora, entendemos que “toda palavra enuncia imagens” (p. 76).

O estudo sobre as zuelas e seus simbolismos só tem sentido quando interpretamos os seus significados dentro da dimensão estrutural da cultura, e como diz Thompson, dentro de suas condições estruturais de constituição e recepção. Para tratar das identidades étnicas afirmadas nas zuelas, portanto, é importante perceber como elas se estruturam dentro das vivências dos sujeitos do terreiro, ou ainda como elas são negociadas pelos sujeitos durante este processo cultural de “trocas simbólicas”, como diz Sodré (1998a). É essa capacidade de interação simbólica que oferece condições reais de compartilhar diferentes formas de etnicidades no terreiro.

As zuelas, portanto, só tem sentido quando procuramos compreendê-las dentro do universo de interação dos sujeitos com elas. É neste universo de vivências que os seus símbolos adquirem significação, as mais variadas possíveis. A análise narrativa das zuelas não devem ser produzidas se apoiando-se em critérios estritamente formalistas, pois as zuelas são narrativas que não se narram sozinhas, são textos que se narram na medida em que os sujeitos constroem outras narrativas com elas. Elas são, então, narrativas geradoras de narrativas.

A terceira fase de análise da HP – *A Interpretação/Reinterpretação* – é o processo de interpretação, que, simultaneamente, é também um processo de *reinterpretação*, pois “as formas simbólicas que são o objeto de interpretação são parte de um campo pré-interpretado, elas já são interpretadas pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico” (p. 376). Como evidencia Thompson, numa reinterpretação de um campo objetivo pré-determinado, “o processo de interpretação é necessariamente arriscado, cheio de conflito e aberto à discussão”.

Assim, a possibilidade de um conflito de interpretação é intrínseco ao próprio processo de interpretação (idem). Neste sentido, Thompson procura mostrar que

A justificação de uma interpretação pressupõe um princípio de não-imposição e que, dentro dos amplos contornos estabelecidos por este princípio, podemos desenvolver argumentações dentro de contextos específicos, a fim de defender, ou criticar, uma interpretação específica, mostrar que ela pode ser plausível ou implausível, justificável ou injustificável, à luz da evidência e das razões que podem ser trazidas dentro desse contexto de investigação. (THOMPSON, 1995, p. 412-413).

O processo de interpretação/reinterpretação é um trabalho que é fruto da negociação de vários sujeitos e não um fim em si mesmo. Nas palavras de Thompson,

A HP nos fornece como que um esquema intelectual que nos possibilita ver como as formas simbólicas podem ser analisadas sistemática e apropriadamente – isto é, de uma maneira que faça justiça ao seu caráter de construtos situados social e historicamente, que apresentem uma estrutura articulada através da qual algo é representado ou dito. (THOMPSON, 1995, p. 376-377).

Em outras palavras, o referencial metodológico da HP “nos possibilita avaliar os méritos de métodos específicos de análise – seja da análise sócio-histórica, formal ou discursiva – enquanto nos possibilita ao mesmo tempo determinar seus limites” (p. 377). Embora Thompson nos ofereça um quadro referencial de análise bastante detalhado, ele relata sobre autonomia dos pesquisadores, com o uso de diferentes métodos e técnicas, a depender de cada trabalho e contexto.

Este foi um processo que exigiu grande concentração e dedicação para “aprender a ouvir” e “treinar o olhar”, como me lembrara o Professor Edson Ferreira outro dia no Odeere. Os dados não apareceram apenas de formas explícitas, mas também na sutileza de metáforas, nos gestos pouco notados, na leveza de sinais, em diálogos interrompidos, obrigando-me a conhecer sempre mais profundamente o contexto histórico das zuelas de padê, as linguagens expressadas e as fronteiras geradas entre os sujeitos do terreiro para afirmar suas identidades étnicas.

O termo *identidade* envolve múltiplas dimensões, formas e níveis de operação, se tornando uma categoria muito complexa, pois, “trata-se de um processo que ocorre tanto no *âmago do indivíduo* quanto no *núcleo central de sua cultura coletiva*” (Nascimento, 2003, p. 31). Como diz Silva (2000, p. 2), “a identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade

e a diferença são criações sociais e culturais”. O autor afirma ainda que “a identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e linguística - está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (p.3). Mas, como argumenta Silva,

É no movimento literal, concreto, de grupos em movimento, por obrigação ou por opção, ocasionalmente ou constantemente, que a teoria cultural contemporânea vai buscar inspiração para teorizar sobre os processos que tendem a desestabilizar e a subverter a tendência da identidade à fixação. Diásporas, como a dos negros africanos escravizados, por exemplo, ao colocar em contato diferentes culturas e ao favorecer processos de miscigenação, colocam em movimento processos de hibridização, sincretismo e crioulização cultural que, forçosamente, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais. (SILVA, 2000, p. 5).

O autor chama atenção para a fixação enquanto “naturalização”, desenvolvendo críticas a teorias e estudos que veem na identidade uma fixidez “essencialista”, “naturalista”, “biológica” e imutável da representação simbólica da identidade e da cultura. Para Silva, “a diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas”, havendo ainda uma série de outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação: “incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”)” (p. 3). Palavras como *cultura*, *política*, *honra* e *diferença* fundamentam a dialética da identidade.

Discutindo *As vicissitudes da noção de identidade* no campo da etnicidade, Oliveira (2006), após fazer referência a Barth (sobre o ator racional), a Cohen (sobre a forma de interação entre grupos culturais) diz que a “elevar a questão identitária em sua feição étnica ao plano de elaboração teórica era algo que ocorreria apenas no final de 1960 e princípios da década seguinte, sendo que, no Brasil, tal ocorreria em meados da mesma década” (p. 22), com a publicação de sua obra *Identidade, etnia e estrutura social*, em 1976. Refletindo sobre um simpósio intitulado “L’identité” (“A identidade”, 1977), realizado por Lévi-Strauss e Benoist, o autor conclui que “a questão étnica, na medida em que envolve interrogações sobre identidades assumidas enquanto fenômenos de etnicidade, guarda íntima relação com o contexto sobre o qual os povos e os indivíduos que os constituem se movimentam” (p. 26).

Procurando diferenciar cultura de identidade como duas categorias analíticas que podem ser investigadas de modo “separado”, ele diz que não existe um “elo causal” entre cultura e identidade, “expressando que a mudança numa explicaria necessariamente mudança na outra”, contudo, “não se pode deixar de considerar que existe uma relação de implicação, se bem que não de causalidade” (p. 36). Assim, “uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação²⁸ em que está inserida tenham alcançado graus altíssimos de mudança cultural” (idem).

Baseando-se em estudos de Harald Eidheim, um dos colaboradores de Fredrik Barth, Oliveira (2006, p. 38) diz que “a identidade étnica agrupa, agrega, unifica, malgrado a diferença dos ecossistemas e, com eles, a presença de uma variação cultural interna à etnia”. Conforme o autor,

Esse ajuntamento, assim, revela uma dinâmica nas relações sociais que aponta para o fortalecimento dos elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos autodefensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto. (OLIVEIRA, 2006, p.38).

Nas formas de diferenciações, os sujeitos se valem de símbolos para se expressarem enquanto sujeitos que se afirmam a partir de determinados pertencimentos frente a outros que não se lhe compõem. É, portanto, a relação entre os símbolos e as fronteiras étnicas, discutidas por Barth (2000), que provocam Poutignat e Streiff-Fernart a afirmarem que a fixação dos símbolos identitários é uma condição imprescindível da construção de identidades étnicas.

Como realça Cohen (1978)²⁹ “o que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma ‘aura de filiação’” (Putignat e Streiff-Fenart, 2011, p. 162). Citando Weber, Putignat e Streiff-Fenart afirmam que “a crença na (e não no fato da) origem comum institui o traço característico da etnicidade” (p. 163). Reforçam ainda suas argumentações com D. Smith (1968, p. 65), elucidando que é a crença na origem comum “que justifica e corrobora as outras dimensões ou signos da identidade e assim o próprio sentido da unidade do grupo” (idem). Assim, Putignat e Streiff-Fenart concluem que a identidade étnica “nem o fato de falarem uma mesma língua, nem a contiguidade territorial, nem a semelhança

²⁸ Ressalvando as contribuições do autor, afirmamos que não concordamos com a ideia de aculturação, por ter um sentido essencialista de grupos culturalmente superiores versus grupos de culturas inferiores, sendo que os grupos aculturados são sempre os que assimilam as culturas dos grupos tidos como superiores. Assim, em vez de aculturação, preferimos nos apropriar dos sentidos de “trocas simbólicas” como um processo dinâmico de construção simbólica por meio da interação entre as diferentes culturas, do qual fala Muniz Sodré (1998 b), em *A verdade Seduzida: em busca de um conceito antropológico*.

²⁹ *Apud* Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 162).

dos costumes representam por si só próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum” (idem).

Os símbolos são recriados a partir das relações histórico-culturais estabelecidas entre os sujeitos do terreiro, gerando os mais variados sentidos e processos generativos. A construção destes sentidos aponta para múltiplos campos de estudos, sendo que os mitos e ritos podem ser estudadas dentro de diferentes dimensões políticas, a depender dos objetivos de cada pesquisa. Procuramos, assim, analisar não apenas a auto atribuição dos sujeitos em vista dos símbolos invocados e evocados nas zuelas de padê, mas principalmente os processos que os tornam símbolos étnicos, a partir das suas condições de produção, circulação e interação.

CAPÍTULO II

2. Contextualização histórico-cultural de um terreiro queto-angola

2.1. Ilê Axé Orussalê, suas descendências e dupla pertença

O Ilê Axé Orussalê foi fundado na década de 60, na cidade de Gongogi-BA, quando mãe Léa trabalhava na linha de quimbanda e umbanda, ocasião em que a casa levava o nome de *Terreiro de Senhor Ogum e do caboclo Sultão das Matas*. O terreiro funcionou inicialmente na Avenida Joel Vasconcelos, nº. 16, onde Mãe Léa já trabalhava desde 1966. Depois que Mãe Léa foi iniciada no candomblé por Pai Zé de Ogum (Lundungunzo)³⁰, nos ritos das nações queto e angola, o terreiro passou a ser designado por Ilê Axé Orussalê, afirmando-se como

³⁰ Digna de Pai Zé de Ogum, que comandava seu terreiro no município de Itajuípe, desde 1961.

descendente de nação queto-angola. Já na Rua João Apóstolo, nº. 81, este terreiro se configurou como uma referência das religiões afro-brasileiras no sul da Bahia, recebendo sujeitos de diferentes descendências, saberes e práticas em seu axé.

Em 2003, o terreiro mudou suas instalações para a Avenida Gongogi, nº. 40-B, onde continua realizando encontros e cruzando interações de sujeitos que nele encontram razões para “crescer”, se “desenvolver” e “cuidar das raízes”, como diz Mãe Léa. É neste contexto de encontros nos terreiros que as vidas de Mãe Léa, Tia Cira, Manoel, José Carlos, Kaiala e outros tantos sujeitos se cruzam. Convém, pois, que desde já apresentemos os colaboradores da pesquisa, contando um pouco de suas histórias de vida e de suas ancestralidades ou, como nós gostamos de falar, das descendências.

Quando iniciei as entrevistas com os colaboradores, procurei em meio a tantas informações dialogar sobre o padê, por ser o ritual definido previamente como recorte da pesquisa. Ao falar do padê, os entrevistados deram bastante ênfase aos elementos que estruturam as suas afirmações enquanto sujeitos de terreiros, entre idas e vindas, saídas e retornos de redes de relações e pertencimentos que se iniciaram mediados por variados processos, tais como: durante os nove meses de gestação de suas mães, do momento do nascimento, de brincadeiras da infância, de vivências familiares, de reencontros com o seu EU, de processos iniciáticos ou ainda desde sempre. Abaixo apresentamos alguns recortes das histórias contadas pelos sujeitos. Essas histórias nos trazem uma riqueza incomensurável de questões que podem ser abordadas em distintos campos de investigações científicas. Aqui nos atemos a alguns poucos pontos possíveis de serem analisados no presente trabalho, em vista de seus objetivos e caminhos trilhados.

Mãe Léa, ialorixá iniciada há meio século e mãe-de-santo desde 1966, é também fundadora das iaôs em Gongogi e declara-se gente de terreiro desde sempre. Assim ela inicia as histórias que nos contou:

Eu tinha 15 pra 16 anos, estava grávida de meu primeiro filho! Eu era evangélica, me casei com quinze anos e nove meses, com um rapaz não evangélico e depois começou os orixás do candomblé me perseguir depois disso aí, depois que eu me casei. Eu via visões, via pessoas saírem de dentro da parede. Eu deitava e via pessoas pularem por cima de mim, de uma parede pra outra. Perdi minha vó materna eu tinha 12 anos, ela era muito apegada a mim aí eu passei a ter alucinações como se eu estivesse vendo a minha vó. Eu sentia que era minha vó, mas o rosto dela não via, hoje eu sei que era apenas alucinações, essa parte de minha vó era apenas alucinações. Aí foram em uma casa muito conhecida por nome Onorato, em Ibirataia (Tesourinha na época), foram lá na casa dele, mandou um banho e fizeram uma consulta pra mim,

isso a família de meu marido. Enquanto eu estava ali dominada por eles tomava o banho mas quando eu estava lucida não tomava porque não acreditava ainda tinha algo da religião passada, evangélica, que ainda sentia muito forte em mim. (...) Aí tive meu primeiro filho, tive meu segundo filho, quando tive meu terceiro filho, uma menina que morreu em São Paulo, lá me levaram em uma casa pra me tratar e lá escravo começou a me pegar e quando ficava grávida era quando ele mais me maltratava, era Sete Facadas. Me levaram em uma casa e quando cheguei lá era uma seção espírita, a mulher trabalhou comigo e ficou ali um bom tempo em minha consulta, depois eu passei a ser médium de transporte, depois médium de cabeceira, depois ela disse que meu problema, minha raiz não era espírita e sim candomblé e o marido dela era do candomblé, aí me infiltraram na casa dele. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Ao retornar de São Paulo, uma nova fase de sua vida é inaugurada, que podemos perceber nas seguintes afirmações de Mãe Léa: “os orixás queriam que o trabalho começasse da raiz”, depois de fazer santo “eu não queria ser mãe-de-santo” e finalmente “morri”.

(...) Eu tinha 19 anos. Aí eu vim embora e o marido ficou, quando tive a menina ela morreu de tétano umbilical chamado de mau de 7 dias, aí eu virei crente. Virei crente. Certo dia fomos para Ipiaú e quando estava voltando tinha dado uma chuva e enchido o rio do Peixe e ficamos sem poder passar a não ser que fosse nadando e eu era boa de nado. Papai ia com a gente, atravessou com as sacolas, e como o rio do Peixe fazia barra com o rio de Contas, não estava corredeira, estava represada, aquela água morta, aí então eu vi um homem do outro lado do rio, sentado em um barranco bem alto, com chapéu e eu pensei comigo: quem é esse homem? Quando cheguei perto de sair eu mergulhei e quando saí não vi mais o homem, então segui, mais adiante vi o homem em pé no pé de tangerina, vestido num paletó azul claro, quando cheguei perto do pé de tangerina ele não estava mais, olhei pra trás e lá estava ele e fui lutando, vendo esse homem até quando cheguei em casa em Tapirama. Comecei a ver ele no quintal de minha casa, o quintal todo murado, teve um dia que esqueci a janela da cozinha aberta, meu marido em São Paulo, e quando cheguei pra fechar, sempre fui corajosa pra essas coisas, levei a mão pra fechar e a mão dele tocou em mim e levei nove dias doída. Meus cunhados decidiram buscar Onorato mas o rio estava cheio e Onorato não poderia passar, mas tinha um chefe de reza que chamava Joaquim Maia, um homem muito sabido, era quem tomava conta de mim. Meu cunhado foi com uma bíblia pra rezar o salmo 91 pra mim, eu vooi na bíblia resguei todinha e comi. (...) Já tinham dado um jeito para Onorato chegar, mas Onorato chegou e disse que não tocava a mão em mim, disse que o meu negócio não era pra ele. Aí foi quando começou e nesse período comecei a me cuidar, procurar uma pessoa e outra, mas nada dava certo e lá nessa casa de São Paulo eu fui borizada. (...) Foi em contato com a sessão espírita na casa que também era candomblé e lá eu fui borizada. Era José Alves dos Santos, o pai de santo se chamava assim. Aí pronto, começou minha trajetória, depois fiz santo e quando fiz santo já com meus vinte e poucos anos eu falei já fiz tudo agora ser mãe de santo quero não! Agora jogo tudo da ponte em baixo, era aqui em Gongogi. Aí eu disse agora joga tudo da ponte em baixo lá dentro do rio e vou para igreja. Ele queria que eu fizesse, eu não fiz? Agora ser mãe de santo quero não, só quando ele me matar e ele me matou. Comecei a sofrer desmaiar, ficava morta. Ia pra um hospital que mandava pra outro, pra um médico que mandava pra outro, andei Ipiaú, Gandu, Jequié, Vitória da Conquista, Itabuna, Ilhéus, isso já passado vários meses e eu sabendo o que era. Em Ilhéus o Dr. Antônio do Espírito Santo fez todos os exames e disse que teriam que me levar para um médico em Itapetinga e me deu o cartão do médico. Meu marido retornou comigo aqui

para Gongogi, viemos para arrumar dinheiro para ir, chegamos as oito horas da manhã quando deu oito horas da noite eu morri. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Depois de uma longa jornada, já dada como morta na Clínica São Roque, em Ipiaú, um médico conseguiu reanimá-la utilizando procedimentos místicos do espiritismo. Quando retornou para casa, ela conta que ocorreu o seguinte:

