



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CRISTINA NASCIMENTO DE OLIVEIRA

DISCURSOS DO SAGRADO:
O USO ESTRATÉGICO DA LINGUAGEM EM PRÁTICAS DO CANDOMBLÉ

Boa Vista, RR

2012

CRISTINA NASCIMENTO DE OLIVEIRA

**DISCURSOS DO SAGRADO:
O USO ESTRATÉGICO DA LINGUAGEM EM PRÁTICAS DO CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultura Regional.

Orientador: Prof. Dr. Lourival Novais Néto

Boa Vista, RR

2012

CRISTINA NASCIMENTO DE OLIVEIRA

DISCURSOS DO SAGRADO:
O USO ESTRATÉGICO DA LINGUAGEM EM PRÁTICAS DO CANDOMBLÉ

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Estudos de Linguagem e Cultura Regional. Defendida em 28 de fevereiro de 2012 e avaliada pela seguinte banca examinadora:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lourival Novais Néto (orientador)
PPGL/UFRR

Profa. Dra. Bethania Sampaio Corrêa Mariani
Instituto de Letras – UFF (avaliador externo)

Profa. Dra. Francilene dos Santos Rodrigues
Departamento de Ciências Sociais - UFRR

Profa. Dra. Maria do Socorro Pereira Leal (suplente)
PPGL/UFRR

Ao Mestre Zé Pilintra,
porque ele também é mestre.

AGRADECIMENTOS

Além de um ato de solidariedade e humanismo, agradecer é aproximar-se do outro. Agradecimentos servem não só para dizer o quanto determinadas pessoas são importantes para nós, mas também para mostrarmos que certas atitudes e palavras não são esquecidas. Essa é a minha forma de agradecer àqueles que contribuíram, de alguma maneira, para que esse trabalho se tornasse realidade:

À Olorum, em primeiro lugar, dono do céu e da terra, o próprio princípio criador em eterno movimento. Kolofé!

À Iansã, deusa das tempestades, senhora dos ventos e dos raios, fonte de energia e do melhor que há em mim. Eparrei Oyá! Kolofé!

À Oxaguiã e Oxóssi, senhores do meu destino. Kolofé!

À Xangô, que me escolheu. Kolofé!

Ao meu companheiro, Paulo Roberto Siberino Racoski, que trilhou mais uma jornada rumo ao conhecimento comigo, fonte de amor, companheirismo e sabedoria.

Aos meus cães, que passaram meses deitados aos meus pés “auxiliando” a escrever a dissertação.

Aos meus pais, César e Gisela, por eu ser e estar no mundo. E por financiarem parte dessa pesquisa, já que o Poder Público falhou dessa vez.

À minha irmã, Luciana, parceira incansável e fonte incondicional de amor.

À Mãe Adansan Yatylyssalefan, que me mostrou os mistérios e a magia que há no mundo e para além dele. Kolofé!

À comunidade tradicional de terreiro Ilê Axé Obá D’Alaguinã, em Boa Vista, Roraima, especialmente ao Babá Deleman, Yá Sytolomy, Babá Leryvenã, Matalacy,

Syloyá, Babá Obaquirê, Suelen, João Vítor, Dieguinho e as crianças, por permitirem que eu compartilhasse de seus cotidianos. Kolofé!

À comunidade tradicional de terreiro Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã, em Belém do Pará, especialmente ao Babá Orlando Bassú, Adriana, Yá Latandery e Babá Sandylopê. Kolofé!

À comunidade tradicional de terreiro Deus é Quem Guia, em nome de Mãe Vicença, que há mais de 50 anos, no bairro do Lira, em São Luís do Maranhão, preserva a tradição da Mina maranhense, independentemente de qualquer “modismo”. Kolofé!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Lourival Novais Néto, antes de tudo um mestre e um educador, que compreendeu meus anseios e angústias e respeitou minhas vontades.

À Profa. Dra. Francilene dos Santos Rodrigues, que orientou e auxiliou meu trabalho de campo, sempre me estimulando a buscar o melhor, e que aceitou meu convite para compor a banca de defesa. Muito obrigada pela sua amizade! Seu apoio e exemplo são fundamentais em minha trajetória acadêmica.

À Profa. Dra. Bethania Sampaio Corrêa Mariani (UFF), por aceitar o convite para compor a banca e avaliar a presente pesquisa.

Ao Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (UFS), pelo exemplo enquanto pesquisador das religiões africanas e afro-brasileiras e por aceitar participar da minha banca. Obrigada por não aceitar o racismo institucional disfarçado de falta de verba pública. Nós, “outsiders”, entendemos muito bem as regras desse jogo. Kolofé, meu irmão!

À Profa. Dra. Maria Odileiz Sousa Cruz, pelo auxílio, pelos conselhos e, principalmente, por compartilhar o mundo em toda a sua diversidade.

Ao Prof. MsC. Jakson Hansen Marques, onde, um dia, em sala de aula, tudo começou.

À minha colega Patrícia Socorro da Costa Cunha, por não desistir de lutar pelo que acredita.

A Bruno Karl, pelo inestimável auxílio na tradução do resumo.

A todas as comunidades tradicionais de terreiro de Roraima, símbolos de dignidade e resistência frente ao terrorismo “neo-religioso” que condena a liberdade do ser humano ser o que é. Kolofé!

A todos aqueles – integrantes ou não da UFRR - que tentaram, de alguma maneira, impedir que esse projeto fosse adiante: eu não faço parte do “pacto da mediocridade”!

Por fim, mas no começo de tudo, sempre, aos orixás, mestres e guias espirituais, principalmente àqueles que norteiam as comunidades do Ilê Axé Obá D’Alaguinã, do Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã e do Terreiro Deus é Quem Guia. Kolofé! Muito obrigado!

“Azö ö ko fo do fi a”

*“Você me perguntou, eu respondo:
foi para isso, sim, que dediquei a maior parte da minha vida.
Para contemplar e tentar entender esse espetáculo único,
o maior espetáculo da Terra, que é a manifestação
plena da verdade que habita a pessoa humana.
A verdade profunda que é representada pelo orixá.
E, se mais dez vidas eu tivesse, de bom grado dedicaria
todas elas a esse mesmo objetivo”.*

Pierre Fatumbi Verger,
Salvador, Bahia, 04.11.1995.
(Entrevista concedida a Luis Pellegrini)

RESUMO

O presente estudo refere-se à análise do discurso construído nas práticas ritualísticas de iniciação ao Candomblé em uma casa religiosa de matriz Mina Jeje-Nagô, denominada Ilê Axé Obá D'Alaguinã, em Boa Vista, Roraima, Amazônia. A pesquisa, orientada pelos pressupostos teóricos da Semiologia, procura estabelecer um quadro de referência dos elementos constitutivos do Candomblé, seu sistema simbólico e seus processos de iniciação e constituição do sagrado para entender a dinâmica do discurso em uma religião de tradição historicamente oral. A coleta de dados iniciou em 2009, com visitas semanais ao terreiro para acompanhar rituais diversos, estabelecendo uma rede de contatos fundamental para o trabalho de campo. Também foi possível a observação *in loco* de um ritual de iniciação ao Candomblé, em 2010, para entender a dinâmica de funcionamento da referida religião, percebendo-se assim que é nas práticas ritualísticas que o sagrado se constitui, agregando a comunidade religiosa em torno dos discursos constituídos. Três iniciados foram entrevistados, bem como a liderança religiosa do Ilê Axé Obá D'Alaguinã e do terreiro que lhe deu origem – Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã -, localizado em Belém do Pará. Tais pressupostos investigativos versam sobre a genealogia dessas comunidades tradicionais de terreiro e de suas práticas discursivas, compreendendo que a tradição oral do Candomblé manifesta-se e é preservada nas cerimônias de iniciação religiosa, em uma circularidade que não se esgota nem se extingue. Desta forma, percebe-se que o discurso de Mãe Adansan Yatylyssalefan encontra resposta em seus filhos de santo, que o legitimam perante a comunidade religiosa pesquisada.

Palavras-chave: Análise do Discurso, Candomblé, rituais de iniciação, oralidade, identidade.

ABSTRACT

This study refers to the Discourse Analysis built in ritual practices of initiation into the *Candomblé* in a religious house *Mina Jeje-Nagô* called *Ilê Axè Obá D'Alaguinã* in Boa Vista, Roraima. Oriented by the theoretical assumptions of Semiolinguistic, the research seeks to establish a reference framework of the constituent elements of *Candomblé*, its symbolic system, initiation and construction of the sacred processes to understand the dynamics of the discourse in a historically oral tradition religion. Data collecting started in 2009, with weekly visits to the *Candomblé* meeting place (*terreiro*) in order to monitor several initiation rituals, establishing a network of contacts essential for the fieldwork. It was also possible the observation in loco of an initiation ritual into *Candomblé* in 2010 to understand the dynamic operation of that religion, thus realizing that the sacred is constituted in the ritual practices, adding the religious community where discourses are made. Three novices in *Candomblé* as well as the religious leaders of the *Ilê Axè Obá D'Alaguinã* and of the *terreiro* (meeting place) where it was originated – *Abassá Afro-Brazilian Lego Xapanã* – in Belém, state of Pará were interviewed. Such investigative assumptions concern about the genealogy of these traditional communities of *Candomblé* meeting place and of its discursive practices, understanding that the oral tradition of *Candomblé* express itself and is preserved in the religious initiation ceremonies, in a circularity that is not exhausted or extinguished. In this way, it is noticed that the discourse of Mãe Adansan Yatylyssalefan meets the response in her spiritual children, which legitimate it in the researched religious community.

Key words: Discourse Analysis, *Candomblé*, initiation rituals, orality, identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Cerimônia de ingresso no roncó do Ilê Axé Obá D'Alaguinã (29/06/2010).....	13
Figura 02 - Cerimônia de limpeza e purificação no rio Cauamé (03/07/2010).....	23
Figura 03 - Localização dos terreiros em Boa Vista, Roraima (2011).....	31
Figura 04 - Saída de iaô no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010).....	34
Figura 05 - Iaôs prestam reverência no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010).....	47
Figura 06 - Orixá Iansã dando o rum no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010).....	59
Figura 07 - Quadro da situação de comunicação proposto por Charaudeau.....	64
Figura 08 - Quadro da situação de comunicação 01.....	65
Figura 09 - Quadro da situação de comunicação 02.....	66
Figura 10 - Quadro da situação de comunicação 03.....	68
Figura 11 - Quadro de situação de comunicação no Ilê Axé Obá D'Alaguinã.....	69
Figura 12 - Erês prestando juramento no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010).....	81
Figura 13 - Preparo de comida de santo na cozinha do Ilê Axé Obá D'Alaguinã (23/07/2010).....	85
Figura 14 - Preparando comida para Oxalá na cozinha do Ilê Axé Obá D'Alaguinã (23/07/2010).....	92
Figura 15 - Preparação de guia no barracão do Ilê Axé Obá D'Alaguinã.....	97

SUMÁRIO

1	ABRINDO PORTAS, INTERLIGANDO CAMINHOS.....	13
1.1	Metodologia e trajetória do trabalho de campo.....	16
2.	DA ÁFRICA PARA O BRASIL: ORGANIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS.....	23
2.1	O Candomblé.....	25
2.2	O Tambor de Mina	27
2.3	Configuração do campo afro-religioso em Roraima.....	28
2.4	O Ilê Axé Obá D'Alaguinã: raízes de um espaço sagrado.....	32
3.	ORÍ MÌ: OS RITUAIS DE INICIAÇÃO AFRO-RELIGIOSO.....	34
3.1	Ingresso e permanência em uma casa de santo.....	35
3.2	A iniciação no Candomblé Mina Jeje-Nagô.....	37
3.3	Um mundo simbólico em perfeita harmonia.....	43
4	À PROCURA DO ODÚ: RENASCENDO PARA UMA NOVA IDENTIDADE.....	47
4.1	A construção de uma nova identidade no Candomblé.....	52
4.2	O corpo como dispositivo identitário no espaço sagrado.....	54
5.	O SAGRADO E SEUS DISCURSOS: ESTRATÉGIAS DE LINGUAGEM NO CANDOMBLÉ.....	59
5.1	Os discursos do sagrado no Ilê Axé Obá D'Alaguinã.....	62
6.	CANTAR PARA SUBIR.....	81
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	85
	GLOSSÁRIO.....	92
	APÊNDICE.....	97

1. ABRINDO PORTAS, INTERLIGANDO CAMINHOS

Figura 01 – Cerimônia de ingresso no roncó do Ilê Axé Obá D'Alaguinã (29/06/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

*“O filho precisa do orixá para se tornar quem ele realmente é.
O orixá precisa do filho para que sua existência se torne real”.*

(Pierre Verger)

Esta dissertação pode ser considerada um estudo pioneiro no campo afro-roraimense. É a primeira vez que uma pesquisa de mestrado em Roraima tem como objeto de estudo a cultura afro-brasileira, especificamente uma comunidade tradicional de terreiro¹ instalada no estado.

O presente trabalho, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal de Roraima (UFRR), surgiu de uma observação de campo realizada no primeiro semestre de 2009 em comunidades afro-religiosas em Boa Vista, Roraima. A observação foi possível por meio da disciplina Brasil e África, do curso de bacharelado em Ciências Sociais – habilitação Sociologia, na mesma instituição.