Nisso, o beruló, os dois beruló, o marido e o pai, aí disse: *vamos mandar buscar ele [o pai-de-santo] meu beruló*. Pouco tempo ele chegou. Chegaram e fomos para o quartinho dos santos, tinha Cosme e Damião, Santa Barbara, Senhor do Bom Fim, Santo Antônio e São Jorge em uma mesa pequenininha, um copo de água e um jarro de flores natural. Pra eu ir para o quarto tive quer ser levada, não podia andar. Quando ele chamou quem se apresentou foi meu pai Sultão das Matas, que disse: *isso aí foi arte minha não, foi de quem pode mais que eu, o senhor Ogum. Ela não quer cumprir a missão que está na responsabilidade dela. Nós temos uma missão pra cumprir através dela e ela outra pra cumprir através de nós. Como ela disse que não vai fazer, então ele jogou o escravo dele em cima pra ela ser sepultada. Quando a terra tivesse em cima dela a gente saia, ela já estava lá, aí morria de baixo da terra*. Ele foi bem taxativo assim. (...) Sem muita conversa, foi direto. *Ela é quem sabe, ou ela vai cumprir a missão que está sobre a responsabilidade dela ou vai ficar sem espírito*. Quem quer saber? Que pra viver depende disso! Aí eu disse: vou fazer um teste. Eu já sabia, quem não sabia era meu marido, eu sabia porque eu via. Tem quarenta e nove anos no dia 13 de Junho. Eu tava muito nova, muito novinha mesmo, tanto que o pessoal ia lá em casa e dizia que nem santo eu tinha de tão nova que eu era. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Tia Cira, ebame iniciada em 1996 é uma das primeiras iaôs do terreiro, acompanha os trabalhos do terreiro há mais de 40 anos e declara-se gente de terreiro desde sempre. Assim inicia a nos contar algumas histórias de suas vivências:

Me chamo Ilci Pereira da Silva, descendente de Aurelino Leal, filha de Davi Pereira da Silva e Almerinda José Ferreira. Meu pai mineiro, minha mãe baiana. Então é uma descendência misturada. Fui criada por aqui mesmo na fazenda Lembrança, aqui em Gongogi, quando fui para Ipiaú já estava adulta, casada e mãe de um filho. Morei em Ipiaú, voltei pra qui de novo, para a casa de meus avôs, separei do marido e voltei pra casa de meus pais. A minha vida é um pouco complicada. Minha história com Orixás começou eu tinha nove anos, eu saía para brincar com meus coleguinhas e quando chegava lá ficavam brincando dentro dos matos, dentro dos roçados, ia pegar lenha, aí começavam a cantar. Nisso, aqueles negócios me pegava e eu caía lá dura e eles não sabiam o que era e corriam para chamar minha mãe, que quando chegava lá me trazia pra casa. Quando eu fiz 13 anos a minha mãe me reclamou e eu cheguei de baixo de um pé de... aquela flor que chama juá babão, bem grande, florido e eu sentei de baixo chorando. Aqui é o terreiro da casa de minha mãe e aqui é o pé de juá, eu sentei aqui, a minha mãe passava aqui toda hora chorando pra lá e pra cá me procurando e eu vendo ela assim, ó, e ela não me via. Aí quando ela chamou meu pai: *oh, meu Deus, pra onde foi minha filha?* ... Eu falei: oche, mãe, estou aqui. Nesse dia ela entendeu que eu tinha alguma coisa, me pegou e me levou para a casa de uma mulher que tinha em Ubaitaba por nome Santa Piau, foi a minha primeira mãe de santo, eu tinha 13 anos, ela fez o meu ebó, fez meu trabalho e me deixou dentro de um quarto 7 dias, minha mãe tomando conta de mim. A comida que

eu comia era beré, traíra sem sal, sem tempero nenhum, feito escaldado, e eu chorava igual criança porque eu não comia ... (...) Quando conheci a véa Léa aqui, aí dei essa daí, não era batizada, ela batizou Kátia, aí ela ficava me dizendo assim: *Comadre por que a senhora não tira um ebó?* Eu respondia: Eu! Minha mãe de santo fez tanto tempo... Fiz um trabalho, comadre, eu era pequena, tinha 13 anos. *Mas a senhora não sabe mais nada sobre ela.* Mora ali em Ubaitaba, eu dizia. Aí ela dizia: *já tem muito tempo e a senhora samba tão bonito.* Aí comecei a fazer saia e sambava na casa dela, caboclo me pegava, mas até aí Orixá não. Um dia ela vestiu um Oxóssi, eu foi Iansã, a outra, filha de dona Ana ali, uma Oxum, a outra eu não lembro... Que ia dar rum pro pai Ogum dela, nesse sair que saiu eu só vi até a porta, foi a primeira vez que Iansã me pegou, acompanhando o Ogum dela, meu pai Ogum. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Numa etapa posterior de sua vida, Tia Cira retoma a sua ligação com o Ilê Axé Orussalê. Ela nos informa que quando foi morar em Vitória-ES, e lá se estabelecendo por quase uma década, encontrou a necessidade de “fazer o santo”, iniciar-se no terreiro como iaô.

Uns negócios me pegava lá em Vitória, aí Manoel pediu socorro a ela e ela [Mãe Léa] foi pra lá fez o trabalho uns negócios lá e veio embora. Teve um negócio que me pegou que falou lá, que conversou e Manoel ligou pra ela, e ela foi, e quando chegou lá ele disse que ele obedecia quem desse mais (...). Esse não era nada meu. Dizem que foi mandado pra vim pra vim pra me destruir. Aí, ela pegou ele fez o que tinha de fazer, prendeu e puxou o da minha nação, foi quando eu fiz o santo. Tem 19 anos, vai fazer 20 no mês de Abril. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Nadson Perigo, ogã de sala iniciado em 1996, confirmado como ogã há 13 anos e filho biológico de Mãe Léa, declara-se gente de terreiro desde sempre. Defendendo que seu nome é de um pai de santo ancestral de seu avô de santo, ele diz ter orgulho de trazer esse nome. E desta maneira ele inicia as histórias de suas vivências com o candomblé.

Meu nome no candomblé é Kissicaramgombi Luango, eu vim de nossa família, de Salvador, do ilê e meu primeiro pai de santo se foi e continuo com outro pai de santo agora lá em Salvador, de outro bairro. Na verdade, eu odiava, eu não gostava do candomblé, há vinte e um anos atrás teve uma confusão comigo quando teve uma festa aqui e eu entrei nessa confusão porque eu brigava de mais (...). Nisso minha mãe ficou sabendo, minha mãe de sangue, que é minha tia de santo, que é mãe Léa, que é sua mãe de santo. Foi que ela me orientou e como ela não poderia fazer nada por ser minha mãe de sangue, fui para Salvador e foi aí que eu entrei no candomblé. Foi uma coisa rápida, já cheguei, fiz o que tinha que fazer e já raspei, catulei e tenho o maior orgulho de minha nação, do ilê. Já tive raiva porque já passei por vários perrengues, sempre tem aqueles altos e baixos, já tive várias oportunidades pra sair, mas eu acho que só a morte, viu, pra me tirar da minha religião, que eu amo do fundo do coração. Vai fazer vinte anos agora dia nove de agosto [de iniciado], e doze a treze de confirmado. (...) O nome Perigo veio por conta do futebol mesmo, mas eu já tinha uma certeza que eu era do candomblé, mas eu tinha raiva não por isso, mas eu tinha uma certeza que um dia podia até entrar e foi aí que veio o medo também. (...) Quando eu fui raspado, o meu pai, que Deus o tenha, minha função que ele me deu no candomblé seria ogã de sala, que não é pra mim tocar, mas todo mundo fala que todo ogã a obrigação também é tocar, pode tocar, mas ogã de sala é receber as pessoas e as deixar confortável no que a pessoa precisar,

acomodar as pessoas e tomar conta do barracão em época de festa. (NADSON PERIGO, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

José Carlos, ogã de toque que começou a tocar atabaque desde os 10 anos de idade, é filho biológico de Mãe Lourdes, mãe-de-santo de origem angola, que atuou principalmente na cidade de Aurelino Leal, município da região sul da Bahia, limítrofe com Gongogi. José Carlos tocou na feitura de Mãe Léa ainda adolescente e declara-se gente de terreiro desde sempre.

Me chamo Jose Carlos dos Santos, eu nasci em Banco da Vitória, Ilhéus. Eu sou de 1952, meus pais, paterno chamava-se Cosme José dos Santos com Maria de Lurdes Almeida. Venho de uma família humilde, meu pai trabalhador rural por algum tempo, depois ele passou para o comercio, e daí ele botou um pequeno comérciuzinho de açougue. A minha mãe, dona do lar e ela sempre teve a religião espírita do candomblé, mas ela estava em início de carreira, o que só fazia caridade durante sete anos. (...) Ela começou com mesa branca, era espírita, isso aí eu não me recordo, não foi em meu tempo, ela disse que ficou muito tempo trabalhando no espiritismo, daí desse espiritismo que ela achou de dar oferenda a Cosme e Damião, não tocava batia palmas. E ela foi então nessa daí dando oferenda a Cosme e Damião na palma, na palma foi quando saíram de lá e vieram pra Lage e ela continuou, depois foi quando eu já estava adolescente de 10 anos, quando já estava sabendo mais ou menos, e foi em Banco Central foi onde ela assentou o barracão, registrou, é registrado pela federação baiana, isso em 1965, por aí. Ela foi muito procurada e resolveu problemas de muitas pessoas que procuravam ela. Eu aí com 10 anos já tocava e já fui sendo responsável pelo tambor da frente que a gente chama de rum, aí vai eu tocando, tocando, jovem, e começaram a dizer que eu tocava bem. (...) Então como eu determinei aí, com idade de 10, 11 anos incompletos eu já comecei a dominar esse atabaque, esse principal atabaque que chamamos de rum. Minha mãe trabalhou 28 anos, por aí, dentro da seita, aí ela veio a falecer, quando eu senti a falta dela eu fiquei ausente, totalmente ausente, não frequentei mais, eu fiquei fora do candomblé de 16 pra 17 anos. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

José Carlos, além de tocar no rum de Ogum Xoroquê nas festas, tem laços de parentescos com o terreiro, que justifica através do fato de ter tocado na saída de santo de Mãe Léa durante a sua feitura, em princípios da década de 70. Sobre como esses laços de parentesco foram determinantes para o seu retorno às atividades no candomblé, ele conta:

Passado um bom tempo vai mãe Selma dar uma festa e me convidou e vem eu e toquei em mãe Selma. Na mesma noite a véa Léa estava tocando aqui onde ela morava, eu saí de lá de dona Selma e vim aqui pra véa Léa, cheguei, Deus te chame lá, beroló, falo na vida não falo na morte, o pai de santo da mãe Léa, sobrinho da minha mãe (...) sobrinho carnal, quando me viu foi aquela coisa... Eu fui um dos ogãs que tive o privilégio de tocar pra saída do santo da mãe Léa, eu e a minha irmã, porque minha irmã tocava um queto como ninguém. Então fui eu que toquei para a saída do santo da mãe Léa. Mas depois a gente ficou ausente, ela pra lá e eu pra cá. Quando eu vim aqui pra dona Selma, nesse convite foi aí que ela também estava tocando e ela nem me reconheceu, mas Zé de Ogum quando me viu foi lá e me pegou e ela estava virada. Quando Zé de Ogum me viu: *pelo amor de Deus sobe aí nesse*

couro, e toca aí para nosso pai, que foi você que tocou na saída dele. Aí eu subi e... Rapaz... Olha... É por isso que às vezes eu não quero acreditar, mas tem coisa que não tem como não acreditar porque quando comecei a tocar parece que o orixá... É... Não sei... Olha eu não sei nem como dizer, eu não sei assim lhe dizer, que parece que o orixá estava sabendo que eu estava ali tocando por que... Temos que reconhecer, ela tem um pé de dança mesmo, que isso aí nós conhecemos. Aí eu toquei e fiquei nessa, toquei, depois entreguei o atabaque e desci pra Selma porque o convite foi de lá. Tudo bem passou, terminou a festa. Quando é lá um tempo aí recebi um convite dela [Mãe Léa] para ir a uma festa e ela queria minha presença e aquela coisa toda. Eu vim, toquei e tocando voltou aquela coisa de antes, aquele laço de antes... Eu toco aonde eu achar que realmente me merece e que aquela casa seja uma casa que tenha responsabilidade e que seja uma casa de respeito. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Manoel, ogã de toque que começou a tocar atabaque com 10 anos de idade, foi iniciado como ogã em 2001, em nome de um pedido de Iemanjá Ogunté. Ele começa a nos contar as suas histórias afirmando que chegou a Gongogi por vocação de seu pai biológico, que veio com a família da região camponesa do município de Jequié, no sudoeste da Bahia.

Meu nome é Manoel Pires dos Santos, fui nascido em Jequié, de Jequié meus pais mudaram para Jitaúna, moramos muito tempo em Jitaúna, ficamos muito tempo nessa região, depois, meu pai gostava muito de roça aí moramos na roça em Campina do finado Urbano Cem Conto naquela época. Só que meu pai era assim de déu-em-déu, quando não dava certo em um canto... Aí a gente foi para outra fazenda que chama Ribeirão Preto e moramos muito tempo lá, naquela época voltamos para Campina e da Campina vinhamos aqui para Gongogi, e nessa história de Gongogi estou aqui até hoje com minha família. Ele (o pai) ficava assim: *eu vou para o sul, vou para o sul*. Eu dei umas andadas, fui para São Paulo, morei 6 anos no Espírito Santo, mas hoje a minha terra querida que eu considero é Gongogi. Minha data de nascimento é 21 de Março de 1962, vê aí se não é 54 anos. Quando eu vim aqui pra Gongogi eu tinha na base de uns 5 anos por aí, vim pequeno, pequenininho, hoje eu estou com 54 anos de idade. (MANOEL, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Orgulhosamente Manoel também fala das suas primeiras vivências e aprendizados com os toques e zuelas nos terreiros.

A história de tocar coro é a seguinte: eu, na época, eu era muito invocado, a minha mãe era uma pessoa farrista na lei do santo, minha mãe naquela época rezava para Santo Antônio todo dia 12 para o dia 13. Após a reza que ela rezava para Santo Antônio, aí começava o povo, meu tio, os parentes dela faziam um samba e eu era invocado para aprender e praticamente eu hoje o que aprendi no toque eu aprendi sem ninguém me ensinar, não era por nada, era porque eu era invocado, e outra coisa, quando eu chegava que via alguém que sabia executar era mais que eu encostava. Aí fui começando a tocar mais praticamente eu não tive professor de toque, eu aprendi por meus próprios esforços, por meu bem querer. Tem vários ogã aí que tem professor, né? (...) Eu nessa época não tive esse tipo de coisa, eu aprendi por minha lei vontade, é o gostar que eu queria e hoje praticamente é assim já diferente no toque. Era samba de caboclo mesmo e nessa época minha mãe virava, minha mãe pegava um santo por nome Peixe Marinho e pegava um Ogum, Ogum Iara, então pegava minha mãe. E naquele tempo cantava uma zuela assim... Meu pai comprava aquele litro de perfume alfazema, que era o perfume que ele

gostava. Então quando ele pegava minha mãe e o pessoal que estava ali, ele chegava e botava aquele perfume na mão e chegava no rosto da pessoa e passava, então minha mãe nessa época todo ano ela rezava para Santo Antônio. A zuela que sempre ele cantava, que Peixe Marinho cantava era assim: Peixe Marinho olha a costa/Que as ondas do mar evem. Era a primeira zuela que ele cantava. E aí meu tio, que era irmão do meu pai com o tamborzinho pequeno e tocava aquele negócio, só sei que o samba amanhecia o dia. (...) Era a reza, eu não gosto nem de falar, que me arrepiava, ó. (MANOEL, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

A afirmação com Ilê Axé Orussalê ocorreu para atender os apelos de Iemanjá Ogunté, orixá de frente de Indiará (Kayá Undemb)³¹.

(...) Tenho essa mãe criadora, que é essa véa Léa, mãe criadora e que praticamente é mãe. Então chegou uma época que Indiará fez aquele santo e tinha que arrumar um Ogã para botar pra ser o Ogã de Iemanjá Ogunté. (...) Eu entrei nas obrigações, fui pro roncó, passei 21 dias no roncó, cuidei do santo, raspei o santo, hoje sou raspado, todo mundo sabe, sou raspado, borizado, carrego minha digina nas minhas costas, todo mundo sabe que sou filho de Xangô, de Oxum e Oxóssi. Hoje eu não abandono a macumba, de jeito nenhum. Sou assim, popular, não desfaço da religião de ninguém e nem aceito que ninguém desfaça da minha religião. Cada qual sabe onde é que sobe, sabe onde é que bota o braço, onde alcança. Então eu estou na macumba e não desprezo minha macumba por nada, de jeito nem maneira nenhuma. Se ali tem uma festa, vou na igreja católica, vou na igreja de crente, vou em qualquer lugar, eu vou, não importa, mas a minha macumba eu não deixo. (MANOEL, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Kaiala, iaô iniciada em 2012, é filha de santo de Pai Fernando (Lembafurama)³², filha biológica de Indiará e neta biológica de Mãe Léa. Em 2016, ela recebeu cargo de *iamoró* no Ilê Axé Orussalê, confirmando-se como uma importante liderança jovem no candomblé.

Nasci em seis do cinco de 1999, em Ipiaú. Tem gente que fala assim: ah, eu já nasci dentro do candomblé. É o meu caso. Que mainha sambava comigo na barriga. Sapateava lá dentro. Nasci ali vendo as coisas do candomblé, dentro de casa. No decá de minha mãe eu tinha dois anos. Era miudinha. Lembro que minha vó pegou um adjá, me colocou um pano da costa, amarrou um pano em minha cabeça e me colocou uma conta de Oxum, uma conta de sete dias, de um fio só, um ian. Colocou no meu pescoço, pegou na minha mãe e saiu comigo e eu saí sacudindo o adjá. A gente em a foto até hoje. Eu fico toda besta quando vejo a foto. Sempre vesti saia, como você sabe. (...) Passado o tempo eu fui me aprofundando. (...) Minha feitura foi em onze de fevereiro de dois mil e doze. A nação do meu orixá é queto. Cada orixá tem uma nação. Odé é rei de queto, não deve ser iniciado em Angola. (...) Cada orixá recebe um fundamento diferente. Entre nação, entre zuelas na hora de cortes, entre zuelas na hora de bori e outras coisas. Se fosse para eu ser iniciada em outra nação, eu seria iniciada com Exu Bara Lonan, que pode iniciada em qualquer nação. Ou com Oxumarê. No Angola Oxumarê é cultuado como Angorô e no queto como Oxumarê mesmo. Algumas casas o cultuam como Bessem. (...) Essas nações viram da África, quando os escravos vieram. (KAYALA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

³¹ Tamara Indiará Ferreira Tamandaré é filha biológica de Mãe Léa. Filha de Iemanjá Ogunté, recebeu decá em 2001 no Ilê Axé Orussalê, ocasião em que Manoel foi iniciado como ogã de Iemanjá Ogunté.

³² Digina de Pai Fernando. Ele é sobrinho de santo de Mãe Léa, filho de Pai Tõi e neto de santo de Zé de Ogum. Comanda o Ilê Axé Lembafurama, em Salvador-BA.

Todos os colaboradores trazem consigo o fato de herdarem os legados ancestrais africanos e indígenas a partir de suas famílias. Eles já trazem em suas descendências as essências que os afirmam enquanto sujeitos de terreiros. Nas feitura são reafirmados traços culturais destes pertencimentos ancestrais, que possibilitam aos sujeitos diferenciarem-se por meio de diversos aspectos. Sousa Júnior (2011, p. 46) nos diz que “a ancestralidade é a origem de um povo”, ela “assemelha-se ao conceito grego de arké”. Conforme o autor, a ancestralidade nos remete aos sentidos profundos da vida.

Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino. (SOUSA JUNIOR, 2011, p.46).

Em várias passagens de suas narrativas, Mãe Léa fala da manifestação dos orixás cobrando que os seus trabalhos tinham que ser iniciados das raízes. Embora ela já tivesse uma vivência com diversas denominações das religiões afro-brasileiras, os orixás cobravam que ela devesse iniciar das raízes e não do tronco: “Minha raiz não era espírita e sim candomblé e o marido dela era do candomblé, aí me infiltraram na casa dele”. Em outra passagem ela diz: “Já tinham dado um jeito para Onorato chegar, mas Onorato chegou e disse que não tocava a mão em mim, disse que o meu negócio não era pra ele”. Passou por centros espíritas, foi borizada numa casa de candomblé de base espírita e umbandista. Trabalhou ainda com Pedro Borges na quimbanda, mas os orixás queriam que o trabalho se iniciasse pelo começo.

Sobre a ocasião da casa de Pedro Borges, Mãe Léa afirma: “Quando ele chamou quem se apresentou foi meu pai Sultão das Matas, que disse: *isso aí foi arte minha não, foi de quem pode mais que eu, o Senhor Ogum*”. Tendo o caboclo Sultão das Matas como mensageiro – o que de pronto já evidencia também um pertencimento indígena – o principal causador dos sofrimentos de Mãe Léa era *Sete Facadas*. O caboclo *Sultão das Matas* vinha dar os recados de quem pode mais, de Senhor Ogum, mas quem provocava o conflito entre as ancestralidades e as identidades de Mãe Léa era “o escravo”.

Conforme acompanhamos na história de Tia Cira, quando ela morava em Vitória-ES, conta que sofreu perseguições de vagantes que mandaram para lhe destruir. Mas, anteriormente a essa passagem, ela diz: “Minha história com Orixás começou eu tinha nove anos, eu saía para brincar com meus coleguinhas e quando chegava lá ficavam brincando dentro dos matos, dentro dos roçados, ia pegar lenha, aí começavam a cantar”. E quando sua mãe não conseguiu lhe

encontrar, já em estado de desespero, ela disse: “oche, mãe, estou aqui”. Nesse dia, diz Tia Cira, “ela entendeu que eu tinha alguma coisa”. Já depois de adulta e tendo passado pela casa de Santa Piau em Ubaitaba, ela passa a frequentar o terreiro de Mãe Léa: “Aí comecei a fazer saia e sambava na casa dela, caboclo me pegava, mas até aí orixá não”.

Nadson Perigo iniciando sua fala, diz: “Na verdade, eu odiava, eu não gostava do candomblé”. Foi a partir de uma confusão, por que “brigava demais”, que ele pôde se afirmar como sujeito de terreiro. “Foi que ela me orientou e como ela não poderia fazer nada por ser minha mãe de sangue, fui para Salvador e foi aí que eu entrei no candomblé”, completa. Numa outra passagem, ele diz “Eu vi quando ele [Zé de Ogum] entrou, eu vi um leão entrando com ele e eu corri dizendo: entrou um leão aí. *Onde menino? Sumiu!*” Esse fato, que envolve mito e realidade, como diria Eliade (uma vez que a realidade histórica também se realiza por meio dos mitos) é a certeza que faz Nadson Perigo acreditar que já era do candomblé.

Depois quando eu era maior, que ele foi me contar essa história, mas o nome Perigo veio por conta do futebol mesmo, mas eu já tinha uma certeza que eu era do candomblé, mas eu tinha raiva não por isso, mas eu tinha uma certeza que um dia podia até entrar e foi aí que veio o medo também. (NADSON PERIGO, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Já depois de raspado, apesar da convivência que sempre com o candomblé por ser filho biológico de Mãe Léa, ele reafirma: “Foi uma coisa rápida, já cheguei fiz o que tinha que fazer e já raspei, catulei e tenho o maior orgulho de minha nação, do ilê”.

José Carlos inicia as suas narrativas sobre a sua história no candomblé mencionando a sua mãe:

Ela começou com mesa branca, era espirita, isso aí eu não me recordo, não foi em meu tempo, ela disse que ficou muito tempo trabalhando no espiritismo, daí desse espiritismo que ela achou de dar oferenda a Cosme e Damião, não tocava batia palmas. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Depois de ter reverenciado à memória de sua mãe, ele fala sobre o privilégio de tocar na saída de santo de Mãe Léa: “Eu fui um dos ogãs que tive o privilégio de tocar pra saída do santo da mãe Léa, eu e a minha irmã, porque minha irmã tocava um queto como ninguém. Então fui eu que toquei para a saída do santo da mãe Léa”. Isto, segundo ele, é a ligação de parentesco, de família entre ele e o terreiro estudado.

Manoel também conta a sua história no candomblé a partir de sua mãe biológica: “A história de tocar coro é a seguinte: eu, na época, eu era muito invocado, a minha mãe era uma pessoa

farrista na lei do santo, minha mãe naquela época rezava para Santo Antônio todo dia 12 para o dia 13”.

Denominando-se como “baiano indígena”, e tendo conhecimento de que o candomblé “veio da parte negra”, ele diz: “fui pro roncó, passei 21 dias no roncó, cuidei do santo, raspei o santo, hoje sou raspado, todo mundo sabe, sou raspado, borizado, carrego minha digina nas minhas costas, todo mundo sabe que sou filho de Xangô, de Oxum e Oxóssi”. E pessequinho ele diz: “Então eu estou na macumba e não desprezo minha macumba por nada, de jeito nem maneira nenhuma. Se ali tem uma festa, eu vou, vou na igreja católica, vou na igreja de crente, vou em qualquer lugar, eu vou, não importa, mas minha a macumba eu não deixo”.

Os sujeitos estão inseridos em um dado contexto cultural local que não se restringe apenas ao ilê em que foram iniciados, mas também trazem elementos de outros espaços, de outros aprendizados, que comumente estão ligados aos demais terreiros do município, da região e de outros lugares mais longínquos. Na verdade, quando os sujeitos contam as suas histórias, fazem referências a aprendizados trazidos de outros espaços, que de alguma maneira se entrelaçam aos pertencimentos vivenciados no ilê onde foram iniciados. A palavra Terreiro, portanto, une todas as demais denominações: casa, ilê, pegi, barracão, etc. provenientes de diferentes grupos e detentoras de distintos significados. As zuelas enunciam estes diferentes pertencimentos e saberes.

O forte sincretismo presente nos rituais vivenciados pelos sujeitos em diferentes fases de suas vidas nos leva a pensar nos grupos étnicos presentes no povoamento do município de Gongogi, bem como da nessa região. A partir desses dados, fizemos uma tabela com informações sobre as casas de candomblé de Gongogi, durante o século XX e XXI, desde quando o município ainda era o arraial denominado Pedrinhas. A tabela traz as seguintes informações: nome do terreiro; mãe ou pai-de-santo; década de início e/ou de funcionamento da casa; orixá, inquice, vodu, caboclo, ou outra entidade protetora da casa; local onde funcionou ou funciona; denominação; e nação.

Esses dados, apesar de serem aqui apenas informativos, são importantes para esta pesquisa, por que se relacionam com a contextualização do ilê estudado, de modo que se apresentou como alternativa para uma análise do aspecto espaço-temporal e do aspecto dos modos de interação. O tempo disponível para a coleta de dados me permitiu trazer informações sobre os terreiros a partir dos anos 50 do século passado até os anos atuais. A tabela nos revela uma

forte influência dos grupos étnicos negros no município, constituindo-se, desta maneira, um elemento relevante nos primórdios da história de Gongogi³³ e da região sul da Bahia, sendo de salutar importância que futuramente outras pesquisas sejam esboçadas para tratar dos legados ancestrais africanos presentes na composição histórico-cultural desta região.

Tabela 1. Terreiros de Candomblé de Gongogi-BA, a partir da década de 50 do século XX.

Ordem	Ialorixá/ Babalorixá/ Digina	Entidade protetora	Denominação e Nação	Época de funcionamento	Locais onde funcionou/ Funciona
01	Seu Abílio	-	-	Décadas de 50 e 60	Av. Joel Vasconcelos
02	Dona Laura	Ogum Marinho	-	Décadas de 50 e 60	Rua Rio Branco
03	Pedro Borges de Araújo	Xangô	-	Décadas de 50 e 60	Rua Rui Barbosa
04	Maria de Nestor (Salubeji)	Nanã	Angola (Da família Orum Funjá)	Década de 90	Rua D. Pedro II
05	Domingas Silva (Mussualê)	Xangô	Angola (Da família Orum Funjá)	Décadas de 50 e 90	Rua São Carlos
06	Antônio Kálid	Ogum de Lê	-	Década de 90	Trav. São Jorge
07	Seu Cecílio	Omolu	-	Década de 80	Rua Pio XII
08	Isabel de Carmarindo	Ogum	Angola (Da família Orum Funjá)	Décadas de 80 e 90	Rua Pio XII
10	Antônio de Chica	Ogum de Cariri	-	Década de 80	Rua D. Pedro II
11	Dona Vicença (Lembacinã)	Oxalá	Queto (Da família Orum Funjá)	Década de 90	Rua Lauro de Freitas
12	Ronaldo Kálid	André Caitumba	-	Década de 80 e 90	Rua D. Pedro II
13	Dona Joana		-	Década de 60	
14	Isabel (Karijexá)	Oxum	-	Década de 80/Até 2007	Avenida Joel Vasconcelos
15	Messias de Isabel	Ogum de Ronda	-	Décadas de 70 e 80	Rua Presidente Vargas
16	Maria de Silvestre	-	-	Década de 80	Rua Manuel Euzébio
17	Osório	-		Década de 80	Rua da Pista
18	Zeze	Iansã	Queto	Década de 70	Rua São Carlos
19	Neide	-	-	Década de 80	Rua São Carlos
20	Luzia Curaderia	-	-	Década de 70	Av. Pedrinhas
21	Grimaldo	Logum Edé	-	Década de 90	Bairro Novo
22	Elias	Oxossi	-	Década de 90	Bairro Novo
23	Agapito	Ogum Najé	-	Décadas de 70 e 90	Fazenda Rio do Braço
24	Edite	Ogum	-	Década de 90	Manuel Euzébio
25	Vavá	Ogum	Angola	Década de 70	Rua 12 de abril
26	Edésia	-	-	Década de 80	Av. Senhora Sant'Ana
27	Zélia	-	-	Década de 90	Rua Presidente Vargas

³³ O município de Gongogi teve sua emancipação política em 12 de abril de 1962, mas ainda não temos estudos que enfocam o início de sua colonização.

28	Fia de João Nica	Oxum	-	Década de 90	Rua Presidente Vargas
29	Maura de Messias	-	-	Década 80	Rua Rio Branco
30	Onório	-	-	Década de 60	Entrocamento Gongogi/Itapitanga
31	Alaíde	Ogum	Angola (Da família Orum Funjá)	Décadas de 80 e 90	Rua Rio Branco
32	Domingas	Ogum	-	Década de 90/Até 2014	D. Pedro II
33	Pai Zé de Ogum (Lundungunzo)	Oxalá	Queto-Angola (Fundador da família Orum Funjá em Gongogi)	Década de 60/Até 2013	Rua Manoel Teles
34	Junior (Locidellê)	Logum Edé	Angola	Década de 10/Atualmente	Rua Pio XII
25	Madrinha Celma	Ogum de Lê	-	Década 80/Atualmente	Rua da Prefeitura
36	Pai Sérgio	Kabila	Angola	Década de 10/Atualmente	Rua São Carlos
37	Madrinha Nelma	Angorô	Angola	Década de 80/Atualmente	Rua Rio Branco
38	Antônio Domingos	Oxóssi	Queto	Década de 90/Atualmente	Rua D. Pedro II
39	Madrinha Telma	Oxum	Queto	Década de 90/Atualmente	Rua Pio XII
40	Dona Lenita	-	Angola	Década de 80/Atualmente	Rua Alaíde Chagas
41	Iraildes	Obaluayê	Angola	Década de 80/Atualmente	Rua Rio Branco
42	Mãe Léa (Orussalê)	Ogum Xorokê	Ilê Axé Orussalê Queto-Angola (Fundadora das iaôs em Gongogi – Primeira iniciada em Candomblé). (Da família Orum Funjá)	Década de 60/Atualmente	Avenida Gongogi

Como fica evidente na tabela, até a década de 60, Gongogi tinha vários Terreiros, mas não necessariamente de pessoas iniciadas. Percebemos a feitura como um marco que transforma uma realidade histórica dos terreiros de Gongogi. A percussora deste processo foi Mãe Léa, a fundadora das iaôs em Gongogi. Segundo ela, foi Pai Zé de Ogum (em negrito na tabela) que levou o candomblé queeto e angola para Gongogi. “Antes aqui só tinha umbanda. Candomblé só tinha lá pra Salvador”, diz. José Guedes da Costa (Lundungunzo), o Pai Zé de Ogum como era conhecido popularmente, foi o mais velho babalorixá de candomblé que atuou em Gongogi, muito embora só tenha mudado para o município em 1986.

Todos e todas que são da família Orum Funjá foram iniciados por Pai Zé de Ogum, exceto Mãe Alaíde, que foi iniciada por Mãe Léa. Todos e todas, porém, já trabalhavam como pais e

mães-de-santo, segundo eles, na linha de umbanda ou quimbanda, onde o sincretismo afro-brasileiro se evidencia mais forte. O que fica evidente, segundo os colaboradores, é que o que define um terreiro como sendo candomblé ou umbanda é o processo de feitura, no entanto, esta classificação demonstra que umbanda, naquele contexto, seriam todos os terreiros conduzidos por mães e pais-de-santo não iniciados no modelo nagô-queto e jeje-mina.