A disciplina teve como trabalho de conclusão um estudo teórico e de campo sobre um aspecto da cultura afro-brasileira. Percebendo que os colegas partiam de observações acerca da música (samba), da culinária (feijoada) e do esporte (capoeira), nos questionamos acerca da religiosidade, que tanto contribui para esses aspectos da cultura afro-brasileira. Entendendo que a raiz dessas outras manifestações sobrevive nas comunidades de terreiro, partimos para uma análise específica sobre essa forma de religiosidade.

Meu ponto de partida foi pesquisar no âmbito da própria Universidade Federal de Roraima (UFRR) outros trabalhos que se referissem à temática. Buscou-se, primeiramente, o acervo de monografias dos departamentos de Ciências Sociais e de Antropologia. Apenas um trabalho de conclusão de curso tratava da religiosidade afro-brasileira em solo roraimense², sob autoria de Günter Bayerl Padilha.

¹ Utilizamos aqui o conceito do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), que define povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados, que possuem formas próprias de organização social, ocupando e usando, de forma permanente ou temporária, territórios tradicionais e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Para isso, são utilizados conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Entre esses grupos, o MDS destaca os povos indígenas, quilombolas, comunidades de terreiro, extrativistas, ribeirinhos, caboclos, pescadores artesanais, pomeranos, dentre outros povos tradicionais. Conforme <<http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais>> Acesso em 20/02/2011.

² PADILHA, Günter Bayerl. Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista. Boa Vista. Universidade Federal de Roraima. 2008.

Esse trabalho serviu de base para encontrar as comunidades de terreiro existentes em Boa Vista, já que a pesquisa apenas listava as casas de santo da Capital, sem uma análise aprofundada sobre a forma de culto, ou algo parecido. No decorrer da minha pesquisa, descobri outras comunidades tradicionais de terreiro que não estavam listadas no trabalho de Padilha, tendo a oportunidade de visitá-las frequentemente.

No acervo da Biblioteca Central da UFRR, também pesquisado, até mesmo bibliografia específica sobre a temática afro é rara, ainda mais em relação a trabalhos de graduação ou pós-graduação desenvolvidos na instituição, pelo menos até o momento em que esse trabalho foi desenvolvido. Também não foi encontrada nenhuma pesquisa nas demais instituições de ensino superior em Roraima. Apesar da dificuldade que isso poderia acarretar em meu trabalho, continuei com o firme propósito de pesquisar as religiões afro-brasileiras em Roraima, ainda mais que percebia, dia após dia, que absolutamente nada se falava sobre o tema no estado. Posso dizer, sem medo de errar, que o assunto era até mesmo uma espécie de tabu, visto que à menor menção de qualquer palavra relacionada ao assunto no âmbito da Academia, ou mesmo fora dela, provocava reações adversas.

Em meio ao estudo apreendido durante a disciplina surgiram inquietações a respeito das práticas religiosas presentes no contexto observado, principalmente em relação ao discurso proferido pelas lideranças religiosas junto a seus adeptos e suas estratégias de uso desse discurso. Neste projeto, em particular, tomamos como campo de pesquisa para analisar a questão do discurso religioso o terreiro denominado Ilê Axé Obá D'Alaguinã, fundado no dia 17 de janeiro de 1991, no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista, primeira casa religiosa Mina Jeje-Nagô em Roraima³. O terreiro é liderado pela mãe-de-santo Adansan Yatylyssalefan ("Mãe da Casa de Oxalá"), natural de Manaus (AM) e iniciada no Candomblé de tradição Mina Jeje-Nagô em Belém (PA), no Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã, do babalorixá Dayko Urubitauá, também conhecido como Orlando Bassú, sacerdote que acabou de completar 51 anos de feitura no santo, tendo sido iniciado em São Luís (MA), por Mãe Margarida Mota, no Terreiro Deus é Quem Guia.

³ De acordo com entrevista realizada com a mãe-de-santo Adansan Yatylyssalefan em fevereiro de 2010.

Na conclusão da disciplina Brasil e África, havia produzido um primeiro material a respeito de um aspecto da afro-religiosidade em Roraima. O artigo intitulado “Axó de santo: a indumentária ritualística no Candomblé” também foi apresentado na II Semana Acadêmica de Ciências Sociais da UFRR, em novembro de 2009, produzido a partir de visitas realizadas ao Ilê Axé Obá D’Alaguinã em julho do mesmo ano, nas quais foi pesquisada a indumentária ritualística do orixá Xangô, utilizada nos rituais dedicados a esse santo no referido terreiro.

A escolha pelo Ilê Axé Obá D’Alaguinã se deu ao acaso. Uma colega de aula comentou em sala conhecer um terreiro localizado perto de sua casa, no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista. Ela também estava interessada em fazer o trabalho da disciplina sobre religião e fez o convite para que visitássemos juntas a comunidade religiosa, o que foi feito em julho de 2009. Dois anos após o início da minha pesquisa, essa mesma colega me confidenciou que, na verdade, ela sugeriu esse terreiro porque cresceu ouvindo que ali era um lugar perigoso, relatando que tinha medo até mesmo de passar em frente à casa e que, um dia, voltando da escola e não aguentando mais de curiosidade, subiu em um monte de areia que havia encostado ao muro do terreiro e espiou para ver o que havia de tão perigoso no lugar. O susto ao ver os assentamentos⁴ e a configuração espacial do terreiro fez com que a colega saísse correndo, mas ela afirmou que a pesquisa para a disciplina Brasil e África era uma forma dela se “redimir” com o passado, porque aquele fato, anos mais tarde, ainda a incomodava.

1.1 Metodologia e trajetória do trabalho de campo

Em nossa primeira visita ao barracão, no dia 04 de julho de 2009, fomos recebidas por Mãe Adansan Yatylyssalefan com muita simpatia. Gravamos uma entrevista com ela e pude ver, naquele momento, a complexidade do Candomblé. Minhas colegas fizeram suas entrevistas e foram embora. Eu continuei no barracão, completamente fascinada pelo que estava ouvindo a respeito da religiosidade afro-brasileira. Essa foi a primeira de muitas visitas que eu ainda faria ao Ilê Axé Obá

⁴ Espécie de altares dedicados aos orixás, onde são depositadas oferendas.

D'Alaguinã e foi também o primeiro passo para que minha pesquisa fosse implementada como um projeto para o mestrado.

Na segunda visita realizada à Mãe Adansan Yatylyssalefan já recebemos o convite para uma festa na casa, dedicada à Dona Rainha, uma Legbara (Exú). A festa também ocorreu no mês de julho de 2009 e somente eu me dispus a ir. A cada visita, meu interesse pelo tema aumentava. Na II Semana Acadêmica de Ciências Sociais da UFRR, em novembro de 2009, apresentei meu primeiro artigo sobre o assunto, intitulado “Axó de santo: a indumentária ritualística no Candomblé”, conforme relatado anteriormente. Nesse primeiro momento, analisei a questão da linguagem visual do Candomblé, tema que ainda me interessa enquanto pesquisadora. Mãe Adansan Yatylyssalefan foi assistir a apresentação, até então a primeira sobre o tema na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

As reações foram as mais diversas. Parte da platéia levantou-se e deixou o auditório, assim que abri meus slides e comecei a exibir a indumentária do orixá Xangô, objeto de análise da minha pesquisa. Ali comecei a perceber que o assunto seria mais interessante do que eu imaginava e uma pergunta passou a ser perseguida: porque o Candomblé provocava esse tipo de reação nas pessoas?

A partir daí, minhas visitas ao barracão passaram a ser semanais. Muito mais que uma pesquisa, tornou-se quase que uma obrigação eu me dirigir ao terreiro todo sábado à tarde e ficar lá, sentada a um canto, observando o dia-a-dia daquelas pessoas. Anotava tudo o que via e o que era permitido eu registrava com minha câmera, objeto que, aliás, tornou-se cotidiano para a própria comunidade. Inclusive, ao longo dos meses, pude perceber como o ato de fotografar as festas públicas do Candomblé passou a tornar-se um hábito também para os outros frequentadores da casa religiosa.

Observando mais de perto a religião, também passei a prestar atenção no que era dito e ensinado e como isso influenciava o comportamento dos filhos de santo. Também passei a entender quem mandava e quem obedecia dentro da hierarquia religiosa do Ilê Axé Obá D'Alaguinã e, muitas vezes, me surpreendi ao constatar que, em determinadas situações, um menino de 10 anos tinha mais autoridade dentro da casa do que um homem de 40, pelo fato de ter sido “apontado” pelo santo, isto é, de ter sido escolhido como uma das lideranças religiosas da comunidade.

Certos elementos do Candomblé, como o exemplo que eu acabei de dar, são estranhos aos olhos de um leigo e foram justamente esses fatos que acabaram

instigando o objetivo principal da minha pesquisa sobre essa religião. Eu percebi que havia um discurso no interior daquela comunidade religiosa que se sobressaía entre os demais, que esse mesmo discurso provinha de outro, muito mais além e que não se encontrava fisicamente no interior do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, embora estivesse presente o tempo todo.

Também pude perceber que os rituais de iniciação são os responsáveis por construir socialmente o indivíduo no âmbito dos terreiros e que a vida dentro desses espaços, e todas as experiências e conhecimentos adquiridos ao longo dos anos pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, são fatores fundamentais para a instauração daquilo que Barros; Teixeira (2000) chama de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares em um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a vida.

Nesse contexto, percebe-se como problema essencial da pesquisa a seguinte questão: qual é o discurso sobre o ritual de iniciação no Candomblé dito por alguns adeptos dessa religião de tradição oral? Aqui nos interessa analisar de onde vem e para onde vai o discurso religioso da mãe-de-santo do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, Mãe Adansan Yatylyssalefan, durante os rituais de iniciação e como ele é legitimado e perpetuado pelos adeptos dessa religião para sustentar tanto uma identidade social quanto uma identidade discursiva.

Para atingir esse objetivo, e sob orientação do professor Lourival Novais Néto, concentrei minha pesquisa nos rituais de iniciação ao Candomblé Mina Jeje-Nagô. Em julho de 2010, Mãe Adansan Yatylyssalefan iniciou um barco⁵ de quatro novos filhos-de-santo, sendo duas meninas e dois meninos. As meninas foram iniciadas como iaôs⁶ de Oxóssi e Iansã e os meninos foram iniciados como ogãs⁷.

Pude acompanhar várias etapas do ritual de iniciação dos quatro adeptos, inclusive fotografando alguns momentos que se transformaram, posteriormente, na exposição etnofotográfica “Entre o Aiyé e o Òrun: Retratos de um Candomblé Mina

⁵ Denomina-se *barco* quando duas ou mais pessoas são iniciadas ao mesmo tempo no mesmo *roncó*, isto é, no mesmo quarto de iniciação, espaço sagrado dentro de um terreiro. A denominação “barco de iaôs” é comumente utilizada devido aos 21 dias que os iniciados passam reclusos no *roncó*, a maior parte do tempo deitados de bruços em esteiras de palha estendidas no chão. Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em junho de 2010.

⁶ Iaô (do yorubá *iyàwó*): esposa jovem; filha ou filho-de-santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá (Prandi, 2005, p.305).

⁷ Ogã (do yorubá *ogán*): homem que tem o cargo de sacrificador ou tocador de atabaque, título também atribuído ao protetor do terreiro (Prandi, 2005:307). Em minha observação de campo, constatei também que o ogã pode assumir uma série de outras atribuições, inclusive a de “rodar” o santo pelo salão do barracão.

Jeje-Nagô em Roraima”, na qual expus 54 fotografias em tamanho 30x40cm, em diferentes locais da Capital.

Em Boa Vista, entrevistei a liderança religiosa do Ilê Axé Obá D’Alaguinã e seus auxiliares diretos a partir de técnicas qualitativas de investigação, como entrevistas, histórias de vida e observação direta. As entrevistas foram realizadas com Mãe Adansan Yatylyssalefan, Pai Orlando Bassú e com os meninos iniciados. Apenas um deles não autorizou a entrevista. Meu objetivo era coletar dados sobre os discursos dos iniciados a partir do ritual de iniciação realizado em 2010. As entrevistas foram gravadas em áudio e, quando autorizado, também fiz gravações em vídeo dos entrevistados.

A história de vida foi utilizada enquanto técnica na viagem empreendida para Belém (PA) em maio de 2011, em companhia de Mãe Adansan Yatylyssalefan, onde passei uma semana hospedada no Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã, casa de santo onde a ialorixá foi iniciada. Por meio desta técnica de pesquisa pude recolher a biografia de Pai Orlando Bassú, personagem emblemático para a compreensão do discurso que permeia o cotidiano do Ilê Axé Obá D’Alaguinã, por ser o iniciador de Mãe Adansan Yatylyssalefan.

Na oportunidade, utilizando-me da observação direta, pude acompanhar o cotidiano de Pai Orlando Bassú, incluindo a observação de alguns rituais no terreiro e em outras casas religiosas mantidas por filhos de santo do sacerdote em Belém. Também tive a oportunidade de realizar uma série de entrevistas gravadas em áudio com ele durante essa semana, as quais boa parte serve de base para o trabalho de pesquisa desenvolvido nesta dissertação.

Deste modo, procurei entrevistar todos aqueles que estiveram diretamente envolvidos com os rituais de iniciação desse barco, para entender com mais rigor o discurso que permeia as práticas religiosas de uma comunidade tradicional de terreiro. Para minha análise mais direta, no entanto, utilizo somente as entrevistas realizadas com Mãe Adansan Yatylyssalefan, Pai Orlando Bassú e os recém-iniciados. O tema central desta pesquisa, portanto, situa-se na análise do discurso construído nas práticas ritualísticas do Candomblé, especificamente nos rituais de iniciação à religião.

Interessante observar que, diferentemente de outras casas de santo que não mantêm mais contato pessoal com suas matrizes religiosas, o Ilê Axé Obá D’Alaguinã preserva uma estreita relação com o Abassá Afro-Brasileiro Lego

Xapanã e com seu sacerdote, Pai Orlando Bassú, seja pessoalmente, com viagens entre Roraima e o Pará, seja por telefone, mantendo os laços familiares que os unem. Tal fator foi fundamental para que a pesquisa fosse desenvolvida, visto que podemos ter uma maior amplitude do discurso religioso que se instaura no interior dessa família religiosa.

Interessante também destacar que, na obrigação de primeiro ano de santo de dois dos quatro iniciados em 2010, rituais realizados em junho de 2011, houve o acompanhamento de outro irmão de santo de Mãe Yatylyssalefan, ogã Sandylopê, filho de santo bastante atuante no Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã que viajou a Boa Vista a pedido da ialorixá para auxiliá-la nos rituais realizados.

Entre os momentos que merecem ser destacados para o entendimento do meu campo de pesquisa, estão as visitas realizadas em agosto de 2011 a sete casas de santo em Salvador (BA), desde as mais tradicionais – Casa Branca do Engenho Velho, Ilê Axé Opô Afonjá, Terreiro do Gantois e Terreiro do Alaketu – até casas desconhecidas do grande público, onde tive a oportunidade de acompanhar alguns rituais e festas públicas para compreender com mais profundidade a dinâmica do Candomblé nagô. Ainda nesta viagem, pesquisei dados bibliográficos no acervo da Fundação Pierre Verger e entrevistei Mãe Cici, auxiliar de Pierre Verger na fundação, sobre aspectos do Candomblé nagô na Bahia, que também permeiam os fundamentos no Ilê Axé Obá D'Alaguinã.

Outro momento que merece ser destacado durante o período de pesquisa foi a viagem de quatro dias empreendida por mim e Mãe Adansan Yatylyssalefan a São Luis (MA), em novembro de 2011, momento em que visitamos o Terreiro Deus é Quem Guia – casa onde Pai Orlando Bassú foi iniciado -, e conversamos com Mãe Vicença, atual liderança da casa. Em virtude da avançada idade e do estado febril em que Mãe Vicença se encontrava, nosso encontro foi breve, mas marcante: pudemos conversar com ela por cerca de uma hora, visitar o interior da casa religiosa e presenteá-la com um álbum de fotos da exposição desenvolvida no Ilê Axé Obá D'Alaguinã. Também visitamos a Casa das Minas, onde conversamos com algumas das lideranças, e a Casa de Nagô. Ainda que realizada somente no final do mestrado, essa viagem foi importantíssima para que eu pudesse compreender as raízes históricas do Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã e do Ilê Axé Obá D'Alaguinã.

Não poderia concluir a introdução dessa dissertação sem destacar minhas relações pessoais com o campo pesquisado. Nada mais justo, em se tratando de um trabalho científico feito não com meros objetos de pesquisa, mas com pessoas reais, seres humanos com desejos, limites e contradições. Apesar das fortes cobranças e críticas recebidas durante a realização do mestrado por parte da comunidade acadêmico-científica, e não coloco aqui meu orientador, mas seus pares, sempre tive a convicção de manter o respeito, a ética e a dignidade em campo.

Desta forma, apesar dos convites recebidos, não ingressei em nenhuma casa de santo com o objetivo de tornar-me uma religiosa, nem me utilizei de qualquer subterfúgio parecido para conquistar a confiança do povo do santo. Minha relação com o campo afro-religioso em Roraima foi, é e continuará sendo pautada pela honestidade e, portanto, enquanto for uma pesquisadora da área, não cabe a mim participar de sua liturgia, a não ser enquanto espectadora e observadora. Isso não abala, de forma alguma, meu respeito e admiração pela resistência dos afro-religiosos roraimenses em praticar sua religiosidade com fé e perseverança, confrontando a discriminação e a forte perseguição sofridas pela sociedade abrangente.

Assim sendo, a estrutura da dissertação se estruturou em quatro capítulos, fundamentando a pesquisa realizada. No Capítulo 02 – Da África para o Brasil: organização das religiões afro-brasileiras - trato do Candomblé enquanto religião afro-brasileira, apoiando-me em etnografias e estudos realizados nos campos da Antropologia e da Sociologia por Pierre Verger, Roger Bastide, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Émile Durkheim, Sergio Ferretti, Reginaldo Prandi, Vivaldo da Costa Lima, Edson Carneiro, Raul Lody, entre outros pesquisadores. Trato também do Candomblé e do Tambor de Mina maranhense, para ingressar na história do Ilê Axé Obá D'Alaguinã e suas matrizes religiosas.

No Capítulo 03 – Orí Mí: os rituais de iniciação afro-religiosos – descrevo os rituais de iniciação ao Candomblé observados durante meu trabalho de campo e os bens simbólicos que constituem o sagrado em um terreiro, buscando assim um melhor entendimento da dinâmica por mim analisada. Abordo ainda as formas de ingresso e permanência em uma casa de santo, tratando dos motivos que levam um indivíduo a buscar orientação religiosa em uma comunidade tradicional de terreiro.

No Capítulo 04 – Á Procura do Odú: renascendo para uma nova identidade – abordo a questão da identidade no Candomblé e da importância do corpo enquanto

instrumento de fala e de construção de sentidos para o sujeito adepto dessa prática religiosa. Trato também da questão do discurso em uma religião de tradição oral, mostrando como essa oralidade influencia na constituição e na manutenção do conhecimento litúrgico no Candomblé.

No Capítulo 05 – O sagrado e seus discursos: estratégias de linguagem no Candomblé – abordo o discurso religioso no Ilê Axé Obá D’Alaguinã por meio das entrevistas realizadas e dos rituais de iniciação observados, buscando compreender de onde vem e para onde vai o discurso de Mãe Adansan Yatylyssalefan e as estratégias de constituição desse discurso religioso.

2. DA ÁFRICA PARA O BRASIL: ORGANIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Figura 02 – Cerimônia de limpeza e purificação no rio Cauamé (03/07/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

A religião é uma instituição cultural. Algo que se apresenta com um discurso que lhe dá sentido e finalidade, que traz membros que se agregam e que carrega comportamentos específicos, incluindo rituais. Ela também é um conjunto de crenças em torno do sagrado reunindo participantes agrupados por uma crença comum.

Malinowski (1973) afirma que cada crença está refletida em todas as mentes de uma dada sociedade e se expressa em muitos fenômenos sociais. Trata-se, portanto, de algo muito complexo, que se apresenta na realidade social sob formas extremamente variadas, muitas vezes enigmáticas, caóticas, enganosas. Essas crenças estão incorporadas nas instituições sociais e expressas no comportamento nativo, dos quais devem ser desembaraçadas. Por meio de suas análises sobre uma cultura melanésia, Malinowski (1973) propõe-se a mostrar quão profundamente a tradição sagrada – o mito – influencia suas atividades e quão fortemente controla o seu comportamento moral e social.

Sua tese é a de que existe uma íntima conexão entre a palavra, os mitos, os contos sagrados de uma tribo, de um lado, e seus rituais, suas atitudes morais, sua organização social e até mesmo suas atividades práticas, de outro. O mito é algo vivido, uma realidade viva, considerada como tendo realmente acontecido em tempos primevos e que, desde então, continua a influenciar o mundo e os destinos humanos. Cada história é possuída por um membro da comunidade. E embora sejam conhecidas por muitos, cada história só deve ser recitada por seu “proprietário”.

O termo “religião” deriva do latim “re-ligare”, que significa “religação” com o divino. Durkheim (1973) vai mais além e afirma que a religião é uma construção coletiva, pela necessidade de pertencimento de um indivíduo a um grupo. Podemos dizer, ainda, que a participação na ordem do sagrado acarreta prestígio social aos seus integrantes. Desta forma, é possível ilustrar uma das funções sociais da religião.

No compartilhamento coletivo de crenças, é possível unificar um grupo numa mesma comunidade, o que é essencial em se tratando de religião. Assim, o ritual religioso também pode ser considerado um mecanismo reforçador da integração social. Como afirma Durkheim (1973), a religião tem a função de criar, reforçar e

manter a solidariedade social, isto é, é um dos elementos que vão proporcionar a permanência do grupo ou de uma sociedade específica.

Sob essa perspectiva, podemos destacar os povos africanos e seu complexo sistema de crenças e símbolos. Para esses povos, a religião é tida como a grande instituição. A integração social do sujeito africano com o mundo, a organização de sua vida comunitária e seu envolvimento com questões econômicas, sociais e culturais dão-se através da religião, de seus ritos e dos mitos que a integram.

As religiões africanas são eminentemente comunitárias. A dimensão comunitária dessas religiões expressa sua concepção da vida e do universo. O importante é o bem-estar de todos os membros da comunidade. Não existe divisão de classes ou privilégios sociais. Os benefícios da religião e da religiosidade são universais (para o grupo, família, clã ou cidade). As religiões africanas são pragmáticas. Os cultos visam harmonia social e espiritual. As concepções presentes nestas religiões estão orientadas para a satisfação das necessidades imanentes e transcendentais de seus membros (OLIVEIRA, 2003, p. 65-66).

Essa forma comunitária de organizar-se se refletirá também no Brasil com a forma ancestral de se organizar sociopolítica e culturalmente a partir da religião, garantindo segurança e fortalecimento emocional em meio à escravidão, necessários para a sobrevivência e ressignificação das diferentes formas de culto em solo brasileiro (OLIVEIRA, 2008, p.23).

2.1 O Candomblé

Todas as tribos africanas que forneceram escravos ao Brasil tinham as suas religiões particulares (CARNEIRO, 2008) e várias circunstâncias favoreceram a fusão dessas crenças no Brasil, transformando os diferentes ritos em uma unidade de culto denominada, comumente, Candomblé. O Candomblé é apenas um dos diversos cultos de matriz africana que foram trazidos pelos escravos traficados durante o Brasil Colônia. Esse contingente populacional provinha de diferentes cidades e reinos africanos que cultuavam ritos religiosos variados.

Vivaldo da Costa Lima (apud SANTANA, 2009) entende o Candomblé como “o corpus ideológico do grupo africano, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando então, Candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça”. Para Pierre

Verger (2002, p.18), “a religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos”.

De qualquer forma, o Candomblé é uma religião monoteísta, cujo deus maior é chamado pelos nagôs, de língua yorubá, de *Olorum* (Senhor Supremo ou Dono do Céu) e pelos povos de língua banto *Zambi* (Carneiro, 2008:14). É a suprema divindade que não tem altares, culto organizado nem se pode representar materialmente. Ele é o criador do Céu (*Òrun*) e da Terra (*Aiyê*). *Oxalá*, filho de *Olorum*, teria gerado a humanidade e é considerado o pai de todos os orixás⁸.

Todas as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior, como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados aqui orixás ou voduns – vocabulários nagô e jeje, respectivamente – encantados, caboclos, santos, guias ou anjos-da-guarda (CARNEIRO, 2008, p.14).

Tais divindades acabaram formando um panteão afro-brasileiro que, na África, podia chegar a 200 deuses cultuados, mas que no Brasil fixou-se em 16 orixás: Oxalá, Xangô, Oxóssi, Ogum, Omolu, Iroco, Oxumarê, Nanã, Iemanjá, Iansã, Oxum, Ossaim, Obá, Exú, Euá e Logum Edé. Na África, cada cidade ou clã cultuava uma divindade específica, o que no Brasil acabou sofrendo alteração principalmente em virtude das separações familiares forçadas pela escravidão (Coster, 2007:07). As famílias ou clãs eram separados na vinda para o país, sendo redistribuídos para diversas partes do Brasil, resultando numa fusão de cultos africanos e assimilando aspectos do catolicismo e de cultos indígenas como a Pajelança.

É importante destacar que o Candomblé é um espaço de unidade e de sentidos. Cada núcleo – ou terreiro – é uma unidade social na qual a cultura afro-brasileira se perpetua. Se a religião é uma maneira de se comportar e de se relacionar em comunidade, é no terreiro que os sistemas simbólicos do Candomblé são construídos.

Nesses espaços são estabelecidos os laços familiares que unem seus iniciados ao redor do pai ou da mãe-de-santo. É por meio dos ritos de iniciação à religião que os elos de parentesco serão estabelecidos. Isto é, iaôs que deitam-se

⁸ O povo nagô chama os deuses cultuados de orixás. Para o povo jeje, eles são denominados voduns. O povo banto os denomina inquices (Prandi, 2005).

no mesmo barco tornam-se irmãos, lideranças religiosas tornam-se pais e mães, assim como ogãs e equedis⁹, mãe-pequena¹⁰ e pai-pequeno¹¹, e tantos outros cargos hierárquicos dentro do Candomblé que vão estabelecendo com o novo adepto relações de parentesco. Organizadas, as famílias-de-santo – como são denominadas as estruturas de parentesco religioso no Candomblé – acabam preservando e fortalecendo o culto aos orixás.