A organização dos grupos de candomblé em Gongogi, e muito provavelmente na região sul, se baseavam nas formas de organização dos candomblés de umbanda, quimbanda e caboclo, o que traz uma forte ligação entre ancestralidade, sincretismo e dupla pertença. Umbanda aqui não se trata de uma denominação comumente entendida por alguns teóricos como uma religião que se distancia do universo ancestral africano e indígena, mas de um tipo de organização autônoma que muito se aproxima das confrarias religiosas discutidas por Bastide (1971), principalmente no que se refere ao modo doméstico de funcionamento das atividades e do forte sincretismo afro-católico-indígena mencionado pelos colaboradores.

Como diz Consorte (1999, p. 80), o Candomblé, ao assumir-se como religião, “implicando a imediata recusa da denominação de seita, corriqueiramente atribuída pela sociedade e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões denominadas como tais”. Consorte ainda explica que

Engendrado como foi nas entranhas da escravidão, não há como negar que o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro encontra-se inapelavelmente ligado ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira e, consequentemente, ao da (re) construção da sua identidade revestindo-se da maior complexidade devido a multiplicidade de suas implicações. (CONSORTE, 1999, p.80).

Assim, o processo de iniciação, protagonizado por pai Zé de Ogum (Lundugunzo) da família de santo *Oru Funjá*, é um marco na história dos terreiros do município. Este processo demarca um novo processo de aprendizado dos legados ancestrais africanos e das identidades étnicas dos sujeitos, mas não necessariamente uma ruptura, em vez disso, inaugura um processo de integração intergrupar e interação étnica. A feitura (ritos de iniciação que envolvem diferentes legados africanos), traz consigo novos símbolos carregados de mitos e valores culturais fundamentados na cosmovisão africana entendida comumente por diversos autores como jeje-nagô³⁴. Logo, a feitura é um campo de interação de primordial relevância para a investigação de qualquer fenômeno ou forma simbólica no candomblé, inclusive das

³⁴ Sobre o uso deste termo, ver Lima (2003).

zuelas, uma vez que estas passam pelo crivo de diferentes papéis exercidos pelos sujeitos em distintos momentos do padê e dos demais rituais procedidos pelas cantigas.

A partir de sua iniciação no Candomblé, Mãe Léa (Orussalê – nome que recebeu no renascimento como os seus orixás) assume outras posturas diante do candomblé “Os orixás queriam que eu seguisse os fundamentos e trabalhasse”. O apelo dos orixás não era apenas para que Mãe Léa continuasse o trabalho de mãe-de-santo; tratava-se agora também de voltar às raízes, o que nas palavras de Mãe Léa “são os fundamentos”. O passado ancestral justaposto de crenças em origens se acha ressignificado na contemporaneidade, por meio das raízes ditas pelos Orixás e pelos fundamentos ditos pela Ialorixá, o que comprovam uma relação indissociável entre ancestralidade e identidade, e por que não dizer entre contingência e emergência, uma vez que se volta às raízes para afirmar as africanidades de seus pertencimentos étnico-religiosos, ao tempo que o sincretismo, antes válido para justificar o direito aos cultos agora serve como mote das transformações operadas no novo contexto.

A denominação de umbanda traz a ideia de mistura de legados de diferentes povos. Na conjuntura narrada pelos colaboradores podemos afirmar que essa mistura trata-se do candomblé protagonizado pelos povos bantos com povos europeus e indígenas, que tiveram a proeminência de forjar a mesa branca, o samba de caboclo e o samba comum, este último um tipo de festividade que já visava uma separação consciente entre o candomblé e as ladainhas dos santos.

Na nação Angola, a presença dos caboclos é indispensável. Os caboclos, os chamados bate-folhas ou cata-folhas, são regidos pelos Orixás. Dessa forma, cada orixá tem seus próprios bate-folhas para trabalhar harmonicamente. Os caboclos de Mãe Léa são: Sultão das Matas (bate-folha de Ogum), Boiadeiro (cata-folha de Iansã) e Juremeira (cata-folha de Oxóssi). Para Mãe Léa, “os caboclos são entidades subalternas aos orixás e os orixás não são subalternos a ninguém”. Os orixás têm uma posição de superioridade frente às demais entidades, sejam elas: caboclos, boiadeiros, marujos, ciganos, etc.

Mas, como percebemos aqui, o caboclo toma a posição de intermediário entre a ancestralidade africana e os sujeitos do Terreiro. Isto fica muito claro quando Tia Cira diz “A descendência de candomblé era de índios, era de rezador, era dessas coisas, não existia esse negócio de fazer santo”. No entanto, no seu processo de iniciação, o Caboclo Pataxó passa a ser intermediário dos orixás. Apesar disso, o seu sentimento de pertencimento indígena se revela mais forte no que se refere à sua descendência exatamente através do caboclo Pataxó, que é o seu “anjo-

da-guarda”, que já veio “de dote”.

Relacionando “o dom de berço” e sua família, ela fala sobre este duplo pertencimentos indígenas e africanos. Tia Cira, ao falar da relação entre esses diferentes pertencimentos quando de sua iniciação, relata:

Aí já veio Orixá ... A minha descendência foi puxada de caboclo porque quando fez santo, minha mãe é Angola e queto, aí ela já puxou os meus Orixás, já veio do Angola, não tem mais nada a ver com meu caboclo, eles continuam do jeito que eles eram. Boiadeiro não é caboclo mesmo, boiadeiro é inquite, é egum. Agora Pataxó pode ler em qualquer lugar ele nunca foi morto, ele é vivo ele nunca morreu (...). E ainda tinha mais essa, ela falava, se não deixasse ele zuelar logo ou sambar ele me deixava lá mortinha do mesmo jeito que fazia quando eu era pequena. Os meninos corriam tudo e me largava lá dentro do roçado. Às vezes se a gente fosse pegar lenha, ou se a gente fosse catar verdura, ou qualquer coisa era desse jeito que acontecia comigo. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Tia Cira cita o Boiadeiro, que é cata-folha de Iansã, que estaria hierarquicamente acima do caboclo Pataxó, porém a sua relação de pertencimento ancestral é mais forte com o este último, uma vez que este já veio “de dote”, já nasceu com ela. Isto pode ser melhor explicado por ela mesmo em outros trechos de suas narrativas: “De quando eu me entendo por gente a minha descendência é desse jeito. A minha descendência começou assim, se eu tenho isso não foi ninguém quem me deu”. E prossegue “Os caboclos não podem passar na frente dos Orixás, mais os meus Orixás foram puxados depois e meu caboclo ele já veio de dote”.

Deste modo, a feitura de santo, como é conhecido o processo iniciático, não aniquilou os pertencimentos étnicos dos sujeitos que advinham de outras vivências e que traziam outros pertencimentos étnicos. O ori, portanto, não apagou os significados que formavam a identidade dos sujeitos, e, em vez disso, os sujeitos procuraram maneiras de ressignificar as diferentes maneiras de pertencer a este ou àquele grupo. Os mitos e ritos tomados como referência para justificarem seus pertencimentos étnicos estão em inúmeras culturas africanas, no entanto, os sujeitos constroem sentidos étnicos à medida que diferenciam esses traços dando-lhes significados que realçam e afirmam as suas identidades, construindo formas de pertencer e de não pertencer a determinados grupos e ancestrais.

José Carlos, depois de ter ficado muito tempo afastado das festas de candomblé em decorrência do falecimento de sua mãe biológica, diz que teve um dia que o veio a Gongogi e tocou na casa de Mãe Celma. Em seguida veio fazer uma visita no terreiro de Mãe Léa. Foi

neste dia que a ligação despertou novamente e que se sentiu novamente fortaleza para continuar fazendo o que ele sempre adorou fazer.

Eu estava encolhido e quem é do candomblé, no meu caso eu já nasci como você vai ver aí o que vem e meu desenrolar, então eu fiquei assim dentro da seita eu era muito influente eu vi muito, muito, muito. Desde quando a base, aquela estrutura que eu acompanhava faltou, aí eu fiquei solto, pra mim voltar a me encaixar outra vez foi difícil, e foi por isso que durou esse tempo todo pra eu poder me encaixar novamente, retomar o de antes. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Acerca dessa caminhada no candomblé, ele narra o que lhe motivou a estabelecer o seu compromisso com o terreiro: “Olha tem mais tempo, mas assim com responsabilidade, como ogam da casa tenho uns 6 anos mais ou menos. Antes eu já frequentava mas frequentava por frequentar. Continuando “se você me perguntar: *por que você escolheu?* Você vai corrigir tudo isso aí e vai ver que tem uma ligação. Minha mãe foi madrinha de santo da véa Léa. (...) Que foi eu e minha irmã que tocou para a saída de santo da véa Léa. Por que isso? Porque na língua do candomblé todas as duas falavam a mesma língua”. Reforçando seu argumento, ele diz:

A mesma língua, é tanto que mãe, o sobrinho, que era pai de santo da véa Léa e a véa Léa todos falam a mesma língua. Deu pra entender? Do candomblé é a mesma língua. Mãe tocava Angola, mãe tocava todas as línguas: angola, queto, ijexá, enfim. Veja aí a véa Léa toca tudo também. Zé de Ogum – berolo – também tocava tudo. Então foi por aí que eu pude me encaixar de volta. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Carneiro (1967, p. 79) observa que “os Orixás nagôs são, em geral, personagens evemerizados, que representam as forças elementares da natureza ou as atividades econômicas que se entregavam os negros na região do Níger”. Em território africano, o culto aos Orixás era constituído de forma regional e patriarcal. Em Oió, por exemplo, cultuava-se Xangô, orixá da justiça, do fogo e dos raios. Já em Irê, o domínio religioso era de Ogum, divindade ligada à guerra e a tecnologia.

Devido ao processo escravocrata, esse sistema coletivo territorial africano não foi possível de ser implantado no Brasil, como lembram diversos autores, a exemplo de Bastide (1979). Não por acaso os sujeitos de terreiros criaram um sistema próprio de descendência, baseados não apenas nas nações e as famílias de santo como elementos de fronteiras étnicas, mas também na diversidade de povos e culturas africanas reivindicadas através da ancestralidade que depende de diversos atributos de um determinado sujeito com os orixás, inquices e voduns, um

movimento que envolve mais uma vez as subjetividades dos sujeitos ao se relacionarem os orixás, inquices e voduns que são dono do ori.

Mesmo quando o espaço de convivência passa, neste processo de reformulação dos rituais, a receber um título: Ilê Axé, que significa “Casa de Força”, o sentido de terreiro continua sendo evocado como um espaço territorial que enuncia modos de organização estruturados por saberes e práticas de legados africanos dos diversos grupos negros e indígenas no Brasil. O terreiro é espaço de reunião, espaço de trocas entre sujeitos de diferentes saberes e práticas das culturas afro-brasileiras. Os traços culturais diferenciadores dessas culturas são negociados pelos sujeitos no terreiro, de modo que certos traços se tornam característicos de determinados grupos, variando de acordo com as subjetividades e as vivências de cada sujeito nas interações compartilhadas em tempos e espaços que se cruzam quotidianamente.

As formas de filiações étnicas podem se pautar, portanto, na variação e no cruzamento desses traços que são trabalhados em nome das distinções, quando os sujeitos recriam maneiras de manter seus símbolos identitários em face das diferenças que lhes fazem peculiares no processo interativo das convivências. Assim, traços como nações, famílias de santo, orixás, inquices, voduns e caboclos que fazem parte do ori de cada sujeito, zuelas, toques, danças, comidas e uma infinidade de sentidos operados por meio das palavras, sentimentos, gestos e atitudes são recompostos culturalmente pelos sujeitos em face das relações étnicas construídas nas vivências dos terreiros.

O terreiro, antes espaço físico onde os africanos escravizados promoviam seus encontros com cantos e danças, passa a ser um espaço social de compartilhamento de vivências e negociações políticas, um espaço, como diria Sodré (1998) de cruzamento dos espaços e dos tempos compreendidos na especialização do grupo negro. Os africanos transformaram o terreiro em espaço vital que se mobiliza, altera o sentido de tempos e espaços, que ganha novos contornos, outros sentidos, significados próprios de seus entendimentos organizativos da vida. Nações, famílias de santo e sistema de descendência reencontram-se num jogo multivocal da reelaboração dos mitos e ritos afro-brasileiros, em que os atributos étnicos de cada sujeito se enunciam por meio dos saberes que eles carregam, de suas ancestralidades e das diversas etnicidades compartilhadas no terreiro.

2.2. O padê – *buscando a essência sem essencializar*

Tudo está preparado para a Feijoada de Ogum. Como já sabemos, o padê antecede todas os rituais, trabalhos e festas no candomblé. Ele foi preparado durante a manhã e agora ao meio dia está sendo oferecido aos ancestrais das encruzilhadas. Os filhos formam uma roda no interior do barracão. Tia Cira (Balegum) traz os alguidares com as comidas e as garrafas de bebidas. Um *ogã de sala* organiza em semicírculo os alguidares com farinha, as garrafas de cachaça, dendê e mel e a quartinha com água, próximo ao entoto do barracão. No padê o compromisso é selado com os *Exus* de todos os orixás, inquices e vodus assentados no terreiro. Os *ogãs de toque* Manoel (Quinambô), José Carlos (Zé Curador) e Guilhermino (Padrinho Guilhermino) sobem ao pagodô e quebram o silêncio com toques de saudações aos atabaques. O *Ogã de sala* que arrumou o padê se senta em um apoti próximo às oferendas, enquanto o *Ogã de sala* Nadson Perigo (Loango) joga baforadas de fumaça de charuto nos arredores do terreiro e ajuda Mãe Léa nos detalhes mais íntimos do ritual. Mãe Léa sacode o adjá e saúda as encruzilhadas “Laroiê Cobá Exu Amojubá”, os filhos acompanham com palmas e também saúdam “Laroiê”. É dado início ao padê:

Aluvaia, olha o toque da ingoma
Aluvaia, olha o toque da ingoma
Tocando para lhe avisar
Que hoje é dia de festa n'aruanda
Chegou a hora de Exu ir trabalhar.

É a voz de Mãe Léa que puxa a primeira zuela saudando as encruzilhadas. Tia Cira (Balegum), Kaiala (Arô Danewá) e as demais filhas e filhos-de-santo respondem o canto, formando um coro cadenciado entre a Ialorixá e os *ogãs de toque*. Nesta zuela *os homens e as mulheres da rua* são reverenciados através da sua saudação principal no terreiro *Laroiê Cobá Exu Amojumbá*. Saudar Exu no momento do padê é “conversar com ele”, diz Mãe Léa. A condução dos trabalhos é tarefa que somente os iniciados mais velhos podem desempenhar. Mas cada um sujeito tem o seu próprio Exu, as suas próprias encruzilhadas, portanto, pode e deve dialogar com o seu Exu, “fazer os seus pedidos”, como dizemos. As encruzilhadas estão em festa. As ruas estão em festa por que Ogum também domina as ruas, tanto mais que este é Ogum Xoroquê. O padê está chamando muita gente para a festa e por isso estão chegando sujeitos de outros axés, de outros terreiros com seus ancestrais. Além de “trazer o acoci” e proteger a aruanda das adversidades que por ventura possam atrapalhar o andamento da festa, essa é uma das tantas funções das encruzilhadas, trazer gente para a festa. Depois de cantar outras zuelas saudando Exu e Pombagira, é a hora de despachar o Padê:

*Missarandê, missarandê
Abre as estradas que eu cubro o terreiro.*

Diante de cada zuela, o ogã vai misturando a farinha ora com a cachaça, ora com a água, ora com o azeite de dendê, ora com o mel, e entregando a Mãe Léa, que vai despachando, jogando na frente do terreiro e no meio da rua, conversando com *o povo da rua*:

*Há sete léguas daqui cantou o galo
À meia-noite, na encruzilhada
Exu derrubai os inimigos
Que para nós tão preparando uma emboscada.*

No final do padê, canta-se três ou mais zuelas para Ogum. É a entrega do terreiro ao dono do ilê. Exu já foi servido e agora se encontra contente. À noite a festa vai se realizando através da interação de diferentes sujeitos e grupos que vieram compartilhar da feijoada de Ogum. Trabalhamos, comemos, bebemos, dançamos, cantamos ao som de vários toques da ingoma. “Os atabaques são vivos, são entidades”, além do que “sem eles não existe Candomblé”, dizem os ogãs do terreiro. Ao som dos atabaques cada um diz suas zuelas. Cada zuela diz quem é cada um de nós. Assim vamos “dando significado à palavra”, diz Mãe Léa. Quem é você? De onde você vem? Quem você traz? Quais seus pertencimentos e não-pertencimentos étnicos?

Toda festa é concretizada através dos encontros e desencontros de diferentes caminhos. Nestas interações negociamos a identidade e a diferença, que, igualmente a *Exu*, não admite vida sem morte, fim sem começo, nós sem eles, pois a significação de cada constructo se realiza nos entrenós.

Ressaltando a importância da musicalidade e da linguagem, importantes campos de constituição das zuelas de padê, desejo me ater ao seu aspecto narrativo, tomando, portanto, as palavras e sua constelação de personagens e acontecimentos como símbolos identitários. O nosso campo de interação se pauta, portanto, nas condições em que a palavra assume um caráter de intersecção entre ancestralidades e identidades, grupos étnicos e etnicidades, mitos e ritos, subjetividade e coletividade. A palavra que assume, enfim, significação étnica, mobilizando axé, gerando fronteiras, nas relações identitárias dos sujeitos do terreiro.