2.2 O Tambor de Mina

A Mina, ou Tambor de Mina, tem sua origem em São Luís (MA), na primeira metade do século XIX (Ferretti, 2000:61) e refere-se ao porto de São Jorge da Mina, atual Gana, na África, de onde vieram escravos de várias etnias (Vasconcelos, 2009:03). No Brasil, o termo *mina* é atribuído genericamente a escravos originários da região do Golfo do Benim, na África Ocidental (Vasconcelos; Ferretti; Sousa, 2009:09). É uma denominação típica do Maranhão e profundamente influenciada por dois terreiros fundados em São Luís por africanas na primeira metade do século XIX: a Casa das Minas (Jeje) e a Casa de Nagô (Vasconcelos; Ferretti; Sousa, 2009:11).

Apesar de influenciados pela primeira, os terreiros de Mina da capital maranhense reproduzem principalmente o modelo da Casa de Nagô. Mas, embora a Casa de Nagô conserve muitas tradições africanas, apresenta numerosas diferenças dos terreiros nagôs de outras denominações afro-brasileiras. O Tambor de Mina equipara-se ao candomblé de Salvador (BA), ao Xangô de Recife (PE), ao batuque de Porto Alegre (RS) e a outras denominações religiosas afro-brasileiras tradicionais. Como aquelas, apresenta variações de acordo com a nação de suas fundadoras ou fundadores africanos (Jeje, Nagô e outras) ou adotada por fundadores de terreiros abertos posteriormente (VASCONCELOS; FERRETTI; SOUSA, 2009, p.11-12).

É um culto a entidades espirituais classificadas da seguinte forma: voduns e orixás (divindades africanas); gentis (nobres encantados, geralmente europeus); gentilheiros (fidalgos que não pertencem à nobreza europeia cristã, também podem ser classificados como caboclos); caboclos (não são considerados nem índios e nem

⁹ Ekedí ou equede (do yorubá *ekéji*): mulher iniciada para cuidar dos orixás, vesti-los e dançar com eles (Prandi, 2005:305).

¹⁰ Mãe-pequena (também chamada *iaquequerê*): auxiliar da mãe-de-santo, segunda na hierarquia religiosa (Prandi, 2005:306).

¹¹ Pai-pequeno: substituto de pai ou mãe-de-santo, segundo na hierarquia religiosa (Prandi, 2005:308).

espíritos de mortos); índios e selvagens; meninas (entidades femininas infantis) (FERRETTI, 2000, p.73-74). O termo Jeje-Nagô expressa a interpenetração de duas grandes tradições étnico-religiosas, o Jeje (de língua *fon*) e o Nagô (de língua *yorubá*), no culto a voduns e orixás, respectivamente¹².

Tradicionalmente, o Tambor de Mina é mais praticado no Maranhão e no Pará, embora tenha sido levado por migrantes para outros estados brasileiros (FERRETTI, 2000, p.25). Aqui, tratamos mais especificamente dos caboclos no Tambor de Mina, visto que são as entidades espirituais trabalhadas com mais frequência no calendário litúrgico da casa religiosa na qual fizemos nosso trabalho de campo. Para uma explicação mais detalhada desse tipo de manifestação, nos apoiamos em Ferretti (2000), para denominar os caboclos, no Tambor de Mina, entidades espirituais de etnias e nacionalidades diversas que, embora ligados de alguma forma ao índio brasileiro, aparecem na mitologia como descendentes de nobres e de estrangeiros (como os turcos), afastando-os, assim, dos 'caboclos de pena' da Umbanda e do Candomblé.

2.3 Configuração do campo afro-religioso em Roraima

O estado de Roraima é conhecido por abrigar uma das maiores populações indígenas do país. As dificuldades de acesso ao território, entre outros fatores, contribuíram para que Roraima tivesse um perfil sociocultural fortemente marcado por essa herança étnica. O não-indígena, embora presente na região desde o século XVII, quando os primeiros colonizadores portugueses alcançaram o vale do rio Branco, só vai fixar-se no território por volta de 1789, quando a economia local passa a ser baseada na criação de gado. Até então, o território que viria se transformar no estado de Roraima tinha como meta apenas o comércio de escravos indígenas.

A partir de 1799, várias fazendas estabeleceram-se no lavrado em torno do rio Branco e, em 1858, é criada pelo governo do estado do Amazonas a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo. Em 1890, quando o município de Boa Vista do Rio Branco é criado, a população contava em torno de mil habitantes. Em 1943, o então presidente Getúlio Vargas cria cinco territórios federais: Guaporé (Rondônia),

¹² Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em fevereiro de 2010.

Amapá, Ponta Porã (extinto em 1946), Iguassú (extinto em 1946) e o Território do Rio Branco.

Nessa época, entre os primeiros atos do governo, estava a criação das três primeiras colônias agrícolas do território: Coronel Mota (na região do Taiano), Braz de Aguiar (no Cantá) e Fernando Costa (em Mucajaí). Para a povoação dessas primeiras colônias foi criado um “pacote” para atrair migrantes maranhenses para o território. Tal pacote oferecia passagem para Boa Vista; hospedagem na Capital durante a adaptação; 25 hectares de terra; ferramentas, sementes, mudas, remédios, além de assistências médica e técnica permanentes; conjunto mecanizado para a produção de farinha de mandioca; 30 mil cruzeiros por seis meses.

A partir dessas levas de migrantes internos, Roraima passa a ter como uma de suas principais características a diversidade populacional. Nas décadas de 60 e 70, os militares ampliam a infraestrutura da região, possibilitando o estabelecimento de novos serviços na região. Em 1962, o Território do Rio Branco passa a denominar-se Território de Roraima e na década de 80 ocorre uma intensa explosão demográfica ocasionada pelo garimpo. Nessa mesma época, são abertas duas estradas federais na região, a BR-174 e a BR-210 e ao longo delas são implantados vários projetos de colonização. Em 1982, havia 42 colônias agrícolas em fase de implantação, com uma população formada, principalmente, por migrantes maranhenses e da Região Sul do país.

Em 1988, o Território Federal de Roraima torna-se estado de Roraima. A década de 90 será marcada na região pelos escândalos de corrupção ligados ao governo do estado. Mesmo com o fim do garimpo, o fluxo populacional continua elevado, estimulado principalmente pelas contratações irregulares (sem concurso) no serviço público. Somente o governo estadual foi responsável pela contratação de 30 mil servidores sem concurso.

Esses migrantes que vêm para Roraima, estimulados pela oferta de emprego e melhores condições de vida trazem consigo, além de novas formas de sociabilidade, traços culturais bastante marcantes, entre eles a religiosidade. Embora Roraima apresente uma diversidade também religiosa, com predominância de católicos e evangélicos (pentecostais e neopentecostais) respectivamente, podemos destacar a participação do campo afro-religioso nesse contexto.

Dados do Censo 2000 apontam que dos 324.397 habitantes até então contabilizados em Roraima, apenas 131 pessoas se declararam adeptas da Umbanda e do Candomblé¹³. Dessas, 36 se declararam brancas, 46 pretas, 48 pardas e nenhuma indígena ou amarela¹⁴. Na Capital¹⁵, dos 200.568 habitantes contabilizados pelo Censo 2000, apenas 78 se declararam adeptos da Umbanda e do Candomblé. Desse universo, 20 se declararam brancos, 20 se declararam pretos, 38 se declararam pardos, e nenhum se declarou indígena ou amarelo.

Os baixos índices apresentados pelo Censo 2000 não condizem com a realidade observada em campo. Embora o Censo 2010 ainda não tenha divulgado os dados sobre religião, certamente esse universo ainda continuará mascarado pelas baixas estatísticas. No entanto, a quantidade de adeptos da afro-religiosidade brasileira observada em visitas realizadas a pelo menos sete casas religiosas de Umbanda e Candomblé somente em Boa Vista durante nossa pesquisa supera em muito as estatísticas apresentadas pelo IBGE.

Mapeamento da religião afro-brasileira em Roraima realizado em 2008 no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima (UFRR) aponta 21 casas afro-religiosas em Boa Vista. A pesquisa deteve-se somente na Capital. De acordo com Padilha (2008), os terreiros estão concentrados na periferia de Boa Vista, principalmente nos bairros Senador Hélio Campos, Silvio Botelho, Cambará, Caraná, Tancredo Neves e adjacências. Esses bairros foram criados pelo governo estadual a partir de 1980 e abrigam migrantes de várias regiões do país, sobretudo de maranhenses. Também é possível encontrar terreiros de Candomblé e Umbanda nos bairros mais centrais de Boa Vista, como Mecejana, São Vicente e São Francisco.

Do universo de 21 terreiros localizados por Padilha (2008:39), 71% se identificaram como Umbanda e 29% como Candomblé. Predominam nesse universo as nações Ketu, Angola e Nagô. Em relação às lideranças religiosas entrevistadas,

¹³ É importante ressaltar que até o término da presente pesquisa os dados sobre religião do Censo 2010 ainda não haviam sido divulgados pelo IBGE.

¹⁴ A tabela consultada apresenta um erro de contagem. Não foi possível determinar a correção dos dados com o escritório regional do IBGE em Roraima.

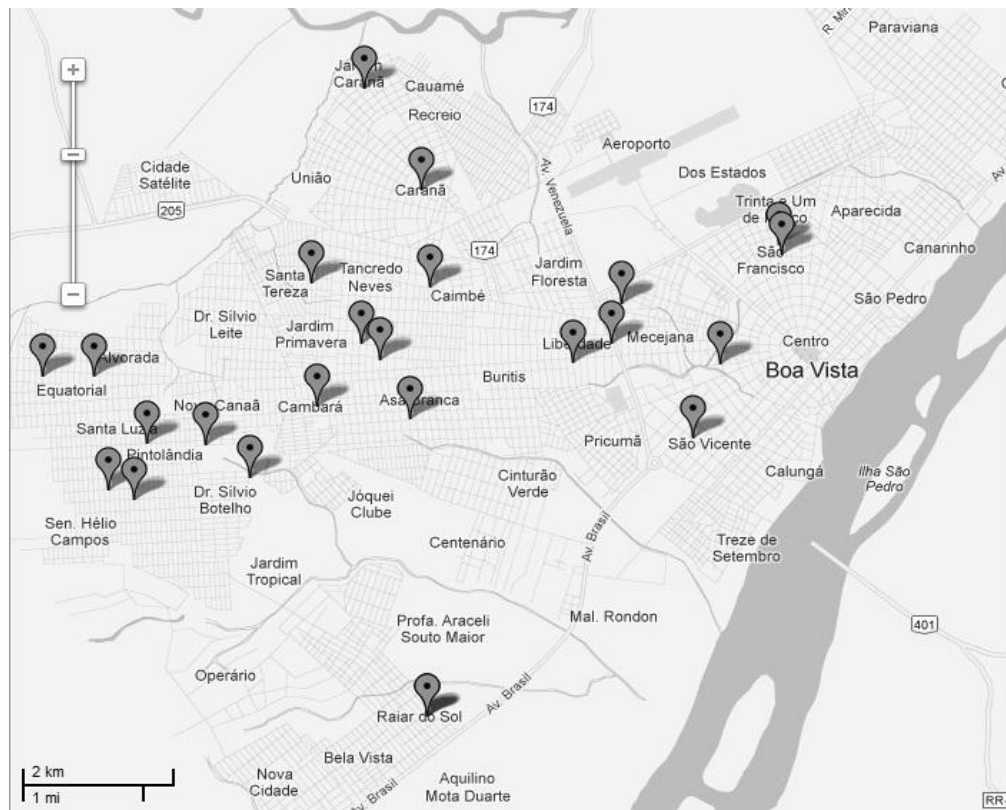
¹⁵ De acordo com os primeiros dados divulgados pelo Censo 2010 (IBGE), entre os quinze municípios do estado de Roraima, que tem uma população de 451.227 habitantes, Boa Vista é a que abriga o maior contingente populacional, com 63% da população, ou seja, 284.313 habitantes.

52% são oriundas do Maranhão, 24% vieram do Amazonas e 24% têm origem em outros estados, como Ceará, Minas Gerais, Piauí, Rio de Janeiro e Pará.

A religiosidade afro-brasileira em Roraima é recente. Segundo Padilha (2008), 24% dos 21 terreiros visitados estão em atividade há mais de 20 anos, 47% têm entre 10 e 20 anos de vida, 19% têm entre 05 e 09 anos e apenas 10% dos terreiros mapeados não apresentaram tempo de atividade em Boa Vista.

Apesar de válida por indicar alguns números do universo dos terreiros na Capital, essa pesquisa tratou apenas da Umbanda e do Candomblé. O autor não visualizou a complexidade dos ritos e dos espaços observados, para perceber que alguns terreiros visitados praticam a Mina maranhense e não a Umbanda, que algumas searas atendem somente clientes, não constituindo propriamente um terreiro, e que algumas casas trazem outras variantes dos ritos afro-brasileiros, como Quimbanda, Omolokô, Terecô, Jurema, o quê, para um observador em rápida visita pode parecer uma casa de Umbanda. Mesmo assim, podemos considerar a pesquisa válida por nos possibilitar compreender o campo de ação das religiões afro-brasileiras em Boa Vista que está configurado conforme o mapa abaixo.

Figura 03 – Localização dos terreiros em Boa Vista (2011)



Fonte: Cristina Oliveira

2.4 O Ilê Axé Obá D'Alaguinã: raízes de um espaço sagrado

Neste trabalho, em particular, tomamos como campo de pesquisa a comunidade tradicional de terreiro denominada Ilê Axé Obá D'Alaguinã. Esta é a primeira comunidade de terreiro de tradição Mina Jeje-Nagô em Roraima¹⁶. O terreiro é liderado pela mãe-de-santo Adansan Yatylyssalefan (“Mãe da Casa de Oxalá”), nascida em 1965 em Manaus (AM) e iniciada no Candomblé Mina Jeje-Nagô no dia 25 de dezembro de 1989, no Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã, sediado em Belém (PA) e liderado por Orlando Machado da Silva, conhecido como Orlando Bassú e tendo como nome de santo Dayko Urubitauá.

Mãe Adansan Yatylyssalefan recebeu sua cuia de axé (Deká) aos cinco anos de iniciada, mas teve autorização de seu pai-de-santo, Orlando Bassú, para abrir sua casa após dois anos de iniciação. A inauguração do terreiro ocorreu no dia 17 de janeiro de 1991, na Rua Ivone Pinheiro, 1445, Bairro Tancredo Neves, Boa Vista, Roraima. A ialorixá já iniciou 22 filhos de santo.

Vale destacar que a identidade étnica de um terreiro está intimamente ligada à sua linhagem genealógica, isto é, aos locais onde foram realizados os rituais de iniciação da liderança religiosa da casa. No caso do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, o ponto de partida de sua árvore genealógica remonta ao Ilê Nyame (Terreiro do Egito, já extinto), localizado em São Luís (MA).

Fundado em 13 de dezembro de 1864 por Basília Sofia (Massinokou Alapong), africana de Kumassi (Gana), falecida em 1911, o Terreiro do Egito é uma das referências históricas da religiosidade afro no Maranhão, extinto por volta de 1979 (Ferretti, 2000:339). Foi nesta casa que Margarida Mota (Oberem Tanizu, seu nome de santo), filha de Dantã e de Jaguarema, fundadora do Terreiro Deus é Quem Guia, em São Luís (MA), e falecida em 10 de março de 1983, foi iniciada¹⁷. Margarida Mota foi iniciada no Tambor de Mina por Maria Pia dos Santos Lago, chamada Iraé-Acu-Vonuncó, sucessora de Basília Sofia no Terreiro do Egito, dirigindo essa casa religiosa no período de 1911 a 1965, quando faleceu. Atualmente, o Terreiro Deus é Quem Guia tem como guia Mãe Vicença. A casa está

¹⁶ De acordo com entrevista realizada com a mãe-de-santo Adansan Yatylyssalefan em fevereiro de 2010.

¹⁷ Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em abril de 2010.

localizada na Rua Padre Roma, nº 54, Bairro do Lira, na parte antiga da cidade de São Luís (MA).

Margarida Mota, por sua vez, foi a responsável por iniciar Orlando Bassú (Dayko Urubitaúá), pai-de-santo de Mãe Adansan Yatylyssalefan. Orlando Machado da Silva, conhecido como Orlando Bassú, nasceu em Belém do Pará, no dia 20 de agosto de 1947. Sua vida espiritual teve início aos 13 anos, quando as primeiras manifestações mediúnicas começaram a ocorrer. Em 1970 viajou para São Luiz (MA), onde realizou a feitura de santo (iniciação sacerdotal) no Tambor de Mina, nação Nagô, no Terreiro Deus é Quem Guia. Em 1980, Pai Orlando Bassú viaja ao Rio de Janeiro e visita seu padrinho de confirmação sacerdotal (Deká), Pai José Ribeiro, e dá obrigação no Nagô Vodun. Quando retorna ao Pará, implanta o novo ritual em sua casa, mas preservando sua ligação com o rito Mina Nagô do Maranhão.

Dessa maneira, o Ilê Axé Obá D'Alaguinã cultua em seus ritos as vertentes Mina e Jeje-Nagô, conforme afirmação de sua liderança, Mãe Adansan Yatylyssalefan, tomada durante o trabalho de campo. O Ilê Axé Obá D'Alaguinã é uma das maiores casas afro-religiosas em Roraima em estrutura física, tendo aproximadamente 800 metros quadrados de área construída, sendo que destes, 450 metros quadrados são dedicados aos espaços de práticas rituais (barracão, cozinha, roncó, camarinha, banheiros, casa do Exú, casa dos caboclos, assentamentos dos orixás etc). As demais construções são destinadas à moradia dos religiosos.

Esse universo religioso dotado de simbologia mantém uma herança preservada na tradição oral que é transmitida de geração a geração através dos rituais de iniciação que serão tratados mais profundamente no capítulo a seguir.

3. ORÍ MÌ:

OS RITUAIS DE INICIAÇÃO AFRO-RELIGIOSOS

Figura 04 – Saída de iaô no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

De acordo com Eliade (2008), os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso, pois envolvem sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social. No Candomblé, isso pode ser muito bem observado. A saída pública do recém-iniciado é a prova cabal dessa mudança: o indivíduo passa a ser visto pela comunidade religiosa como alguém “de dentro”, pois passou pelas mesmas “provas” que os demais, portanto, pode ser aceito de igual para igual com seus pares.

No discurso, isso também pode ser observado. A partir da iniciação, uma das primeiras constatações que fiz em campo foi a mudança nas práticas discursivas dos iniciados que acompanhei durante esta pesquisa. Se antes eram falantes e extrovertidos, após a iniciação percebi uma certa reclusão e uma maneira peculiar de falar sobre determinados eventos relacionados aos fundamentos religiosos do Candomblé. Observei também que, aqueles que “quebraram” o preceito, isto é, não cumpriram com suas obrigações no tempo exigido pela feitura, tinham maior dificuldade para falar sobre alguns aspectos do culto do que aqueles que acompanharam o cotidiano da casa religiosa sem interrupção.

Isso comprova o que Eliade (2008) afirma, o fato de que o homem religioso se quer diferente do que se encontra ao nível “natural”, isto é, ele se esforça por fazer-se segundo a imagem ideal que lhe foi revelada pelos mitos. “(...) é um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. (...) o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe” (Eliade, 2008, p. 153-154).

São esses mistérios, denominados no Candomblé os fundamentos da religião, que vão permear as práticas discursivas religiosas dos adeptos a partir da iniciação. E se o conhecimento religioso se adquire com o tempo e a experiência, é nos rituais de iniciação que essa tradição oral se inicia.

3.1 Ingresso e permanência em uma casa de santo

Inúmeros são os motivos que levam um indivíduo a ingressar em uma casa de santo. Segundo relataram os entrevistados desta pesquisa, a maioria dos interessados chega aos terreiros por motivo de saúde. Doenças que não curam,

fortes dores de cabeça, desmaios, suores e tremores são os relatos mais corriqueiros.

Também há pessoas que escolhem ser do Candomblé, como os próprios entrevistados dizem, “por amor ao santo”. São indivíduos que se aproximam da religião por vontade própria, por admirarem esse universo e desejarem pertencer a esse cotidiano.

Por último, e muito raros, há aqueles que vão a uma festa pública do Candomblé pela primeira vez e acabam “bolando no santo”, isto é, entram em transe mediúnicos na presença da comunidade religiosa. Os adeptos dizem que é o chamado do orixá.

Independentemente da forma como o indivíduo chegou ao terreiro, é recomendável que ele passe pelo menos um ano como abiã, isto é, como um aprendiz, período em que ele vai acompanhar o cotidiano de sua futura família de santo e aprender algumas tarefas básicas diárias de uma casa de santo. Esse tempo também é utilizado para que o abiã organize seu material de “feitura”.

É um tempo de aprendizagem e de muita observação, em que pouco se fala. É obrigação do abiã ouvir mais do que falar, aprendendo dessa maneira uma das regras básicas do Candomblé: falar somente o necessário e quando se é perguntado. O aprendizado religioso não é adquirido da noite para o dia nem tudo é ensinado nos três meses de recolhimento no terreiro durante a iniciação, como dizem os mais velhos. Quanto mais anos de santo, mais conhecimento.

Permanecer em um terreiro e dedicar-se à vida religiosa não é tarefa das mais fáceis. Como bem coloca Vallado (2010, p.82-83), o Candomblé “é um espaço em que falar dos outros é uma prática recorrente e que propicia mecanismos produtores de conflitos e, por que não, de verdadeiras guerras rituais”. Ainda segundo esse autor, uma regra de ouro da lei do santo diz que, no Candomblé, cada um precisa conhecer o seu lugar, mapeado pelo tempo de iniciação e pelo cargo que ocupa.

Como não há noção de culpa ou de pecado nessa religião, nem de arrependimento, “as ações de seus adeptos são controladas pelos tabus” (Vallado, 2010, p.108). Tabus esses que se relacionam com o orixá ao qual o iniciado pertence.

Como os ritos e os mitos, os papéis e as formas de agir no terreiro são aprendidos, e o Candomblé tem sua própria maneira de ensinar, transmitir e preservar suas regras e fundamentos (VALLADO, 2010, p.45).

Assim, os rituais adquirem importância fundamental na religião, pois é através deles que o iniciado aprende uma série de comportamentos que deverá tomar em sua vida religiosa. Os rituais de iniciação no Candomblé marcam o ingresso do indivíduo na vida religiosa e determinam aprendizados para garantir sua permanência na casa de santo.

3.2 A iniciação no Candomblé Mina Jeje-Nagô

No Candomblé, a iniciação é um ritual que compreende uma série de fundamentos, isto é, procedimentos que visam preparar o postulante para o sacerdócio. Lembrando que tais procedimentos variam conforme a nação cultuada, isto é, a linha que a casa segue: Nagô, Mina, Jeje, Ijexá, Angola, Jeje-Nagô, Jeje-Mahin etc.

A iniciação segue um trabalho rígido e pré-determinado, mas que pode variar em pequenos detalhes conforme o desejo do orixá pessoal, o qual é consultado no jogo de búzios. É através do jogo que o orixá fala. Portanto, o jogo de búzios é consultado constantemente durante os rituais de iniciação. Os rituais descritos a seguir foram baseados em observação de campo realizada no Ilê Axé Obá D'Alaguinã, em Boa Vista, durante os meses de junho a setembro de 2010¹⁸.

Todo novato “no santo” é chamado abiã, isto é, aquele que está se preparando para ser iniciado. É costume o abiã acompanhar pelo menos um ano de atividades cotidianas no terreiro, para entender o funcionamento de uma casa afro-religiosa, comumente chamada de casa de santo.

Esse tempo também é recomendado para que o postulante prepare seu enxoval de iniciação: animais votivos, utensílios que serão utilizados nos rituais

¹⁸ Os rituais descritos nesse projeto não estão na íntegra, em respeito a aspectos sagrados da religião Candomblé que, segundo as lideranças religiosas consultadas, devem ser mantidos em segredo. A autorização para o acompanhamento da pesquisadora de todos os rituais de iniciação deve-se a essa conduta. O caráter secreto de alguns rituais no Candomblé é considerado um tabu para os adeptos. Segundo as lideranças consultadas, revelar certos aspectos do culto pode acarretar sérios problemas para pais e mães-de-santo, sendo um deles o descrédito da liderança perante a comunidade religiosa.

iniciáticos (alguidares, quartinhas, ibás, otás etc), roupas de cama e de banho, roupas “de razão” (confeccionadas em tecido simples e utilizadas nas tarefas diárias do terreiro), indumentária e roupas para a saída pública (as roupas e as ferramentas dos orixás, dos erês e a roupa de iaô), utensílios para a feitura das guias (miçangas e firmas) e dos contra-eguns (búzios e palha-da-costa), ferramentas de Exu e dos orixás pessoais, objetos de uso pessoal e alimentação (aquela que será utilizada na feitura das comidas-de-santo e aquela que será destinada ao próprio consumo do postulante nos dias que passar recolhido no barracão), entre outros objetos que porventura sejam necessários no decorrer dos trabalhos.

Enxoval pronto, começam os rituais. Na maior parte das vezes, as cerimônias são realizadas à noite, durante a madrugada, horário em que há sossego e tranqüilidade. Podemos dizer também que esse horário se deve à discrição, isto é, os adeptos podem fazer suas cerimônias longe dos olhos curiosos dos leigos.

O primeiro passo é o ritual de recolhimento do postulante ao roncó, quarto sagrado onde ficará recolhido, no mínimo, 21 dias seguidos sem contato com o mundo exterior. A separação do iniciado de sua família e seu recolhimento em um espaço pré-determinado, distante dos olhos do mundo exterior, pode simbolizar, conforme Eliade (2008), tanto a morte quanto o ventre materno. No roncó, local de renascimento, o indivíduo vai “morrer” ao ser recolhido e “nascer” para a vida religiosa, com uma nova identidade.