A ialorixá (mãe-de-santo) é a liderança maior na hierarquia do terreiro. A mãe é a pessoa considerada a maior sabedora acerca de qualquer *obrigação*, logo, pesquisar uma determinada *obrigação* pressupõe-se pesquisar saberes que foram ensinados pela mãe, devendo, em partes, ser autorizados e validados por ela. Não significa que os símbolos identitários evocados por

cada sujeito tenham que passar pela aceitação ou não da mãe, afinal de contas identidade é algo que está ligada principalmente à subjetividade de cada sujeito. Mas, de fato, esses símbolos e seus significados se estruturam também dentro de um quadro hierárquico de interações.

Os sujeitos que preparam e/ou despacham o padê – *Preparar* e *despachar* são duas palavras que enunciam funções hierárquicas e significados distintos. Na primeira palavra o padê significa *comida*, enquanto na segunda padê significa *a ação de entregar a comida*. Essas palavras também condicionam o padê a diferentes saberes. O saber fazer, por que fazer e para quem fazer. E o saber despachar, por que despachar e para quem despachar.

Geralmente a função de preparar o padê fica a cargo das iniciadas mais velhas, principalmente Tia Cira, que tem maior frequência no terreiro, enquanto o ato de despachar inclui outro sujeito, que mistura as comidas no momento de entregar aos ancestrais, e quem entrega a comida à *rua* é sempre Mãe Léa. O ato de fazer a comida também é um ritual, porém no momento de *preparar o padê*, o que se está chamando de padê é a comida, que pode ser preparada por uma única pessoa, esta pessoa pode zuelar individualmente e em silêncio, de modo bastante concentrado. Enquanto na hora de *despachar o padê*, o que se está chamando de padê é o momento exato de seu oferecimento aos ancestrais das encruzilhadas, momento que obrigatoriamente deve envolver reunião, toques e zuelas.

Aqui se destaca a pessoa que *tira* as zuelas. *Tirar* as zuelas significa iniciar o canto, determinando qual zuela deve ser cantada em cada parte do ritual e a sua finalidade. Geralmente quem tira as zuelas de padê é Mãe Léa, atividade que também pode ser desempenhada pelos outros sujeitos de cargo, num sistema mais ou menos implícito de autorização da mãe. Mais ou menos, por que em alguns momentos ela pode vetar que a zuela seja cantada ou ainda tirar a zuela novamente caso não tenha sido cantada dentro da formalidade devida. Ela pode igualmente parar os toques dos atabaques e recomeçar novamente caso eles estejam em dissonância com a zuela que foi tirada.

Ogãs, independentemente do tipo de função que exerçam, participam ativamente do padê. Os três tipos de Ogãs em atividade no terreiro são Axogum (Ogã de faca)³⁵, Ogã de toque e Ogã de sala. Verificamos que todos eles se relacionam diretamente com o padê. Porém, pelo

³⁵ É o ogã responsável por promover o abatimento de animais que são utilizados nos diversos rituais que envolve ajê (sangue).

critério de acessibilidade, já que o Axogum da casa não reside no município, conseguimos firmar compromisso com dois ogãs de toque (Manoel e José Carlos) e um ogã de sala (Nadson Perigo). Os primeiros se ocupam de tocar os atabaques, que dão vida ao ritual, por que “os atabaques são vivos”, como dizem os ogãs e outros sujeitos do terreiro. O som que eles produzem animam e dão sentido ao padê, pedindo aos ancestrais das encruzilhadas que venham receber suas obrigações. O último se ocupa de vários detalhes do padê, principalmente aqueles que estão mais ligados à organização e ao desenvolvimento do ritual. Além de também preparar o padê quando solicitados e ajudar a zuelar na hora de despachar, trabalham na consecução de atividades paralelas para que tudo ocorra conforme os resultados esperados;

Iaôs e ebames são os rodantes. De modo geral, o que diferencia as iaôs, ebames, ialorixás e babalorixás das demais funções exercidas no terreiro é o fato de que eles e elas são rodantes, e este fator é determinante também para os tipos de relações que se estabelecem em torno da hierarquia do terreiro. Aqui se destaca Tia Cira como ebame e uma das filhas mais velhas do terreiro, além de manter maior contato com o grupo. Por se fazer mais presente no terreiro, ela teve uma propensão maior a participar da pesquisa. O segundo sujeito trata-se de Kaiala, que é iaô, ou seja, feita, mas que está em processo de se tornar ebame, pagando seus sete anos de sacrifício e aprendizado. Iaôs, ebames e todos os demais sujeitos do terreiro (incluindo os abiãs) participam do padê na roda, cantando, batendo palmas, tocando agogô e auxiliando a mãe em outras atividades correlatas.

Ao se fazer o padê e quaisquer outras obrigações, é levado em consideração que “tudo depende da ocasião e do motivo”, como diz Mãe Léa. O padê enuncia sentidos que dependem de diferentes terreiros e contextos onde os ritos são praticados. O padê é uma narrativa que se narra ao tempo em que é vivida, uma organização lógica de interdependência entre as formas simbólicas. Uma relação que se estabelece do pequeno ao grande e do grande ao pequeno, em que tudo se inicia nas encruzilhadas, nestas conflituosas passagens entre o eu e o outro. O *poço fundo* deve ser alimentado para que continuemos vivos, com saúde e sabedoria. Mas este poço não é estanque, suas águas se movimentam de forças, de axés. Diz Mãe Léa que “quanto mais nos aprofundamos nos segredos do Candomblé, mais nos aproximamos da morte”. Todos os saberes, portanto, se movimentam, se misturam, mas também se diferenciam no tempo.

A respeito da palavra Tempo nas culturas afro-brasileiras, Santana (2016) nos informa que “O

passado se reveste de uma importância capital, isto porque, sem o passado, o presente, o tempo da geração atual, a língua, o território, os costumes sociais não existiriam. Isto faz com que exista estreita relação entre os antepassados e seus descendentes”. (p. 86). O tempo, segundo a autora, “está ligado aos acontecimentos e todos os acontecimentos são sagrados, nenhum acontecimento é considerado como puramente profano”.

Santana nos lembra ainda que “Para os africanos bantu, seus mortos comandam suas vidas, daí podermos deduzir que o tempo passado, intermedia as relações do tempo presente e futuro, através de uma lógica ancestral. Esta lógica segue a orientação de uma convicção prática que repercute na vida diária dos vivos. Assim sendo, a tríade Tempo-Lugar-Existente estão articulados.” (p. 86). A autora nos informa que

A palavra Tempo, nos seus diferentes mitos/ritos enuncia uma diversidade de imagens, materiais e imateriais. A palavra Tempo e a árvore sagrada, precisam uma da outra, para enunciar um fazer saber que dê conta da teoria/prática. A imagem das coisas não pode excluir a verbalização, as palavras que a mesma evoca. Os africanos em suas palavras evocam as imagens do mundo, assim, as referências que partem de um determinado contexto formulam como os sujeitos desenham suas imagens a partir de suas subjetividades. (SANTANA, 2016, p. 88).

Assim, “O mito de Tempo permanece fora e dentro dos cultos religiosos de matriz africana como Legado no Brasil”, pois, “o passado está vivo no mito, daí os mitos dos povos africanos evocarem palavras que apontam sua relação com o Tempo cíclico. O Tempo cíclico em que dentro do movimento existencial os ancestrais atuam no Tempo das gerações que estão vivendo o presente” (p. 88).

Tomando como base as relações étnicas no interior do terreiro, procuramos compreender o que significa o próprio padê quando pensamos que o mesmo só é reconstruído no Brasil por conta das relações entre diferentes orixás, inquices e voduns na diáspora, ou seja, das interações que ocorrem entre os sujeitos que carregam estes pertencimentos. Como diz Verger, “padê significa encontro” e todo encontro pressupõe princípios. Logo, padê é o princípio dos encontros.

Exu abre todos os caminhos. Mas ao abrir alguns caminhos também fecha outros tantos. “A vida é essa, é um Exu que puxa o outro”, diz uma zuela cantada no terreiro. Exu é Maria Padi-lha, Pombagira, Aluvaia, Legbara e seus tantos nomes e qualidades. As encruzilhadas são lugares nos quais negociamos nossos pertencimentos, onde vamos a cada dia juntando e sepa-

rando elementos infindos de nosso tempo, de nossas vivências. Encruzilhada não é uma só e nem um lugar apenas. Elas sabem juntar e sabem separar. Como elas juntam e como separam?

CAPÍTULO III

3. Processos de diferenciações étnicas no padê e suas formas de interação

As encruzilhadas, como princípio dinamizador entre a sociabilidade humana e o cosmo, permeia-se por todos os lados. Qualquer lado é um espelho que pode refletir o equívoco, o engano, o insensato, o diferente. Nas encruzilhadas, a perfeição não existe, a realidade é *intertantos*. A encruzilhada é o encontro de vários caminhos. Ela é ponto de intersecção de pertencimentos e identidades de todos os tipos. A encruzilhada é o *vazio do sujeito*³⁶. O padê enuncia diferentes pertencimentos para diferentes sujeitos. As formas simbólicas que compõem o padê, portanto, são encruzilhadas onde se negociam mitos, ritos, subjetividades, vivências e identidades variadas. Como diz Morin (1979, p. 108-109)³⁷, são as imagens mentais que invadem o mundo exterior.

É nessa confusão e para vencer essa confusão que se constroem o mito e a magia, isto é, uma organização ideológica e prática da ligação imaginária com o mundo. Descobrimos, portanto, que imagem mito, rito, magia são fenômenos fundamentais, ligados ao aparecimento do homem imaginário. A partir de então, mitologia e magia serão complementares e estão associados a todas as coisas humanas até mesmo, as mais biológicas (morte, nascimento) ou mais técnicas (caça, o trabalho...). (MORIN, 1979, p. 108-109).

A palavra encruzilhada no candomblé nos reporta a lugares, personagens, grupos, imagens e

³⁶ Termo utilizado por Sodré (1998).

³⁷ *Apud* Santana (2016, p. 110-101).

símbolos de vários tipos. É por meio do imaginário que os sujeitos constroem e reelaboram os diferentes símbolos. Através das interações entre os sujeitos os símbolos são negociados, transformados, novas regras são estabelecidas e em muitos casos um só símbolo (que pode ser um lugar, um personagem, um objeto, um arquétipo) passa a representar outros tantos símbolos e a desempenhar múltiplos significados, sendo reorientado sob diversos sentidos.

É aí que a etnicidade, como qualquer outra construção sociocultural encontra lugar, na encruzilhada em que se vive. O padê, como qualquer outro ritual no terreiro, pode enunciar índices e critérios de pertencimentos étnicos. Porém esses símbolos só se tornam étnicos quando os sujeitos constroem sentidos e situações que demarcam pertencimentos e não-pertencimentos, identidades e diferenças fazendo referências às suas ancestralidades e origens comuns.

3.1. Zuelas, toques, qualidades de Exu e comidas

“Então, as zuelas, umas são fundamento e outras são saudações àquele próprio Exu ou orixá”, diz Mãe Léa ao manusear os diários de campo do nosso trabalho em uma de nossas entrevistas. E prossegue: “É tipo uma homenagem... (...) Muitas delas falam o que que o Exu é. Entendeu?” Na tentativa de encontrar outros elementos acerca da significação e das funções de uso das zuelas no ilê, prossigo: “Seria o quê o fundamento?” Mãe Léa então prossegue: “O fundamento de cada zuela? É justamente isso. É como eu lhe falei. O fundamento de cada zuela é esse, por que tá dizendo justamente o que que Exu é. Então tá dando o significado à palavra”.

José Carlos nos lembra que “O pessoal do candomblé é muito inteligente, você precisa prestar atenção nisso”. E justifica o seu alerta: “Se é uma zuela que te toca e te chama atenção você aprende de repente”. “Tem que saber diferenciar porque não são iguais”, retoma José Carlos em outro diálogo. Além do que, reforça o colaborador “o candomblé tem diversas línguas como se fossem idiomas, o candomblé tem isso aí. É tanto assim que é angola, queto, ijexá, congo, então são essas línguas que o Ogã tem que entender pra quem é que ele vai tocar e em que língua vai cantar. (...) Por que são de uma descendência diferente”.

As zuelas são formas simbólicas de narrar os mitos e suas complexidades: as vivências, os saberes, os rituais etc. A palavra tocar diz respeito a elementos profundos da subjetividade dos sujeitos. Tocar aí não diz respeito ao material, mas à imaterialidade, à substância da identidade, aquilo que dizemos dos sentimentos. Se não sentimos não é conosco. No entanto

tocar é sentir, é mexer com o que nos mexe, com o que nos envolve, com o que nos fascina. A zuela, enfim, só toca quando somos levados com ela a construir processos identitários.

A importância de saber tocar concentra-se não apenas no saber tocar (produzir o som nos atabaques), mas saber que tipo de som produzir para contemplar a nação do orixá que está sendo reverenciado. Entender o toque, então, é entender cada descendência de cada orixá, de cada sujeito. Reforçando sua argumentação, ele traz o seguinte exemplo:

A véa Léa é queto, mas a maior parte do tempo a gente toca angola, a gente só vai tocar queto quando ela canta para o dono da casa aí a gente tem que mudar e tocar queto porque ela canta no queto, e vai por aí, é dessa maneira o orixá ele foi raspado no angola então é angolano, foi raspado no queto então é queto e no ijexá é ijexá, enfim, aí vai do que aquele orixá recebeu na feitura. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Quando o terreiro passou a ser denominado como um terreiro de queto-angola, a partir do processo de iniciação da ialorixá e, seguidamente, de seus filhos-de-santo, houve então uma necessidade de modificar as zuelas, incorporando novos mitos e valores culturais, os ogãs tiveram que aprender novos toques e saber para qual nação e orixás estavam tocando.

Saber, portanto, diferenciar os toques que se canta para cada orixá, inquice, vodu ou caboclo é ter um conhecimento amplo dos grupos étnicos evocados nos terreiros, situação em que os toques aparecem juntamente com as zuelas, que narram os mitos, como uma fronteira étnica, pois os orixás, inquices e vodus carregam seus toques e zuelas específicas, que identificam suas origens. No entanto, esses mesmos toques, a depender do ritual, em outras ocasiões podem não ter o mesmo sentido étnico quando, em função de empréstimos recíprocos que ocorrem entre as nações de candomblé, eles podem ser tocados para entidades que não são de origem daquele toque específico.

No Ilê Axé Orussalê, os orixás, inquices e vodus das encruzilhadas são chamados de Exu e Aluvaia. Exu é também Maria Padilha, Pombagira, Marabô, Xoroquê, Legbara, etc. Por questões diversas de ordens socioculturais, os ancestrais das encruzilhadas são na contemporaneidade um símbolo altamente significativo nas interações sociais exatamente pelas implicações identitárias, sociológicas, antropológicas, psicológicas, educacionais, etc. que eles geram.

Apesar de esses ancestrais terem suas moradas específicas, a encruzilhada é o ponto de passagem de todos eles. Cada Exu tem sua morada, seu lugar de predominância, mas a encruzilhada é o centro de convergência de identidades e diferenças por eles negociados. Cada

divindade reivindica uma *qualidade*, uma característica própria e trabalha para outra divindade: o orixá, o inquice ou vodu que rege o ori de um determinado sujeito.

Nesta multiplicidade de divindades trazidas pelos grupos étnicos africanos e forjados em solo brasileiro por seus descendentes, o orixá *Exu* passou a significar os inquices dos grupos bantos (congo-angola) e os voduns dos grupos daomeanos (jeje-mina) que tem elementos em comum com os seus arquétipos e mitos. Neste mesmo viés, o orixá *Exu* passou também a significar os outros orixás dos caminhos de tronco ioruba.

Nomes que aparecem como símbolos maiores são: *Exu*, *Aluvaiá*, *Lebara*, *Pombagira* e *Maria Padilha*. Já os nomes que aparecem como qualidades específicas destes ancestrais das encruzilhadas se manifestam numa infinidade de palavras que carregam os mais diversos sentidos e fronteiras, dentre eles, *Tranca Rua*, *Tiriri*, *Maria Molambo*, *Maria Morcego*, *Rainha das Almas*, *Marabô*, *Rosa Vermelha*, *Pombagira Rainha*, *Lasquibanda*, *Laborê*, *Laborete*, *Cigana*, *Caveira*, *Brasa Viva*, *Giramundo* etc.