Quanto ao simbolismo do renascimento místico, apresenta-se sob múltiplas formas. Os candidatos recebem outros nomes, que serão daí para frente seus verdadeiros nomes. Entre algumas tribos, considera-se que os jovens iniciados esqueceram tudo de sua vida anterior; imediatamente após a iniciação são alimentados como crianças, conduzidos pela mão e ensinados de novo a como se comportar. Geralmente aprendem na selva uma língua nova, ou pelo menos um vocabulário secreto, acessível somente aos iniciados. Como se vê, com a iniciação, tudo recomeça (ELIADE, 2008, p.155).

Nesse tempo de reclusão, de “morte” para a vida profana e de renascimento para a vida sagrada, o postulante recolhido só tem contato direto com a mãe-de-santo e com outras duas ou três pessoas envolvidas diretamente nos rituais, geralmente equedes e sua mãe-criadeira. Do roncó, ele só sai para tomar banho, acompanhado pela mãe-criadeira, de madrugada. Segundo os entrevistados, esse é

talvez o período mais difícil da iniciação ao Candomblé, pelo total isolamento que requer do postulante.

Cerca de quatro a cinco dias após a entrada, o iaô é levado para uma área externa do terreiro (uma praia, bosque ou beira de estrada), onde passará por um “sacudimento”, espécie de banho que é dado no postulante para retirar a “quizila” (energia ruim), utilizando pipoca, açaçá branco (bolinho de farinha de milho enrolado em folhas de bananeira) e frangos brancos (que tocam o corpo das iaôs e são deixados vivos no local onde foi feito o sacudimento).

Após alguns dias, é feita a raspagem de todos os pêlos do corpo do iaô, incluindo a catulagem e a raspagem da cabeça. Como a iniciação é considerada o renascimento para uma nova vida¹⁹, o corpo do postulante assemelha-se a de um recém-nascido durante esses rituais. Feito isso, prossegue-se com a feitura dos ferros para Exú. Lembrando que Exú, no Candomblé, é o mensageiro entre os deuses e os homens, o primeiro a receber as oferendas por ser o mensageiro, o dono dos caminhos, capaz de agir em todos os domínios e para quem é tocado o primeiro canto do xirê.

Diferentemente da Umbanda, onde há várias “falanges” de exus, no Candomblé ele é um só. O ferro forjado artesanalmente, dentro do próprio barracão, é confeccionado a partir de desenho feito pela mãe-de-santo, conforme o jogo de búzios. Assim, cada iaô tem um ferro próprio para Exú, carregando as insígnias de seu orixá particular, o qual também será “alimentado”. Poucos dias após a raspagem, esse ferro é assentado dentro de uma panela também de ferro, formando uma espécie de estátua, que representará o Exú do iniciado.

Esse assentamento é feito mediante sacrifícios de animais votivos à Exú e a composição de uma mesa, onde são oferecidos vários tipos de alimentos e bebidas. Após a cerimônia, esses assentamentos serão colocados no peji (altar) do Exú, um cômodo feito de cimento e cal, disposto próximo à entrada do terreiro e que deve permanecer sempre com a porta trancada a cadeado. É o guardião da casa de santo.

Cerca de uma semana após essa cerimônia é realizado o sacrifício de animais votivos para os orixás dos iaôs. É importante lembrar que no intervalo entre

¹⁹ Conforme entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em junho de 2010.

esse ritual e o anterior são abertas as curas²⁰ no corpo do postulante, em locais estratégicos, incluindo o alto da cabeça.

O sacrifício dos animais votivos para os orixás é a cerimônia mais importante da iniciação, pois “uma vida está sendo ofertada para uma nova vida ser iniciada”²¹. O ejé (sangue) dos animais votivos banha a cabeça do iaô, mediante rezas cantadas e o toque do adjá (espécie de sineta utilizada em vários rituais pela mãe-de-santo). É o momento do axé, o fluido vital que liga a vida que se vai à vida que está se iniciando.

O animal ofertado deve ter uma série de características próprias (como sexo, cor, tamanho) e não pode ter nenhum ferimento no corpo, nem deformação, nem ser castrado. Antes da cerimônia, o animal votivo é alimentado adequadamente e lavado em banho de ervas. Uma série de rezas é feita sobre o animal, para que ele esteja calmo. Antes do sacrifício, ele é apresentado ao barracão e os iaôs o reverenciam.

Após o sacrifício, o sangue que sobrou é guardado em jarros de barro para posterior utilização. Parte da carne (cabeça, pés e miúdos) é depositada em alguidares (pratos de barro) que serão colocados aos pés dos assentamentos dos orixás no roncó, onde permanecerão tempo suficiente para o orixá “comer”. Cascos, chifres e o couro servem para confeccionar as indumentárias do orixá ou revitalizar os atabaques (principalmente o couro). O restante da carne é armazenado para ser utilizado no jejum, jantar oferecido aos convidados na saída pública do iaô, que ocorre cerca de dois dias depois.

A saída pública é festa que reúne toda a comunidade religiosa, inclusive de outros terreiros, sendo muito prestigiada pelo povo-do-santo. Todos querem ver o novo orixá da casa e como ele foi “feito”. A cerimônia é marcada por três saídas na mesma noite, em um ritual que pode chegar a cinco horas de duração. Na primeira saída, feita em homenagem a Oxalá, orixá símbolo da criação, o iaô deve sair todo de branco. São feitas pinturas corporais também brancas, que variam de iaô para iaô, marcando principalmente as “curas” abertas.

A saída é feita pela mãe-de-santo, seguida de um ogã que carrega uma esteira envolta em um pano branco e da yamorô. O(s) iaô(s) segue atrás, em fila. Um pano branco é estendido sobre a cabeça do iaô durante a saída, representando

²⁰ São denominadas “curas” as incisões feitas à navalha em determinadas partes do corpo, principalmente cabeça, braços e tronco, durante os rituais de iniciação ao Candomblé.

²¹ Conforme entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em julho de 2010.

o seu nascimento. O cortejo dá três voltas ao redor do salão. Depois, eles dirigem-se até a entrada do barracão, onde será dado o primeiro dobalê (cumprimento, reverência, deitado de bruços sobre a esteira, sendo feita uma série de palmas) para Exú e Ogum, orixás dos caminhos, os primeiros a receberem os cumprimentos. Logo depois, o cortejo segue para o axé assentado na parte central do barracão, para novamente o iaô prestar dobalê, saudando o axé da casa que ele escolheu e da qual fará parte dali em diante. O cortejo volta-se, então, para os atabaques, onde será dado novo dobalê para os instrumentos sagrados e para os ogãs encarregados de tocá-los. Após, o iaô é recolhido para o *roncó*.

A segunda saída é a do orúko (nome). O iaô sai vestido com as roupas e a indumentária (armas) do seu orixá, novamente são dadas três voltas no salão e o dobalê nos mesmos locais. Depois, a mãe-de-santo convida uma liderança de outra casa religiosa presente (geralmente, aquela que tenha mais tempo de santo) e entrega-lhe o adjá pedindo-lhe que tome o orúko (nome). A liderança toma o iaô pelo braço e dá algumas voltas pelo salão, pedindo ao orixá que diga seu nome em alto e bom som para que todos os presentes possam ouvi-lo. Nas duas primeiras vezes, o orixá fala baixinho no ouvido da liderança. Na terceira, ela pede que ele fale mais alto. O orixá dá então umas duas voltas e um salto bem alto, gritando seu orúko. Todos os presentes aplaudem, os atabaques tocam mais rápido e alguns iniciados incorporam seus próprios orixás, saudando e dando as boas-vindas ao novo orixá recém-nascido. Após o orúko, o orixá dança pelo salão, em uma performance que remete às suas origens africanas, suas lendas e mitos.

A terceira e última saída é a do erê, espírito infantil que acompanha as divindades e os homens²². Nova roupa é colocada no iaô e ele sai novamente do *roncó* carregando seus brinquedos e uma varinha, enrolada em fitas com as cores de seu orixá. Nesse momento, é dado o juramento pelo iaô correspondente à sua nação, em dialeto africano.

É importante destacar que, na maior parte do tempo da iniciação, o iaô permanece em transe com seu orixá ou seu erê, seja nas cerimônias públicas ou privadas, ou mesmo no dia-a-dia de seu recolhimento ao *roncó*. Durante os 21 dias, além desses rituais, o iaô aprende uma série de fundamentos, incluindo rezas (doutrinas), danças, feitura de guias e outras. Após a saída do *roncó*, o iaô ainda vai

²² Conforme Bastide (2001, p.309).

permanecer outros três meses no interior do terreiro, sendo terminantemente proibida a sua saída.

É o tempo em que ele permanecerá com o quelê, colar de miçangas preso rente ao pescoço, resguardando seu orí (cabeça). Durante esse período, ele segue diversos preceitos, incluindo a ausência de relações sexuais, a proibição de certos alimentos, de beber bebida alcoólica, de uso de calçado, a exigência de só vestir roupa branca, de comer só de colher, de sentar-se somente na esteira, de não se olhar no espelho, entre outras. No final desse período, o quelê “cai” e o orixá dá seu ilá (grito característico) numa cerimônia reservada. Para exemplificar, o ilá do orixá Oxóssi assemelha-se ao grito de um pássaro.

A partir daí, o iaô torna-se um iniciado devendo seguir seus preceitos até completar um ano, quando dará nova obrigação a seu orixá. Completado um ano, ele já pode voltar a ter uma vida normal, incluindo as roupas coloridas. Deverá, no entanto, a partir daqui seguir preceitos religiosos que vão durar por toda a vida, como a proibição a certos alimentos e a saudação e limpeza de seu assentamento no terreiro em dias definidos.

Para ter êxito em sua vida religiosa, o iaô ainda deve completar outras obrigações: a de três, a de sete, a de 14 e a de 21 anos. A partir da obrigação de sete anos ele não é mais iaô, mas passa a ser considerado egbômi (segunda etapa da hierarquia no Candomblé). Completados sete anos de iniciação, ele recebe o decá²³. Nesse momento, ele recebe, inclusive, autorização de sua mãe-de-santo para abrir uma casa religiosa, manejar o jogo de búzios e “raspar” (iniciar) outras pessoas. Mas nem todos os egbômis abrem casa: muitos permanecem dentro dos terreiros onde se iniciaram, auxiliando diretamente a liderança religiosa da casa.

Depois da obrigação de sete anos vem a de 14 anos, quando o iniciado ou iniciada chega ao cargo de babalorixá, no caso dos homens, e de ialorixá, no caso das mulheres. Na obrigação de 21 anos, o iniciado ou a iniciada atinge o grau máximo da hierarquia tornando-se um sacerdote ou sacerdotisa do Candomblé.

²³ Conforme Prandi (2005, p.305), cerimônia realizada no sétimo ano de iniciação, que confere ao iniciado o grau hierárquico de senioridade no Candomblé.

3.3 Um mundo simbólico em perfeita harmonia

O belo, o bom e o sagrado caminham juntos no Candomblé. Não há como separar a beleza das coisas daquilo que as torna místicas para seus adeptos. Os elementos que constituem o universo do Candomblé carregam consigo não só valores identitários, linguísticos e religiosos, mas também valores estéticos.

Tais bens simbólicos dotados de significados mágico-religiosos e sociais, como destaca Gonçalves (2005b), são personalidades e não meros objetos, pois, segundo Rocha (2007), ultrapassam sua função utilitária. Este último autor afirma que os objetos nos constituem como pessoas, afetam a nossa alma, inscrevem-se em nossos corpos, tornando real a nossa existência. “Afim, tal como as pessoas, os objetos também possuem uma biografia cultural e nos singularizam enquanto gente” (ROCHA, 2007, p.77).

Diferentemente das pinturas rupestres de Lascaux, na França, ou de Altamira, na Espanha, que não foram executadas como elementos destinados à contemplação, ou seja, com valor estético, os bens simbólicos do Candomblé são produzidos também para serem contemplados, misticamente e/ou esteticamente, e apreciados. Assim, o espaço sagrado do Candomblé, com suas árvores, assentamentos²⁴, pejis²⁵, atabaques, festas, comidas, roupas, jóias e tantos outros bens simbólicos, é produzido e organizado como um lugar para, na linguagem dos adeptos, “agradar o santo”.

Nas religiões afro-brasileiras, o vasto conjunto de suportes materiais indica a rica polissemia presente na prática ritual. Nessas religiões, o sagrado se expressa como uma celebração dos sentidos humanos que atribui significados às formas, cores, indumentárias, insígnias, movimentos, gestos, sabores, odores etc. Ao contrário de alguns sistemas religiosos, nos quais a perfectibilidade moral e espiritual se adquire pelo distanciamento “das coisas deste mundo”, inclusive dos prazeres provenientes do corpo, nas religiões afro-brasileiras as coisas deste mundo são elementos

²⁴ De acordo com Lody (2003), o conceito de assentamento parte de um amplo texto simbólico – relação-diálogo intermateriais, pois não há assentamento com um único objeto, um único material. Há um saber orientador que confere ao assentamento um sentido de pluralidade funcional e na representação de aspectos da natureza. (...) Os assentamentos podem se organizar em assentamentos de deuses – orixás, voduns, inquices -, e assentamentos de ancestrais. As composições são distintas, bem como o tratamento ritual religioso (...). Os assentamentos podem ser incluídos em três categorias: assentamento-móvel, assentamento plantado ou irremovível e assentamento-instalação, podendo esta última comportar elementos das duas primeiras categorias.

²⁵ Equivalente a santuário, local construído e sacralizado, habitação dos objetos sagrados.

fundamentais para a manifestação do sagrado. Deuses e homens, embora estejam localizados em “universos” diferenciados, não constituem ordens dicotômicas dos tipos visível e invisível, forma e conteúdo, concreto e abstrato. O deus se deixa assentar no jarro votivo, ao mesmo tempo em que ganha mobilidade no corpo do devoto que se pinta, se veste, se adorna para celebrar, com dança, música, comida e êxtase, o encontro entre o humano e o divino (LODY, 2001, p. 09).

“Agradar o santo”, isto é, o orixá²⁶, vodun ou inquice, significa compartilhar do axé²⁷, da energia vital que ele proporciona. Também significa um dever religioso de todo iniciado na religião. Dessa forma, quanto mais satisfeito o santo, mais axé o terreiro carregará. Para tanto, é preciso que o belo esteja sempre presente em todos os lugares e situações, seja na indumentária que será vestida durante a festa pública, no ferro forjado para “assentar” o santo, no animal que será sacrificado para determinado orixá ou na maneira como a comida-do-santo será disposta no prato que ficará aos pés do assentamento. Assim, o senso estético no Candomblé, a beleza das coisas, também fala, sendo uma forma de linguagem.

É nas festas públicas, isto é, nos rituais abertos às pessoas que não integram a família de santo, que a experiência visual do Candomblé é mais comumente percebida. Nos dias de festa pública, o terreiro fica ainda mais agitado: o barracão²⁸ é decorado com as cores do santo, a cozinha ganha uma nova movimentação com os preparativos do banquete que será servido aos convidados e as indumentárias são lavadas e engomadas. A defumação de todo o espaço físico, com folhas de alfazema e alecrim, abre os trabalhos e “limpa” a energia do ambiente.

Mas o belo não se faz presente somente pelo prazer estético. Ele também designa todo um sistema, numa variável de significados, servindo também como elemento de identidade de determinado grupo.

No candomblé quase toda forma está, necessariamente remetida a um significado. Quase tudo que se vê, e que aos olhos menos atentos pode aparentar ser tão somente um enfeite — que como já foi dito também é muito importante —

²⁶ A terminologia “santo” é comumente utilizada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras para se referir ao orixá, vodun ou inquice. Na nação loruba (ou Nagô) o “santo” é chamado orixá. Na nação Angola, são referidos os inquices. Na nação Jeje, são chamados voduns. No entanto, a terminologia “orixá” é a mais encontrada por conta da grande influência da nação lorubá sobre as demais.

²⁷ Segundo Bastide (2001), axé designa a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade.

²⁸ O termo “barracão” é comumente utilizado para se referir ao espaço público dentro do terreiro. É nesse espaço que ocorrem as festas públicas, isto é, as cerimônias abertas ao público.

tem um significado, ainda que não possa ser imediatamente apreendido. Nada é por acaso ou por gosto. Em geral o que parece ter exclusivamente a função de enfeitar é portador de algum significado (SOUZA, 2007, p. 17).

No caso da Amazônia, as religiões de matriz africana carregam múltiplas identidades, contemplando uma variedade enorme de combinações e compondo um rico painel ainda a ser explorado. Em Roraima, especificamente, as religiões afro-brasileiras estão presentes na Umbanda, Candomblé, Terecô, Tambor da Mata, Tambor-de-Mina e, em menor número, na Quimbanda. Cada uma dessas vertentes tem características distintas, isto é, uma identidade e estética próprias.

Diferentemente do culto aos orixás, no Tambor de Mina, ou simplesmente na Mina, não há indumentárias elaboradas. As entidades, caboclos ou “encantados”, costumam dançar “fardados”, como denomina Ferretti (2000): calça ou blusa branca e saia ou camisa da mesma cor. Algumas costumam usar também chapéu de feltro ou de couro. Ainda são utilizados grandes lenços de seda coloridos, dobrados em diagonal e amarrados na cintura ou sobre o ombro.

Costuma-se dizer entre os freqüentadores dos terreiros que não é fácil identificar qual entidade está presente em determinado momento. Até mesmo entre os adeptos essa não é uma tarefa fácil e confusões podem ocorrer freqüentemente, inclusive com a própria entidade incorporada corrigindo a “assistência” (como os filhos de santo que auxiliam na festa pública costumam ser chamados). Nesses casos, os elementos estéticos utilizados pelas entidades incorporadas (chapéu, lenço de seda e formas de amarrá-los ao corpo) costumam ser os “sinais” de identificação para os adeptos presentes.

É importante destacar que o Candomblé é uma religião na qual seus adeptos gostam de ser vistos e admirados. Afinal, nessa sociedade ser bonito é ser valorizado. A palavra iorubá que designa belo é odara, que também significa bom (Souza, 2007). Ou seja, tudo o que é bom está sempre associado aquilo que é belo. No entanto, talvez por tradição ou por falta de conhecimento, há uma certa restrição quanto ao valor da cultura material afro-brasileira no domínio do sagrado, como bem lembra Lody (2003). Segundo esse autor, há carência de interpretação estética do que se produziu e se vem produzindo com expressão afro-brasileira.

Na Amazônia, particularmente em Roraima, percebe-se um discurso romantizado sobre a natureza multicultural da região, como bem destaca Lazzarin

(2007). Discurso que envolve especialmente a discussão indígena. Embora de grande importância, o autor afirma que deve se considerar também outras variáveis envolvidas na compreensão das identidades locais e regionais, ainda pouco estudadas. Nesse âmbito, coloco aqui a questão da estética das religiões de matriz africana, especificamente do Candomblé.

Seus bens simbólicos só ganham sentido no universo mágico-religioso que o integra. Ainda assim, percebe-se uma ruptura, uma espécie de transgressão, quando tais bens transpõem o espaço dos terreiros para o dos museus ou memoriais. Para comunicar suas identidades, algumas casas religiosas têm criado espaços próprios para salvaguardar suas memórias, reunindo objetos litúrgicos ou que tenham algum sentido didático para a vida religiosa, fortalecendo referências e significados, bem como os processos de transmissão da tradição oral nessa religião.

Tais objetos ainda servem de legitimação da casa religiosa, uma vez que é possível por meio deles também conferir identidade a comunidade tradicional que os salvaguarda.

4. À PROCURA DO ODÚ:

RENASCENDO PARA UMA NOVA IDENTIDADE

Figura 05 – Ialôs prestam reverência no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

Os princípios africanos reunidos no Candomblé, reinterpretados no Brasil, transformam-se em afro-brasileiros, bem como uma série de elementos que compõem e organizam o sistema simbólico desse culto, incluindo a dança, a culinária, a música, a indumentária, entre outros. Conforme Souza (2007), seja na indumentária, nos fios de contas, na dança, no canto, nos objetos sagrados, na ornamentação do terreiro ou na produção da comida do santo, as variadas categorias ritualísticas do Candomblé distinguem funções, costumes e mitos ligados a uma raiz que se pretende africana, mas que é constantemente ressignificada.

Tais bens simbólicos carregam noções de identidade para o grupo ao qual estão ligados, isto é, um passo de dança, um modo de cantar, a cor de um fio de contas ou o modo de organização espacial de um terreiro dizem muito a respeito dos indivíduos que os integram, bem como podem fundar uma identidade social do indivíduo dentro do Candomblé, a partir dos processos de iniciação à religião. Se tais processos são o mecanismo de legitimação do adepto frente à comunidade religiosa, conforme eles mesmos relatam, as situações de comunicação estabelecidas no âmbito do sagrado, e suas estratégias, colaboram para o estabelecimento de uma identidade social e para a construção de uma identidade discursiva.

Entender esse processo, dentro do qual o discurso religioso se estabelece como elemento de conexão entre os integrantes da comunidade, possibilita fazer uma análise do discurso empreendido durante os rituais de iniciação, bem como compreender a identidade do sujeito enquanto adepto de uma religião estigmatizada pela sociedade judaico-cristã ocidental.

Dessa forma, uma comunidade tradicional de terreiro vai muito além do sagrado. Ela comporta relações de parentesco, redes sociais, situações de transmigrações e trocas simbólicas. Como argumenta Hall (2002), nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas, fragmentadas, e um sujeito pertencente a esse grupo social constituído pela religiosidade pode ressurgir de maneira renovada. Assim como seu discurso.

As religiões afro-brasileiras são de tradição ágrafa, passadas de geração a geração por tradição oral, tendo a memória como mecanismo de manutenção e de preservação de mitos, rezas, cantos e ritos. A cultura oral é a base para a

transmissão de saberes. É na tradição oral que repousa os fundamentos²⁹ dessas religiões, especificamente o Candomblé.

Nesse culto, assim como na tradição africana, quanto mais a idade avança, mais sábia a pessoa se torna. Isto é, quanto mais memória, quanto mais lembranças daquilo que se vivenciou dentro do Candomblé, maior respeito. Percebe-se que, aqui, a linguagem desempenha um papel fundamental, enquanto mecanismo de manutenção das especificidades simbólicas dessa forma de culto. É através do conhecimento mantido pela tradição oral, isto é, pelo mecanismo da linguagem, que o discurso religioso no Candomblé é construído. Como dizem os mais velhos, “só se responde quando se é perguntado”. Ou seja, só falamos quando alguém com mais sabedoria, com mais tempo de iniciação à religião, nos questiona.

Para sociedades orais como as africanas, o ato de falar não é apenas um ato de comunicação, mas também um modo de preservar a ancestralidade. Mesmo que no Brasil, o culto aos ancestrais³⁰ não tenha se perpetuado nas religiões afro-brasileiras, a tradição oral permanece, embora de certa forma ameaçada por uma necessidade cada vez maior de acesso rápido ao conhecimento, principalmente por meio da Internet³¹. Os 21 dias de isolamento no *roncó*³² e os três meses vividos dentro do terreiro até a queda do *quelé*³³ parecem já prazos demasiadamente demorados para aprender os preceitos religiosos.

Os adeptos, principalmente os mais jovens, buscam na literatura acadêmica especializada e na Internet segredos antes restritos aos mais graduados dentro dos terreiros, aqueles que detinham mais tempo de iniciação. Tempo que, no

²⁹ Os adeptos do Candomblé chamam os preceitos religiosos de “fundamentos”.

³⁰ *Babá*, do iorubá, “pai”. No Candomblé, o culto aos orixás é um culto aos ancestrais, embora aqui a referência seja especificamente o culto aos Egunguns, ou Babá-Egum, morto ancestral. De acordo com Lody (2006), é o estado de culto aos valores tradicionais do grupo, forma de preservar a memória comunal. Na África, o Egungun é o espírito de alguém da comunidade que detinha grande saber e respeito e que, mesmo ao morrer, continua orientando o grupo social onde atuava como liderança. No Brasil, esse culto instalou-se ainda no século 19, na Ilha de Itaparica (Bahia), onde permanece até hoje restrito a pouquíssimas casas religiosas, sendo sua prática exclusivamente masculina.

³¹ É cada vez mais comum encontrar na Internet sites e blogs que tratam dos preceitos religiosos do Candomblé, inclusive dando acesso a doutrinas e práticas restritas ao *roncó*.

³² Quarto de recolhimento onde o *iaô* é iniciado nos preceitos religiosos. Local do terreiro onde são depositados os assentamentos daqueles que se iniciaram na vida religiosa. Também chamado de *vandecó* (na tradição maranhense) ou quarto de santo, é considerado o local mais sagrado dentro do terreiro.

³³ A “queda do *quelé*” é a cerimônia na qual o *quelé* – colar de miçangas preso rente ao pescoço do *iaô* significando proteção ao *orí*, isto é, a cabeça, espaço principal para a feitura e inclusão ritual do orixá (Lody, 2006). O *quelé* também é chamado de “gravata de orixá”.

Candomblé, traduz-se em eventos, em experiências vividas e apreendidas dentro do culto aos orixás, e não necessariamente ao tempo de vida do indivíduo.

Como diz TETTAMANZY (2007, p.145), “existe uma dificuldade dos tempos atuais em considerar que as coisas são obscuras, ambivalentes, distantes da clareza e da perfeição do intelecto”. Tal dificuldade, no caso do Candomblé, remonta a questões básicas, mas de fundamental importância na formação e na manutenção desse culto: se o adepto não tem experiência como terá memória? E se não tem memória, como terá sabedoria no trato com os fundamentos dos rituais?

Os mais velhos no culto aos orixás afirmam que os “segredos” estão na observação da natureza: aprende-se ao ouvir e ao contar histórias, numa troca entre velhos e jovens, através da linguagem. A história da vida da comunidade, e a de cada indivíduo, não está dissociada da natureza, da terra, das águas, das plantas, dos animais, como aponta Machado (2006), ao dizer que,

Nas culturas tradicionais africanas, a própria vida vivente era considerada também um processo contínuo de educação. Em algumas delas, até 42 anos o homem permanecia na escola da vida e não tinha direito à palavra em assembleias, a não ser excepcionalmente. Seu dever era ficar ouvindo, aprofundando os ensinamentos recebidos, até se tornar um mestre, para devolver à comunidade a educação recebida, sem se afastar dos mais velhos com quem continuaria aprendendo (MACHADO, 2006, p.79).

É a sabedoria colocada na memória e nas experiências ao longo da vida. Segundo Padilha (1995), é uma cosmovisão que organiza socialmente o grupo, inserindo informações que propiciam reflexões e lembranças “das memórias e do complexo simbólico que envolve a ideia de origem do mundo, do autoconhecimento, da organização social e de relações interpessoais”.