Sobre a variedade de ancestrais das encruzilhadas que podem ser chamados de *Exu*, José Carlos diz:

Vários, são vários mais é da mesma forma que estávamos falando nesse estante de *Ogum*, no caso *Tranca Rua*, *Tranca rua* tem diversos, tem *Tranca Rua das Almas*, tem *Tranca rua* disso, daquilo, *Pombagira*, tem diversas *Pomba Gira*, *Pombagira de cemitério*, tal e tal. Mas depois de tudo se torna em um só o que você cantar para *Pombagira das Almas*, está cantando para as outras, não tem muita coisa de diferente. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Nos estudos de Verger (2009), encontramos que *Exu* “tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor, havendo mesmo pessoas na África que usam orgulhosamente nomes como Èsùbíyí (concebido por *Exu*), ou (*Exu* merece ser adorado)” (p.39). Como personagem histórica, “*Exu* teria sido um dos companheiros de *Odùduà*, quando da sua chegada a *Ifé*, e chamava-se Èsù *Obasin*. Tornou-se, mais tarde, um dos assistentes de *Orunmilá*, que preside a adivinhação pelo sistema de *Ifá*. Segundo *Epega*, *Exu* tornou-se rei *Kêto* sob o nome de Èsù *Alákétu*.” (p.39). Já “entre os fon do ex-Daomé, Èsù-Elégbára tem o nome de *Légbá*. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorçado, ornado com um falo de tamanho respeitável” (p.41).

No Brasil, *Exu* corresponde a vários ancestrais, apresentados nas formas masculinas e femininas por diversos nomes. Muitos destes são diferentes das formas que se originaram na

África e várias deles não são do tronco iorubá, mas de outros grupos étnicos negros, passando a ser chamados pelo designativo de Exu nos terreiros. Como diz Verger (p. 42), no Brasil, “chamam-no, familiarmente, o “Compadre” ou o “Homem das Encruzilhadas”, pois é nesses lugares que se depositam, de preferência, as oferendas que lhe são destinadas”. Diz-se na Bahia que

Existem vinte e um Exus, segundo uns, e apenas sete, segundo outros. Alguns dos seus nomes podem passar por apelidos, outros parecem ser letras dos cânticos ou fórmulas de louvores. Eis alguns: Exu-Elegbá ou Exu-Elegbará e seus possíveis derivados: Exu-Bará ou Exu-Ibará, Exu-Alaketo, Exu-Laalu, Exu-Jeto, Exu-Akessan, Exu-Loná, Exu-Agbô, Exu-Larôye, Exu-Inan, Exu-Odora, Exu-Tiriri. (VERGER, 2009, p. 42).

Assim, Exu pode ser conhecido também como “*Jandira, Maria Padilha, Esmeralda do Açundê, Exu da Porteira, Exu Tiriri, Exu Caveirinha, Tranca-Rua, Lavareda, Ajunta-Cisco, Mulambinho, Sete Facadas, Arrebata-Tudo, Lúcifer, Rei da Caganeira, Lasca e Banda, Giramundo, Zé Pilintra, Dona Sete, Exu Farrapo, Nega de Um peito Só, Esfarrapado* e tantas outras variantes da entidade” (Rodrigues e Caroso, 1999, p. 242), em que os sujeitos de terreiros expressam admiração e respeito, “aliados a um certo temor a tudo que está relacionado aos Exus”, dada à ideia de duplicidade destes ancestrais.

Uma zuela dedicada a Pombagira diz:

*Sete Saia, Sete Saia
Sete Saia de veludo
Você pensa que não sabe
Sete Saia sabe tudo.*

“Mas ela sabe mesmo”, diz Tia Cira. “Ela pula meio dia sete cerca de arame com sete saia que ela tá, sete encruzas e vai estar junto com Iansã godiando mais ela.” E prossegue: “E ela come junto com minha mãe Iansã, e volta e pula sete estradas, sete cercas de novo e vai para as sete encruzilhadas dela atocaiar o que ela tem que fazer.” Tia Cira passa então a justificar qual a relação de Sete Saia com Iansã quando pergunto sobre a relação de Sete Saia com a encruzilhada e seu orixá correspondente, no caso Iansã.

É, minha mãe Iansã no meu caso e de qualquer uma, no caso de quem tiver Iansã porque a minha é do Balé, a minha governa sete escravos é só dela, ela tem sete escravos para governar. Agora o que eu sei é que ela governa sete escravos, mas a mais danada dela é Sete Saia. E tem seu Tranca Rua das Almas que pertence a ela e a meu pai Ogum Mejê. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Continuando, Tia Cira afirma que Sete Saia “é uma Pombagira” e prossegue dizendo então quais são as fronteiras entre as diferentes Pombagiras: “Que o povo pode lhe explicar *há eu vi uma Lebara, ela é uma Lebara*. Não! Lebara todas elas mulheres são. Todas são Lebara. Tem umas que trazem o nome de Lebara, mas todas são Lebara”. Procuo então saber quais as diferenças entre elas, além de elas trazerem o nome diferente. “Uma é Sete Saia, outra é Pomba Gira das Almas, outra é Padilha, outra é Maria Mulambo, eu nem sei te dizer todos”. E a diferença depende de quê? Insisto. “Cada uma depende do seu Orixá. A Sete Covas mesmo só pertence mais a quem tem Iemanjá, a quem tem Oxumarê. É a quem pertence mais as Lebaras que são Sete Covas, Sete Caveiras...”. Que não é a mesma coisa da Maria Padilha? Continuo. “Padilha é uma, Sete Covas é outra, são todas Pombagira, mas cada uma tem seu destino, não são todas uma”.

Sobre o significado das zuelas, ela diz “O significante dela é que é dele mesmo, é o significante dela, é a zuela deles, que eles atendem, que eles trabalham”. Tem várias zuelas que falam de cancela, de porta... Por quê? “Porque é a especialidade dele, meu filho. Me abre essa porta me olha essa rua”

*Seu Tranca Rua, seu Tranca Rua
Me abre essa porta e me olhe essa rua.*

E continua: “Está mandando abrir a porta pra passar e está mandando olhar a rua porque o que vem de lá pra cá não entrar. É a função dele na hora que está abrindo a casa, na hora que está fazendo um trabalho, é a função deles.

Tia Cira continua falando acerca das qualidades de Exu, dizendo da proteção e do movimento de girar. Cada Exu, portanto, tem suas próprias funções, mas todos eles trabalham com o movimento entre a humanidade, os outros ancestrais e a construção da realidade que é dinâmica entre ambos.

Olha, uma casa de santo que não tiver um Exu Porteira na porta, é pra ele tomar o baque do que vem de lá pra cá, ele tem que estar de frente, estar assentado ali para proteger, ele protege. Ora, Exu protege e Exu gira, quem traz trabalho pra casa é Exu, porque que a gente toma conta das coisas da gente que tiver lá assentado? (...) Candomblé é poço fundo que ninguém nunca alcança o final. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Para além do signo, qualquer palavra pode ser um símbolo. Algumas das palavras evocadas nas zuelas que enunciam qualidades e nomes de Exu são: encruzilhada, faca, facada, cruz, cruzeiro, cemitério, alma, lodo, cachaça, pé, prostituta etc. A forma de recomposição destes

símbolos, que em muitos momentos ocorreu de forma adversa, não deixou de preservar os sentidos trazidos pelos africanos e negociados culturalmente com sentidos e signos linguísticos dos europeus.

Assim, muitas palavras dos portugueses passaram a causar temor aos próprios colonizadores, e, conseqüentemente, gerou um fenômeno discriminatório ao inverso na formação cultural brasileira. As palavras do colonizador são entendidas na contemporaneidade por muitos que não fazem parte de religiões afro-brasileiras como símbolos daqueles (os africanos) que não lhe deram origem, mas que delas se apropriaram, ressignificando-as e reelaborando seus próprios sentidos.

Nadson Perigo diz o seguinte a respeito do nome do seu Exu:

(...) O meu Brasa Viva eu acho que Brasa Viva é por conta de minha cabeça, sou muito esquentado e também o tambor é por isso sou muito esquentado muito cabeça quente, faço as coisas tudo de, eu não espero amanhã. É ligeiro estou aprendendo agora, porque se eu fizer as coisas com cabeça fria eu sei o que estou fazendo e não me arrependo. Mas se fizer com a cabeça quente amanhã eu vou e me arrependo. E Brasa Viva... Apesar que quando eu vou fazer minhas obrigações pra Exu eu nunca peço a ele, sempre peço a Tranca Rua, que é mais... Entendeu? Peço a minha Padilha. Mas a ele... Ele é meio problemático também. Eu faço as coisas pra ele, mas não quero incomodá-lo. Deixa ele lá na dele. (NADSON PERIGO, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Fazer as obrigações quer dizer muita coisa no terreiro. Todo ritual é uma obrigação e a maioria delas deve ser selada por meio do oferecimento de sacrifícios, que é compartilhar um pouco do que se ganha com os orixás, inquices e vodus. O compartilhamento se efetua principalmente por meio das comidas e bebidas que são depositadas nos assentamentos de cada divindade ao “dar de comer ao santo” como dizemos no terreiro. A comida sela o compromisso entre os sujeitos e os orixás, inquices e vodus.

Discorrendo sobre as diferenças entre os ancestrais das encruzilhadas, baseando-se nas bebidas que a elas são oferecidas, Tia Cira diz:

Maria Molambo, Maria Molambo pode estar a festa aí de acabar. Os outros estão todos chiques, tomando champanhe, mas Maria Molambo toma cachaça. Uma vez eu estava fazendo tudo lá mais minha mãe ai fui botar champanhe na de V. mas minha mãe disse não minha filha, ela toma é cachaça. Maria Molambo toma cachaça. Cada um é de um jeito, né. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

No mesmo contexto, Nadson Perigo diz que nem todo Exu come farinha. A comida desse Exu é feito com “flocão ou fubá de milho”.

Meu Exu e minha Padilha não comem farinha porque Xangô come milho, ele e o meu pai Oxóssi. Por isso que meu Brasa Viva, meu exu come padê de azeite de dendê, mas é com fubá ou com flocão de milho. Mas ele não come efum, farinha. O padê dele é fubá de milho ou flocão com azeite de dendê. (NADSON PERIGO, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Então pode ter o dendê? Pergunto. “Pode, para o Exu sim. Existe alguma diferença que ele é único, que eu sei até agora é o único Exu que não vai farinha no seu padê, só vai o fubá, o milho”. Sobre a diferença de Airá para outras qualidades de Xangô, ele diz: “Olhe só, ele não come azeite de dendê, come azeite branco. O de Manoel eu não sei. Essa diferença profunda que tem aí.” Exemplificando os traços que diferenciam o seu orixá do orixá do orixá de seu irmão, ele reforça: “Não, o de Manoel é diferente, como azeite de dendê, pimenta. O meu não come nada disso é suave e mesmo assim ainda é quente. Imagine que com a cabeça que eu tenho quente se bota isso tudo aí no amalá dele?”. Como percebemos, os símbolos são negociados principalmente no que diz respeito à ancestralidade e às especificidades de cada sujeito, ou seja, à ligação deste sujeito à sua ancestralidade. Não há uma dissociação real entre o ser pessoa e o ser deus. Não há uma separação racional entre o ser iniciado e o ser orixá.

Os colaboradores trazem a ideia da crença da origem comum, que se baseia nos orixás que pertencem a cada um e nas nações de seus orixás. Ocorre, porém, que se tomássemos apenas essa dimensão da etnicidade para investigar os dados coletados, nosso trabalho cometeria um enorme equívoco, pois, muito embora os sujeitos tenham consciência de seus pertencimentos étnicos, eles evocam símbolos que estão em vários grupos africanos, de modo que “enquadrá-los” dentro deste ou daquele grupo africano e não situar as condições histórico-culturais de suas interações seria um dolo.

Ressalvando a importância da categorização étnica baseada nas ancestralidades dos sujeitos, é preciso então um trabalho que alie a etnografia e a etnologia, pois os ancestrais, as nações e os grupos étnicos africanos são acionados pelos sujeitos na medida em que eles interagem no terreiro em diferentes situações de manipulação das identidades étnicas. Neste contexto pluriétnico, os sujeitos se valem da saliência de determinados traços culturais diferenciadores para afirmarem suas identidades étnicas em face de sua diferenciação em relação uns aos outros.

Tomando como base os estudos de Fredrik Barth sobre a etnicidade, Poutgnat e Streiff-Fernart (p.141) circunscrevem o campo da etnicidade como “aquele dos estudos dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se e são identificados pelos*

outros na base de *dicotomizações Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõem derivados de uma origem comum e realçadas nas interações raciais”. A complexidade das categorias étnicas se fundamenta, pois, na relação entre subjetividade e coletividade, recompondo e recriando símbolos identitários que justificam as pertencas étnicas. É, pois, a relevância da identidade que problematiza a perenidade e a emergência das identidades étnicas, de modo que os sujeitos criam situações limites de interação, demarcando campos de interação que se movimentam continuamente nas encruzilhadas que são articuladas pelos sujeitos em tempos e espaços inumeráveis.

Desde os critérios de escolha dos sujeitos, procuramos dialogar com o campo de modo que ele próprio trouxesse significados enriquecedores para o trabalho. Neste sentido, começamos entender o terreiro pelas formas forma como ele estrutura culturalmente as suas funções hierárquicas, começando inevitavelmente pela *feitura*. A participação dos sujeitos na pesquisa passa, então, pelo domínio do saber que ele detém acerca das zuelas de padê. O sujeito só aprende “as zuelas que lhe toca”, como disse José Carlos. Os atributos étnicos e os símbolos identitários, porém, se conectam na medida em que os sujeitos se diferenciam, não pelas funções exercidas na condução das zuelas no padê, e sim pela auto atribuição de ambos quando acionam certos símbolos e significados para se diferenciarem ou não enquanto sujeito que tem *estes* ou *aqueles* pertencimentos étnicos, válidos para justificarem suas identidades étnicas no jogo das interações.

Como reforça o Barth, “a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento” (Barth, 2000, p.34). Por outro lado, Barth cita que “a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance” (idem).

As zuelas são palavras e “as palavras enunciam um poder de ação porque estão impregnadas de forças, essas palavras mobilizam o axé, a força quando pronunciadas” (Santana, 2016, p76). Assim, “a palavra e a imagem, enquanto relação de implicação recíproca, permeiam o cotidiano dos povos de qualquer etnia. Tanto as imagens como a palavra realçam possibilidades de ser incluídas ou excluídas de um determinado contexto” (idem).

Através das palavras, zuelas, toques, danças, comidas e outras formas simbólicas presentes no padê, os sujeitos dialogam elementos de suas subjetividades, em que um não nega o outro apenas para se diferenciar, mas para se construir enquanto sujeito de um processo cultural que o identifica como sujeito de grupos distintos. Uma relação conflitiva, negociada e sempre em processo de construção.

A palavra como forma simbólica se constitui organizadora de símbolos, sentidos e significados. A zuela – palavra cantada – assume, não apenas por sua dimensão musical, mas principalmente pelos simbolismos nelas construídos e pelos saberes e práticas nelas ressignificadas, uma função de grande relevância no que diz respeito às estratégias culturais na preservação dos laços com o sagrado e na reelaboração da identidade étnica. Os simbolismos das zuelas não são construídos, preservados ou ressignificados por acaso. Eles advêm de *lógicas* de constituição e *recomposição*³⁸.

Os colaboradores narraram acontecimentos, personagens, lugares e outros significativos elementos que são invocados e evocados nas zuelas e afirmados durante o padê. O padê estrutura imagens, palavras, sons, comidas, gestos e uma infinidade de símbolos que são interagidos por meio das diferentes práticas e saberes de legados africanos. O padê, ritual de origem nagô-queto dedicado a Exu, torna-se neste contexto uma atualização dos mitos não apenas de Exu, mas de inúmeros ancestrais dos caminhos, da sexualidade, da comunicação, provenientes de outros grupos africanos na diáspora brasileira.

É possível afirmar, então, que as zuelas, os toques, os nomes de Exus e as comidas carregam atribuições identitárias tanto do ponto de vista coletivo quanto numa perspectiva da subjetividade. Estes símbolos participam constantemente do universo de significação e imaginário coletivo dos sujeitos, na medida em que eles compartilham suas vivências, criando fronteiras, realces e critérios de pertença.

A auto atribuição quanto à afirmação de traços culturais diferenciadores está ligada a vetores de força das identidades e das diferenças, assim como as encruzilhadas não existem sem suas qualidades de serem intertontos, de serem geradoras de palavras-imagens e palavras-símbolos. Os binarismos masculino e feminino, bem e mal, bonito e feio, perseguidor e protetor, malandro e trabalhador etc. chocam-se com as encruzilhadas dos orixás, inquices e vodus que para se constituírem enquanto símbolos precisam estabelecer pactos de vivências com a

³⁸ Ver: Sodré (1988).

humanidade. Essa humanidade de Exu é o próprio realce de todos os demais orixás à humanidade, uma vez que Exu é o ancestral da comunicação. E assim sendo, comunica os diferentes mundos.

3.2. Entrando na senzala com Ogum e Ogum em batalha

Gira em torno de 18 o total de orixás cultuados no xirê do terreiro estudado, mas, como cada orixá no Brasil foi dotado de várias *qualidades*, e estas qualidades são na verdade outros orixás, voduns e inquices que se cruzaram e se interpenetraram, esse número de orixás cultuados é extensamente maior, e talvez incontável. Quando zuelam, por exemplo, para Ogum, vários ancestrais de diferentes povos africanos são evocados.

O Ilê Axé Orussalê (*Casa da Força de Ogum, Iansã e Oxossi*) é um terreiro de queto-angola. Zé de Ogum, pai-de-santo de Mãe Léa era da nação de queto, mas a Ialorixá justifica que na sua feitura recebeu os dois fundamentos, tanto para trabalhar com a nação queto quanto com a nação angola. Segundo Mãe Léa, se a casa for de queto, o xirê é aberto de maneira diferente da Angola. Quando a casa é de queto, zuela-se para todos os aborós (orixás masculinos) e depois para as iabás (orixás femininos) e não tem zuela para os caboclos, pois a nação de queto trabalha apenas com os orixás. Quando a casa é da nação Angola, canta-se para um aboró e para uma iabá respectivamente, ex: Ogum e Iansã, Xangô e Oxum, Oxossi e Ossaim, etc. Para Vatin (2001, p. 14), “as nações de candomblé possuem então repertórios distintos”, mas que interpenetraram-se de diferentes formas, seja “através de empréstimo consciente” ou “quando uma melodia é vestida de letras diferentes em contextos rituais distintos” (idem).

Em qualquer das nações, o xirê é sempre iniciado cantando-se para Exu, o primeiro orixá a ser homenageado, responsável por guardar o terreiro e afastar os males indesejáveis, mantendo assim a paz durante a cerimônia e em todos os trabalhos ali realizados. O padê foi preparado pela manhã e ao meio dia fora servido aos ancestrais das encruzilhadas. Exu já foi servido e agora se encontra contente. No final do padê, canta-se três ou mais zuelas para Ogum. É a entrega do terreiro ao dono do ilê. Em todos os momentos do padê, relatados no capítulo anterior, vimos a entrega do ritual a Ogum. É Ogum o encarregado de dar continuidade às obrigações principiadas com Exu. Ogum é quem abre os caminhos junto com Exu e entrega a continuação da festa aos demais orixás.

À noite, por volta das vinte e duas horas, com todos reunidos novamente no barracão e devidamente vestidos e ornados com elementos que os identifiquem aos seus orixás, seja a cor

das roupas, colares, pano de cabeça, braceletes, brincos etc., a festa se inicia com o xirê, cantando novamente para Ogum. “Dando continuidade às zuelas e fundamento, Ogum vira, desce em um filho, ou mesmo na mãe de santo, que vai levada à camarinha para vestir o orixá e dar rum. Após o rum, é servida a feijoada, acompanhada de cerveja” (Mãe Léa).

Depois de todos ter se alimentado, o xirê é recomeçado, zuelando para os demais orixás.

Quando termina o xirê, se quiser virar para caboclo, vira, mas não é obrigado. Se quiser, pede agô para os orixás, dá um intervalo, e aí agora vira pra caboclo... Se quiser, e se não quiser, então terminou o xirê encerra com Oxalá, zuelando para Oxalá. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Depois de encerrado o xirê, o ritual é continuado zuelando para os caboclos e depois para os marinheiros, o Martim Pescador.

Zuela então pra caboclo, depois de caboclo, Boiadeiro, depois de Boiadeiro, Martim, e aí amanhece o dia. Então, se zuelar para caboclo, não canta para Oxalá. Quando é no outro dia, no dia de segunda-feira, aí dá o duburu³⁹, as pipocas, né, e aí agora faz a roda de ingoroci e depois encerra zuelando para Oxalá. Reza os fundamentos de Oxalá e zuela para Oxalá. Aí depois de zuelar para Oxalá, vêm os fundamentos de encerramento. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

O último orixá a ser homenageado no xirê é Nanã (vodu de origem jeje-mina), um dos mais velhos orixás, senhora da lama e das águas dos pântanos, compreendida no Brasil como a mãe mais velha e avó dos orixás. Quando o xirê chega em Nanã, a Ialorixá pede uma permissão aos orixás para virar a festa para caboclo. A festa vai até o amanhecer. No domingo, os filhos e filhas descansam pela manhã, alguns à tarde retomam para a limpeza do barracão. Na segunda-feira, durante o dia, recomeçam as atividades de limpeza do barracão e preparação do duburu, que será servido à noite. O encerramento da festa ocorre, portanto, na segunda-feira com o duburu, e, finalmente, zuelando para Oxalá na roda de ingoroci⁴⁰.

A respeito da Feijoada de Ogum, Mãe Léa diz:

A feijoada de Ogum, por que Ogum come feijão, Ogum come feijoada. Então, a festa de Ogum a gente não vai dar com um churrasco, com uma fatada, com um bolo, um bocado de doce... Ogum era soldado, bravo soldado, cavalheiro, tal, ele juntava, juntava ele com os cavalheiros dele... A comida

³⁹ Zuelando para Obaluaê, Omolu e Nanã, dentre outros orixás, inquices e vodus da saúde, das doenças e da morte.

⁴⁰ Ritual de origem congo-angola realizado no terreiro estudado para pedir benevolências, proteções, justiça e misericórdias aos orixás, inquices e vodus. Neste ritual todos os ancestrais da casa são reverenciados com zuelas e palmas. No final de cada zuela, Oxalá é reverenciado. Os fundamentos de ingoroci, assim como em quaisquer outros rituais, dependem de cada terreiro e de cada nação por este reivindicada.

deles era feijoada porque a feijoada além de ser uma comida africana, além de ser uma comida da cozinha afro, é uma comida saborosa, mais rápida, e é uma comida que reduz alí, ó, (faz gesto com as mãos indicando a praticidade de se fazer a comida). Fez a feijoada, se tiver arroz bem, e se não tiver... E tiver farinha, botou a feijoada alí, comeu e pronto, tá alimentado... Agora agente cá é gosta de enfeitar, fazer cortado, fazer salada. Qual é a salada que acompanha a feijoada? Só a salada de repolho... Feijoada é só feijoada, eu tô dizendo nós gostamos de enfeitar, mas, a gente pega e faz feijoada, a gente pega e faz arroz, faz isso e faz aquilo né, pra poder, pra não botar só o feijão e a farinha, mas a feijoada em si mesmo, é feijoada, mocotó, carne do sertão, como se dizia, não se falava jabá, se dizia carne do sertão... Por que feijoada é uma comida da cultura afro? Da cozinha afro? As negras, os senhores matavam, quer dizer elas tinham feijão, tinha muito feijão pra comer, feijão, água, sal e cominho... Mas elas, muito inteligentes, aquelas cebolas, as quetrabalhavam na cozinha dos donos de engenho, dos fazendeiros, então cortavam a cebola até certo ponto, ó (faz gesto com mão representando até a metade da cebola), até aqui, aqui é a raiz da cebola, né, ó (repete o gesto), a raiz da cebola, cortava até aqui e jogava aquele pedacinho fora, por que mais tarde tinha aqueles negrinhos que passavam por alí, aqueles pedacinhos de cebola, de tudo, de alho, eles levavam pra casa, e lá plantavam, pra ter tempero pra comida. Tá entendendo? Pra ter tempero pra comida. E como pimenta do reino era plantada assim também como se planta bananeira, eles tinham a pimenta do reino também. Então, quando matava boi, o que que ia pra senzala? Fato, mocotó, aquelas coisas, né... Então eles que tinham aquele feijão, feijão preto, eles tinham, então eles faziam, limpavam aquele fato, e agora aí pra não comer só assado, então botavam no feijão. O mocotó, o fato, aquelas carnes mortas, aquelas carnes de fígado né, botava tudo lá na senzala pros negros comer... Então eles vinham e faziam a feijoada. Então, é aonde coincide uma coisa com a outra, né. Ogum... Entrando na senzala com Ogum e Ogum em batalha. Então quando iam se descansar, a comida deles era feijão, que era comida rápida, era uma comida forte e rápida. Colocavam pra cozinhar, acho que nem cozinhavam direito. Quando amolecia o feijão, eles já tavam comendo. (MÃE LÉA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Mãe Léa justifica que a comida de Ogum é feijoada” por que “A guerra exige praticidade. É coisa saborosa, porém rápida”. Continuando, ela diz “A comida deles era feijoada porque a feijoada além de ser uma comida africana, além de ser uma comida da cozinha afro, é uma comida saborosa, mais rápida”. Compreendendo a feijoada como uma comida que pode ser recomposta, modificada, reelaborada ela diz que “a gente é que gosta de enfeitar”, mas a comida de Ogum é “feijão preto”. Ela explica essa recomposição simbólica “pra não botar só o feijão e a farinha, mas a feijoada em si mesmo, é feijoada, mocotó, carne do sertão⁴¹”. Como percebemos, os sujeitos criam fronteiras até o limite do essencial daquilo que reivindicam como símbolos identitários de cada ancestral.

Diferentes sujeitos de terreiros contam variadas histórias a respeito da feijoada de Ogum. Em sua narrativa, Mãe Léa problematiza a feijoada como um símbolo da cultura afro-brasileira. “Por que feijoada é uma comida da cultura afro?”. Reportando-se ao contexto da escravidão, mãe Léa cita as “as negras” que trabalhavam nas casas “dos senhores” e “aqueles negrinhos

⁴¹ Popularmente chamada de jabá no nordeste brasileiro.

que passavam por ali” que pegavam “aqueles pedacinhos de cebola, de tudo, de alho, eles levavam pra casa, e lá plantavam, pra ter tempero pra comida”. Trazendo a senzala como o lugar da entrada de Ogum para libertar seus povos, ela diz: “Então, quando matava boi, o que que ia pra senzala?” Nas palavras de Mãe Léa, as guerras de Ogum coincidem são as próprias batalhas quotidianas que os negros enfrentavam no período escravocrata. Ogum se revela o grande libertador dos povos negros, afirmando seus arquétipos por meio da praticidade dos africanos de fazer a comida em meio a guerras e combates sangrentos.

“Então, é aonde coincide uma coisa com a outra, né. Ogum... Entrando na senzala com Ogum e Ogum em batalha. Então quando iam se descansar, a comida deles era feijão, que era comida rápida, era uma comida forte e rápida.” Percebemos nessas afirmações que o mito não se dissocia da realidade vivida e da realidade imaginada, da socialização e da espiritualidade, da atualidade e da ancestralidade. Podemos afirmar que a feijoada se colocada como um símbolo que afirma diferentes pertencimentos étnicos, uma vez que Ogum é reverenciado em suas múltiplas qualidades. Se por um lado, a feijoada une elementos comuns entre os diferentes ancestrais, mitos e ritos dos terreiros, por outro lado, ela se concretiza como um legado capaz de dialogar diferentes origens e pertencimentos.

José Carlos, quando fala da descendência de sua mãe, trata da nação numa perspectiva étnica a partir de um mesmo símbolo: Ogum. Mas para afirmar a nação angola-umbanda, ele precisou diferenciar Ogum entre pertencimentos étnicos de sua mãe biológica e Mãe Léa, dizendo que o que justifica a diferença é que Mãe Léa é Ogum Xoroquê, por tanto queto, e sua mãe biológica Ogum de Ronda, portanto angola.

Olha, nesse termo pra mim e principalmente que é o que eu lhe disse custei de achar o local que fez essa ponte igual então o que é que acontece, na casa da minha mãe biológica as zuelas de lá poucas diferenças das zuelas daqui, só que aqui nós cantamos para Ogum Xoroquê na casa da minha mãe era Ogum Ronda por que essa diferença sabendo que é o mesmo Ogum? A diferença é que Ogum Xoroque foi raspado no queto, Ogum de Ronda foi raspado no queto e passou a ser Ogum Xoroque, Ogum de Ronda, Angola, o mesmo Ogum só que um raspou no Queto, Ogum xoroque, em vez de ser Ogum de Ronda, é Ogum Xoroquê, que é a véa Léa. Então a véa Léa queto-angola e a minha mãe Angola-Umbanda, então a diferença do Ogum é essa aí. Em termo das zuelas são as mesmas zuelas quando canta para Ogum ele seja lá qual: Ogum de Lê, Ogum Xoroque, Ogum de Ronda, porque tem diversos, são 7 qualidades de Ogum, mas as zuelas são as mesmas, as diferenças são de pouca coisa. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Os símbolos nos colocam frente a possibilidades de investigação das culturas de onde os mesmos provém, ao tempo que também são reconstruídos quotidianamente por cada sujeito,

tomando formas e sentidos que dependem das interações contextuais e situacionais. Essas possibilidades nos sugerem que os sujeitos do terreiro constroem categorizações étnicas na medida em que negociam uns com os outros seus pertencimentos, forjando situações e vivências que colocam estes símbolos como limites que se inter cruzam nas suas relações.

As categorizações étnicas nos levam então à discussão de grupos étnicos e suas atribuições categorias. Identificar quais grupos étnicos africanos são reivindicados no terreiro diz respeito à compreensão das culturas que foram trazidas pelos africanos. Mas dizem respeito também à interação das etnicidades negras com grupos de outras descendências. A etnicidade, portanto, não deve ser tratada estritamente em perspectivas descritivas das culturas, pois, em se tratando dos terreiros, os grupos bantos, yorubás e fon e suas respectivas nações congo-angola, nagô-queto e jeje-mina, os africanos legaram culturas e tradições que são tomados pelos sujeitos para justificarem suas descendências de modos dinâmicos e recreativos. Assim, os sentidos dados por eles às diversas formas simbólicas vivenciadas nos terreiros nem sempre se originam nas culturas dos grupos aos quais os sujeitos atribuem suas ancestralidades.

Mãe Léa, filha de Ogum Xoroquê, reivindica a nação nagô-queto. Xoroquê é um vodu de origem jeje-mina, mas suas características arquetípicas levaram os sujeitos do terreiro a construir com este vodu uma qualidade de Ogum, orixá nagô-queto que tem uma ligação muito próxima a Exu. Ambos são orixás que comandam as estradas e têm como missão abrir os caminhos e proteger as entradas dos terreiros. Se fizéssemos uma análise estritamente descritiva dos traços étnicos, concluiríamos equivocadamente que Mãe Léa reivindicasse uma ligação identitária com o grupo jeje-mina. No entanto, apesar de Xoroquê ser um vodu jeje-mina, suas características comuns com Exu e Ogum levaram os sujeitos do terreiro a se identificarem com a nação nagô-queto, construindo, portanto, diferentes formas de pertencimentos étnicos.

A extensa diversidade de ancestrais é percebida, dentre outras formas simbólicas, nas zuelas, pois quando se canta para determinado orixá, a exemplo de Ogum, está se reverenciando um determinado ancestral que dialoga elementos comuns com ancestrais de outras descendências. Quando os sujeitos dizem “queto-angola” e especificamente José Carlos “angola-umabanda” procuram exatamente explicar essa dinâmica de pertencimento dos orixás, inquices e vodus que estão nos diferentes grupos étnicos negros, expressados no terreiro por meio das nações e reivindicados por meio de traços culturais diferenciadores diversos, como as zuelas, os toques, as danças e as comidas.

Certo dia, depois de um longo diálogo sobre as origens das nações de candomblé, José Carlos nos disse o seguinte:

A seita do candomblé eu não sei como começou, não sei se estamos no meio, no final, sei lá. Eu acho que não tem, eu não sei compreender. Eles, os babalorixás, eles têm um linguajar de dizer que por mais queira mais não varreu o fundo do poço, então se eles falam isso o que é que eu vou dizer, então é uma coisa muito profunda. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Como diz Bastide (1971), devemos compreender “a vida religiosa dos africanos no Brasil como uma série de acontecimentos (...), de tradições interrompidas e retomadas, mas que mantinham de século em século, sob formas provavelmente às mais diversas, a mesma fidelidade à mística, ou às místicas africanas” (p. 70). Assim,

A religião⁴² africana tendeu a constituir um novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de novos meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova. (BASTIDE, 1971, p. 32).

A reconstrução simbólica em torno das qualidades dos orixás, inquices, voduns e caboclos está intrinsecamente ligada ao processo de estruturação dos mitos e ritos no terreiro. Quando Bastide fala que “o número de negros libertos vai aumentando uma mais fácil solidificação das crenças africanas no novo *Habitat*”, podemos pensar nas interações étnicas dos diversos grupos étnicos africanos, europeus e indígenas no Brasil como uma interface das estratégias de manutenção de suas culturas e símbolos étnicos. Neste sentido, compactuamos das ideias de Hall (2002), quando ele se refere a um novo olhar sobre o pertencimento:

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de ‘pertencimento cultural’, mas abarcar processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura do mundo inteiro. Esse é o caminho da ‘diáspora’, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. (HALL, 2002, p. 4).

⁴² Apesar da grande contribuição de Roger Bastide acerca dos estudos sobre as populações negras e das culturas africanas, por ele entendidas como religiões, o autor, como homem de seu tempo, em sua obra *As religiões africanas no Brasil*, interpretou as primeiras formas de organização das culturas negras e sua religiosidade (o catolicismo negro, por exemplo) como subculturas, parte de uma cultura maior e dita superior do senhor branco. Não significa, porém, afirmar que o autor concordasse que a cultura do senhor branco fosse de fato mais importante do ponto de vista valorativo do que aquela que os negros forjaram, mas, faz-se importante recorrer a autores mais contemporâneos e que também têm dado grandes contribuições para o estudo das culturas negras no Brasil.

A identidade enquanto categoria da etnicidade, é composta por atributos próprios, que as difere das outras formas de identidade, mas que mantém em comum aspectos classificatórios frente às relações de poder entre sujeitos de diferentes núcleos de pertencimentos. Lapierre (1998) e Poutignat & Streiff-Fenart (1998) propõem que a identidade étnica é uma forma de organização social cujo sistema de categorização fundamenta-se em uma origem comum suposta. A questão referente à origem é recuperada da contribuição weberiana sobre os grupos étnicos, para a qual a crença subjetiva na origem comum constitui um laço característico da etnicidade.

A construção histórico-cultural das qualidades de orixás diz respeito a uma relação de semelhanças entre diferentes arquétipos e formas de expressões das subjetividades, modos pelos quais os sujeitos ajustam e negociam aspectos de suas identidades. Neste contexto, investigar traços culturais diferenciadores como padê, zuelas, comidas, toques, samba, batuque, lundu, festa, xirê ou quaisquer outros tipos de formas simbólicas presentes nos terreiros é também pensar em processos organizativos que bebem dos poços de diferentes interações étnicas e formas de pertencimentos.

Retomando a um importante dado sobre o xirê, lembremos que quando este ritual chega no último orixá a ser reverenciado, a ialorixá pede uma permissão aos orixás para virar a festa para caboclo. A permissão de que fala mãe Léa carrega atributos étnicos na medida em que o terreiro se denomina queto-angola e precisa negociar os diferentes legados que afirmam as suas identidades como espaço vital de múltiplos pertencimentos. Se o terreiro fosse apenas queto não haveria o samba de caboclo, mas a presença dos caboclos é justificada exatamente pelo fato de o terreiro também ser angola. Ser angola no Brasil, portanto, diz respeito a um processo de construção cultural que envolve os povos indígenas e os povos bantos desde os primórdios dos grupos étnicos negros no Brasil nos primeiros ciclos escravocratas.

O xirê, enquanto ordem de procedência dos cânticos nas festas, organizam um processo de interação entre sujeitos que trazem para as suas reuniões as mais diversas ancestralidades, saberes e práticas que estruturam os mitos e ritos nos terreiros. As zuelas, formas simbólicas estruturadoras de mitos e ritos nos xirês, estão chamando dimensões identitárias de cada um de nós. Mas a forma de ouvir esses chamados, o que se canta, é diferente para cada sujeito. Cada um ouve e sente forças e energias diferentes, que se completam nas interações mútuas de muitas vozes, bailados, saberes e práticas de axés. Tomando de empréstimo uma frase de

Cunha (2009, p. 244) quando ela discute a respeito da etnicidade e da cultura, afirmamos que “neste reduto há mistério”.

Intertantos, termo que venho pontuando em alguns momentos do texto, é a palavra que as encruzilhadas me despertaram a reinventar neste reduto de mistérios. Os homens e as mulheres da rua não são apenas alguns entre tantos ou alguns dentro de tantos, eles e elas são o elemento que dialoga pertencimentos e não pertencimentos. É movimento, é comunicação, é inter (de dentro para fora e de fora para dentro), não age apenas em um sujeito, mas em todos; não se relaciona a um pertencimento apenas, mas a todos; é um em relação ao outro e outros em relação a outros. Comunica os nossos desejos, os nossos anseios, as nossas qualidades e traços culturais expressados por diversas simbologias, mesmo na memória de quem se julga totalmente bom ou totalmente mal, por que eles e elas estão *para além do bem e do mal*⁴³.

Buscar a essência sem essencializar é identificar os significados de cada símbolo presente no contexto dos rituais enunciados, sem, contudo, torná-los naturalizados. Cada palavra, tomada como símbolo, tem significados próprios, que depende das vivências e das compreensões de cada sujeito. Esses significados são trabalhados no âmago do sujeito, a partir de suas vivências com os outros, na medida em que interagem afirmando ou negando traços comuns de suas subjetividades. Daí emana e relevância da identidade na constituição do que o sujeito define como seu ou como do outro em determinadas situações contextuais.

⁴³ Aprendi a utilizar esta expressão com Sousa Junior (2011), quando ele argumenta sobre Candomblé – para além do bem e do mal.

PARA NÃO CONCLUIR – *Candomblé é poço fundo*

Tudo começa com Exu no padê, até chegar à culminância da festa, com a feijoada. Um momento deriva da existência do outro, passando a ser fruto daquele momento principiado. A festa não tem fim, é retomada nos dias seguintes até se encerrar os trabalhos zuelando para Oxalá e rezando os fundamentos de encerramento. Existe uma relação de interdependência entre as festas. A feijoada de Ogum depende da Festa de Exu e Pombagira, que se realiza antes ou depois da páscoa. Não por acaso as outras obrigações do ano dependem destas primeiras obrigações para serem realizadas e todas elas terminam e recomeçam na virada do ano, com a obrigação de Oxalá, em dezembro. Em dezembro ou em janeiro? O momento de culminância da obrigação é na passagem de ano, exatamente a zero hora, momento em que os filhos e filhas da casa estão na roda de ingoroci. Fogos de artificios explodem no céu e a zero hora ecoam diferentes ilás, gritos polifônicos de um discurso vivido que não cessa de evoluir. Os orixás, inquices e vodus de cada iaô descem para renovar as suas forças. Que dia é esse? Que ano é esse que tudo se recomeça de novo?

As formas simbólicas objetos deste estudo não são apenas objetos, elas são vividas, narradas, imaginadas, ritualizadas. Elas não existem em outro lugar senão na criação simbólica de sujeitos conscientes de sua atuação política na sociedade. Os símbolos palavras, comidas, toques e nomes estão nas encruzilhadas, nas matas, nos rios, nos mares, nas montanhas, nos roncões das trovoadas, no fogo dos raios, na lama, nos pantanais, nos diversos elementos da natureza. Todavia, elas só se tornam símbolos quando cantadas, quando pronunciadas, quando reinventadas, quando reivindicadas. Os símbolos não são nada para a humanidade se não são a capacidade de criar diferentes formas de significação para a vida.

A forma como cada sujeito elabora e produz expressões culturais faz parte da própria existência, dos complexos que emanam das construções históricas, políticas e filosóficas das formas de socialização humana que se reconstrói em tempos e contextos diversos. Assim, toda forma de *expressar algo* pode ser uma forma simbólica, na medida em que os seus significados estão sempre ligados a aspectos histórico-culturais, em determinadas condições de estruturação e interação.

Os colaboradores, em função de suas experiências e saberes, deram ênfases a formas simbólicas diferenciadas. Alguns se aprofundaram mais nas comidas, outros nos toques, e outros nas qualidades de Exu. Podemos perquirir, com essa questão, que cada sujeito fala daquilo que identifica os seus pertencimentos, as suas ancestralidades. Ampliar o campo de percepção e análise dessas formas simbólicas não significou abandonar o objeto da pesquisa, mas implicou construir sempre novas possibilidades de interpretações em torno de sua complexidade.

Através das interações vividas pelos sujeitos de terreiros, uma infinidade de elementos são simbolizados na construção dinâmica dos sentidos étnicos de ser de terreiro: personagens (não apenas pessoas), lugares, objetos, sentimentos e desejos (os mais diversos), o corpo e suas partes, arquétipos físicos e culturais, espaços físicos e sociais (o mundo, o Universo, as cidades, os lugares, etc.), o tempo e suas dimensões cronológicas, fenômenos naturais e os infindáveis elementos da natureza, acontecimentos históricos, seres vivos e inanimados de todas as ordens, etc. Os símbolos vividos no padê, portanto, fazem parte dos modos diversos de viver e perceber a vida, evocam ancestralidades que estão dentro de culturas afro-brasileiras, do universo negro de vivências e saberes.

Por ser um fenômeno universalmente político, cultural e social, a etnicidade pode ser interdisciplinarmente tomada por diferentes estudiosos e perspectivas teóricas, mas o certo é que as etnicidades não existem sem que os sujeitos de diferentes processos generativos as negociem numa constante e dinâmica construção de campos interativos na vida cotidiana. A etnicidade arranca traumas, orgulhos e glórias do passado e fazem-nas emergir nos quotidianos, que são dinamicamente reconstruídos e ressignificados pela humanidade de modo geral. Identidade, fronteiras, realces e origem se imbricam na fixação dos símbolos identitários como “processos contínuos e não intermináveis”⁴⁴ nessas relações vivenciadas no terreiro.

⁴⁴ Poutignat & Streiff-Fenart (1988, p. 165).

Como filho do ilê pesquisado, devo dizer que os conflitos em torno deste processo investigativo me oportunizaram aprender sobre as nossas tradições, não de forma passiva, com muito mais desequilíbrio do que um pesquisador não nativo. A cada elemento novo, minha memória rebojava como um redemoinho, vasculhando as raízes de seus espaços, procurando folhas e ciscos de informações antes construídas, que me levassem a compreender o porquê de cada gesto, de cada enunciado, de cada comportamento diferenciado. Um desequilíbrio brutal, em que a minha maior angústia era a de não saber em que momento ser pesquisador e em que momento ser filho do ilê. Não fugiu de mim o pertencimento quando da construção dos dados de pesquisa, mas permaneceu em mim responsabilidade do “*Olhar Sobre o Olhar que Olha*”⁴⁵. Confesso: esta angústia continua a apavorar minhas certezas, que andam cheias de dúvidas.

O estudo sobre as etnicidades nos terreiros, apesar de muito arriscado e com limitações subjacentes ao seu processo investigativo, traz possibilidades desafiadoras de entender questões complexas das nossas culturas e vivências. Para compreender as etnicidades presentes nos terreiros é preciso aprender a ouvir as vozes das encruzilhadas, pois a labuta de interpretar/reinterpretar diz respeito a trabalhar juntos com os sujeitos nativos, o que exige do pesquisador humildade e reconhecimento das autoridades de quem fala. Mas é preciso também se posicionar enquanto sujeito pesquisador, dizer em quais perspectivas e teorias se apoia para dialogar com as vozes do campo investigado, afinal de contas nem o pesquisador nem as colaboradoras e colaboradores são neutros. Pelo contrário, ambos têm consciência crítica de suas atuações políticas.

O grande desafio deste estudo foi articular, com todos os sujeitos da pesquisa, um trabalho capaz de responder às expectativas do estudo objetivado. O que aprendemos com este estudo é também um convite para continuarmos a explorar as águas dos poços sagrados dos terreiros. Aprendemos, com os colaboradores desta pesquisa, que as identidades étnicas se banham e se bebem das águas de vários poços que se encruzam. Eles e elas dizem que “candomblé é poço fundo”, e com uma simplicidade intrigante questionam: “Será que um dia varreremos o fim do poço?”

⁴⁵ Ver: Petraglia (2001).

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

_____. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2004.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver do candomblé**. Rio de Janeiro, Editora Pallas, 2002.

_____. & SILVA, Vagner G. “**Cantar para subir** - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 16, n.1/2, 1992. pp.160-184. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral&Silva1.html> / Acesso: junho de 2004.

_____. & SILVA, Vagner G. “**Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro**”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, n. 34, 2006, pp 189-235. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=87> / Acesso em: junho de 2014.

ANDRADE, Mario de. **Música de Feitiçaria no Brasil**. São Paulo.1963.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na minha casa: preces aos Orixás e Ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. (il. Rafael Rufino).

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador** e outras variações antropológicas. (Trad. John Cunha Comerford). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: rito nagô**. Vol. I. São Paulo: ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA, 1971.

_____. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEHAUGUE, Gérard. **Correntes regionais e nacionais na música do candomblé baiano**, in *Word of Music*, Salvador, CEAO, p. 129-140, 1976.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro. 1961.

CARVALHO, José Jorge de. **A Tradição Mística Afro-Brasileira**. Brasília, 1998. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/Serie238empdf.pdf Acesso em: outubro de 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos no Brasil**: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Enicidade, indianidade e política**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbólicismo mágico-religioso**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Mito e Realidade**. Trad. Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-Ba: CEAO, 1999.

GONÇALVES, Janice. **Pierre Nora e o tempo presente**: entre a memória e o patrimônio cultural. *Historiæ*, Rio Grande, 3 (3): 27-46, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. (Trad.: Laurent Léon Schaffter). 2. ed. Paris, França: Presses Universitaires de France, 1968.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. (Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). Disponível em: <http://identidadesculturadas.wordpress.com/> Acesso em: junho de 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. “**A tradição viva**”. in: J. KI-ZERBO (Org.), História geral da África I. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 23 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática S. A., 1988.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilégio da Cor**: Identidade, Raça e Gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História. PUC-SP. N.10 – Nov. 1993.

OLIVEIRA, Eliene Dias de; TEDESCHI, Losandro Antônio. **Nos caminhos da memória, nos rastros da história**: um diálogo possível. Revista Rascunhos culturais. Coxim-MS. V.2 N.4 p. 45-54 – jul. dez. 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006.

PETRAGLIA, Izabel. **Olhar Sobre o Olhar que Olha**: Complexidade, Holística e Educação. Petrópolis: Vozes, 2001.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. (Trad.: Monique Augras). Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wpgz/wpcontent/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf Acesso em: junho de 2014.

_____. **Memória, esquecimento, silêncio**. (Trad.: Dora Rocha Flaksman). Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf/ Acesso em: junho de 2014.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998. (Trad.: Elcio Fernandes).

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé**: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Dentro do Quarto**. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras**: Introdução à Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Livraria Editora, Casa do Estudante do Brasil, 1972.

_____. **O negro brasileiro**: ethnographia religiosa e psicanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1934.

RODRIGUES, Núbia e CAROSO, Carlos. **Exu na Tradição Terapêutica Afro-Brasileira**. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999.

SANTANA, Marise de. **Antropologia Afro-Brasileira**: Proposta Didática para Educação das Relações Étnicas. Relatório Científico de Estágio de Pós-Doc, UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), São Paulo, 2013.

_____. **Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafricanizando para cristianizar.** Tese de Doutorado, PUC-SP. (Pontifícia Universidade Católica) São Paulo, 2004.

_____; FERREIRA, Edson Dias. **Saberes e práticas enunciados por palavras, mito e ritual.** *Religiões Comparadas. Diálogo – Revista de Ensino Religioso*, nº69, Fevereiro/Abril, p. 26–30, 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os candomblés da Bahia no século XXI.** Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/> Acesso em: junho de 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença.** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: <http://identidadesculturais.wordpress.com/> Acesso em: junho de 2014.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô, agô Lonan: Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé da Bahia.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

_____. **Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira.** In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **História do negro no Brasil.** Brasília: Fundação Cultural Palmares-MinC; CNPq, 2004. (vol. I).

SODRÉ, Jaime. **EXU - A forma e a função.** *Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5 – Outubro de 2009.* Disponível em: <http://www.capoeiravadiacao.org/> Acesso em: junho de 2014.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998a.

_____. **Samba, o dono do corpo.** 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998b.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas.** Salvador: EDUFBA, 2011. (il. Rodrigo Siqueira).

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa.** Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1995.

VATIN, Xavier. **Música e Transe na Bahia: As nações de candomblé abordadas numa perspectiva comparativa.** Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia, Paris, EHESS, 2001, 430 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos Orixás.** Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 1997. (il. Carybé).

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos** (dos séculos XVII-XIX). 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo** 6. ed. Salvador: Corrupio, 2009. (Trad.: Maria Aparecida do Nóbrega). Disponível em: <http://solivrosparadownload.blogspot.com.br/> Acesso em: junho de 2014.

VERONESI, Marília Veríssimo, & GUARESCHI, Pedrinho Arcides. **Hermenêutica de Profundidade na pesquisa social**. Ciências Sociais Unisinos 42(2):85-93, maio/ago. 2006.

WEBER, Regina; PEREIRA, Elenita Malta. **Halbwachs e a memória**: contribuições à história cultural. Revista Territórios e Fronteiras V.3 N.1 – Jan/Jun 2010.

GLOSSÁRIO

Abiã – participante do terreiro que ainda não é feito.

Adjá – instrumento sonoro utilizado pela mãe de santo para intermediar diversas atividades nos rituais.

Apoti – bancos pequenos para assento; tamboretas.

Axé – força, energia cósmica dos orixás, inquices e vodus.

Descer – expressão que designa a vinda do orixá em terra.

Digina – nome que o orixá, inquice ou vodu traz quando da feitura do iniciado.

Ebame – iaô que já pagou sete anos de sacrifício após a feitura, portanto já é babalorixá (pai de santo) ou ialorixá (mãe de santo).

Entoto – centro do barracão, onde são assentados fundamentos dos orixás.

Feitura – processo iniciático que torna o sujeito iniciado no candomblé, o que justifica a expressão “feito no santo”.

Iaô – sujeito rodante que é feito no santo.

Ingoma – atabaques, tambores.

Metá-metá – orixá, inquice ou vodu nascido da composição de duas qualidades de orixás, inquices e vodus diferentes (Ex: Ogum Xoroquê – Orixá metade Ogum e metade Exu).

Pagodô – parte do barracão onde ficam os atabaques.

Rodante – sujeito que traz o dom de receber o orixá em terra.

Virar – expressão utilizadas pelos sujeitos do terreiro para designar a vinda do orixá nos sujeitos rodantes.

Xirê – ordem de procedência das zuelas para os orixás, inquices, vodus e caboclos.