Embora uma tradição reinventada, a religiosidade de matriz africana no Brasil não deixou de lado a oralidade. Oralidade esta que não remete simplesmente ao ato de falar, mas a “um pensar que agrega o corpo e, com ele, os sentidos” (TETTAMANZY, 2007, p.146). É assim que vai se forjando uma tradição oral que carrega, ao mesmo tempo, a memória africana e novas estruturas religiosas.

Essa cosmovisão não será abandonada na diáspora. Os africanos que aqui chegaram como escravos vão perpetuar essa cosmovisão por meio do culto aos

orixás. As práticas discursivas³⁴, de acordo com CASTILLO; PARÉS (2007, p.06), “não deveriam ser compreendidas de maneira isolada, mas como uma rede complexa de nós, que são distintos, porém interligados”. É claro que a oralidade no Candomblé contemporâneo não vive exclusivamente por si só. Há um interstício entre a oralidade e a escrita.

Exemplo disso são os “cadernos de fundamento”, nos quais os iaôs anotam rituais, principalmente doutrinas e rezas, inclusive na língua nativa da nação que cultuam³⁵. Tais cadernos, embora sejam um sinal explícito de que a escrita também faz parte do universo do rito afro-brasileiro, são como diários pessoais. O acesso a esses cadernos é restrito, ficando a cargo exclusivo do *iaô* e do sacerdote que o iniciou no culto.

O uso desses procedimentos, segundo informações levantadas no próprio campo³⁶, diz respeito à enorme quantidade de preceitos religiosos que um iniciado no Candomblé deve memorizar. Numa cultura como a ocidental, de tradição predominantemente escrita, anotar o que se aprende com o tempo e recorrer a essas anotações “de vez em quando” torna-se um exercício recorrente.

Recriando referências culturais vivenciadas na África, esses grupos também vão reinventar novas identidades. Aqui, no entanto, recorreremos a Hall (2003) quando trata da tradição e do mito fundador. Conforme ele,

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de “tribo”, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta (HALL, 2003, p.29).

No entanto, o autor aponta também que, entre nós, a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica, sendo nossas sociedades compostas não de um, mas de muitos povos, constituindo origens diversas. Torna-se, assim, um sujeito fragmentado, composto de várias identidades em vez de uma identidade fixa, em um deslocamento contínuo (Hall, 2003).

³⁴ Aqui entendidas na concepção de Maingueneau (2010) quando se trata de apreender uma formação discursiva como inseparável das comunidades discursivas que a produzem e a difundem: a formação discursiva é então pensada ao mesmo tempo como conteúdo, modo de organização dos homens e rede específica de circulação dos enunciados.

³⁵ Na presente pesquisa é analisado o Candomblé Mina Jeje-Nagô.

³⁶ Conforme pesquisa de campo realizada no Ilê Axé Obá D’Alaguinã, Boa Vista, Roraima, de maio de 2009 a janeiro de 2011.

4.1 A construção de uma nova identidade no Candomblé

Falamos em identidade para entender a construção do discurso, ao destacar que o tema das identidades sociais “aponta para a necessidade de distinguir a língua do discurso” (CHARADEAU, 2009, p.309), como se fosse possível apenas que o discurso seja secundário em relação à língua. O discurso é que é fundador da língua, lembrando que se trata da língua enquanto registro do discurso. Mas há também, além da língua e do discurso, um sujeito, o qual se constrói através de sua identidade discursiva.

A fenomenologia trata a questão da identidade como o fundamento do ser. É ela que permite ao sujeito tomar consciência de si mesmo. No entanto, essa tomada de consciência só é possível a partir da percepção que o sujeito tem do outro. Quanto mais percepção do outro, mais condições o sujeito terá de construir a sua própria consciência, no que chamamos de princípio de alteridade (Charaudeau, 2009).

A construção dessa identidade combina o social e o discursivo. A identidade social precisa ser reconhecida pelos outros. Ela confere ao sujeito o direito à palavra, legitimando-o. É um “saber fazer” (Charaudeau, 2009), uma legitimidade que parte do reconhecimento dos integrantes de uma comunidade do valor de um de seus membros.

A identidade discursiva é construída pelo sujeito falante a partir de critérios como credibilidade – convicção de que o sujeito está falando a verdade -, e captação – necessidade do sujeito falante de que seu parceiro na troca comunicativa compartilha de suas ideias, seja pela persuasão, seja pela sedução. Desta forma, concordamos com Woodward (2000) sobre a noção de que os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.

Observar *in loco* as práticas discursivas de um determinado grupo social, como é o caso da presente pesquisa, nos apresenta novas questões acerca dos usos que se faz da linguagem, em suas variadas formas. Nesse sentido, o compromisso com a dimensão da interação social na Análise do Discurso proposta por Charaudeau em sua Teoria Semiollingüística nos serve de orientação metodológica, na medida em que é no encontro com o outro que as identidades e

recursos sociais dos parceiros são ou não utilizados e que o discurso se constrói (NOGUEIRA, 2004).

São nos imaginários sócio-discursivos que se estruturam as diversas representações sociais construídas pelo dizer, sendo identificáveis nos e pelos discursos que circulam nos grupos sociais (CHARAUDEAU, 2009). No caso da presente pesquisa proposta, o grupo social identifica-se como de cunho religioso, especificamente da religião denominada Candomblé.

Entendemos, pois, conforme esse teórico, que sem identidade social, isto é, sem o reconhecimento de um sujeito por outros sujeitos, não há percepção possível do sentido e do poder da identidade discursiva, assim como sem identidade discursiva não há possibilidade de estratégias discursivas, pois é através dessas estratégias que o indivíduo se constrói enquanto sujeito.

Como nosso referencial teórico aborda o discurso organizado em meio aos rituais de iniciação ao Candomblé também foi necessária uma pesquisa de campo, complementada por referencial bibliográfico, para um aprofundamento na análise dos dados coletados. O momento das entrevistas revela aspectos importantes dos rituais de iniciação: os gestos e significados transmitidos por meio das entrevistas expressam a maneira de ser e de viver o Candomblé. “As visões contidas nas interpretações entre dois sujeitos, entrevistado e entrevistador, são elementos básicos na construção das representações” (LUCENA, 2004, p.201).

O processo de iniciação ao Candomblé é extremamente complexo e demorado. Ele inicia pelos 21 dias reclusos no *roncó* e os primeiros três meses vividos exclusivamente dentro do terreiro, etapas ritualísticas observadas no Ilê Axé Obá D’Alaguinã.

No entanto, o maior desafio aos recém-iniciados é completar o preceito de 01 ano, que deve ser seguido rigorosamente. Quebrar o preceito é um tabu grave para o Candomblé e implica numa série de problemas ao iniciado envolvendo, segundo a crença religiosa, desde sua saúde física bem como condições financeiras, além do que o adepto passa a ser “malvisto” pela comunidade religiosa³⁷.

Durante o preceito de 01 ano, entre uma série de proibições ou interdições específicas para cada iniciado, conforme seu orixá “de cabeça”, isto é, seu orixá “guia”, está o de não ingerir bebidas alcoólicas, não usar roupa “de cor” (só é

³⁷ Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em outubro de 2010.

permittedo usar roupa branca, incluindo o calçado e as roupas íntimas), não entrar em hospitais nem em cemitérios, não acompanhar velórios nem enterros, não frequentar festas nem locais com grandes aglomerações de pessoas, não comer certos alimentos, entre outras. Esse preceito religioso, no caso dos quatro adeptos iniciados em 2010 no Ilê Axé Obá D'Alaguinã, foi concluído em julho de 2011.

4.2 O corpo como dispositivo identitário no espaço sagrado

Esta é uma das características mais facilmente perceptíveis no Candomblé: a noção de que o corpo é sagrado, portanto, sendo sagrado, ele é o depositário de uma enorme variedade de símbolos perante a família-de-santo. É o corpo suporte para quase tudo. Adornos, “curas”, banhos, roupas, comida, oferendas, tudo é depositado no corpo, que é higienizado, raspado, moldado, treinado e educado para atender a uma complexa rede de obrigações ritualísticas.

Dessa forma, o corpo contribui para a unidade do grupo social, o equilíbrio do cotidiano, bem como assegura o bom cumprimento dos ritos de passagem, como afirma Lody (2006). Sendo o corpo o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ou melhor, “antes das técnicas de instrumentos há o conjunto das técnicas do corpo” (MAUSS, 2003), podemos considerar o corpo no Candomblé como um suporte também da linguagem.

Não só durante os rituais, onde o corpo canta e dança para invocar os deuses, mas na vida cotidiana do terreiro, ele fala. São gestos, posturas, modos de utilização desse corpo em situações específicas. É através desse suporte que o adepto se pronuncia perante os outros. Vejamos um exemplo bastante corriqueiro de linguagem no cotidiano dos terreiros, observado em nossa pesquisa de campo efetuada em Boa Vista, capital de Roraima.

O filho-de-santo entra no terreiro, isto é, no recinto sagrado, na sua “casa”, mas também morada dos deuses, e se curva, primeiro, diante da mãe-de-santo. Toma a mão da sacerdotisa num aperto e lhe beija a parte externa, pronunciando “Kolofé!”, termo que significa “Benção!”, isto é, o filho “toma” a benção de sua “mãe”. O modo de se curvar, flexionando as costas, ou mesmo ficando de cócoras nos casos em que a ialorixá está sentada, refere-se a um sinal de respeito à liderança religiosa. Nesse caso, quando o adepto curva-se diante da sacerdotisa, ele está

curvando-se também diante do conhecimento que ela carrega e transmite oralmente à sua família-de-santo, família esta a qual esse filho também pertence³⁸.

Automaticamente ao pedido de benção, a ialorixá retribui o cumprimento, também beijando a parte externa da mão de seu filho e pronunciando a frase “Kolofé Olorum”, isto é, “Deus lhe abençoe”. Observa-se, nesse momento, que a zeladora efetivamente não toca os lábios na parte externa da mão do filho-de-santo, mas apenas encosta seu queixo no local indicado. Certamente, não é uma preocupação com a higiene, mas sim um sinal de que ela ocupa o grau hierárquico mais alto da estrutura religiosa, sendo facultado-lhe o direito de encostar ou não os lábios nas mãos de seus filhos-de-santo.

São detalhes que podem passar despercebidos pelos não-iniciados que freqüentam o terreiro, ou mesmo, ter pouco ou nenhum significado para a comunidade externa, mas indicam não só uma linguagem própria dentro dessa estrutura, como também relações de poder na dinâmica do Candomblé. Como afirma Mauss (2003), “em toda sociedade, todos sabem e devem saber e aprender o que devem fazer em todas as condições”.

Ao adentrarmos em um terreiro de Candomblé³⁹, percebemos que as tarefas femininas e masculinas são muito bem delimitadas, cada um sabendo o que deve ou não fazer e os espaços em que pode circular. Exemplo disso é a cozinha: o espaço não é lugar para homem entrar, segundo os integrantes da comunidade. Eles “atrapalham” os trabalhos. Isto não quer dizer que a cozinha tenha menos importância que outras tarefas. Pelo contrário. A tarefa da yabassê⁴⁰, a cozinheira dos deuses, é uma das mais importantes dentro de um terreiro de Candomblé porque é ela quem prepara e conhece os segredos das comidas votivas dos orixás.

Assim, como em rituais que exigem o sacrifício votivo, cabe aos homens executar as tarefas, embora ainda assim chefiados por uma mulher no caso do terreiro ser liderado por uma ialorixá (mãe-de-santo)⁴¹. O toque dos atabaques

³⁸ As religiões de matriz africana possuem um imenso repertório de regras sociais extremamente rígidas que devem ser seguidas por todos os seus adeptos, independentemente do grau hierárquico que possuem dentro do terreiro. É claro que esse repertório muda de acordo com a nação cultuada pela casa. Para o conceito de nação no Candomblé ver Lody (2006), entre outros.

³⁹ De acordo com visitas de campo realizadas no segundo semestre de 2009 no Ilê Axé Obá D’Alaguinã, Boa Vista, Roraima.

⁴⁰ Cargo hierárquico dentro da liturgia do Candomblé. Os cargos na hierarquia do terreiro são indicados através do jogo de búzios. Mas nem todos assumem cargos nessa hierarquia.

⁴¹ Como é o caso do Ilê Axé Obá D’Alaguinã, nosso campo de pesquisa.

também é tarefa masculina, sendo proibida à mulher a aprendizagem de sua confecção, manutenção e execução⁴².

Tais mecanismos e técnicas constituem-se em um conjunto de representações, expressando marcas da vida social. Em nosso exemplo prático, verificado *in loco* durante o trabalho de campo, após o filho pedir a benção da sacerdotisa, ele dirige-se imediatamente para a pessoa que possui o segundo mais alto grau hierárquico na casa e, assim, sucessivamente até cumprimentar toda a sua família-de-santo. Do mesmo modo ele faz ao deixar o terreiro após cumprir sua rotina de obrigações no espaço sagrado, despedindo-se de seus “parentes”.

Os diferentes comportamentos e atitudes tomados em relação a cada integrante do grupo também exemplificam a noção de sujeito e de identidade nesse grupo social. A construção social da pessoa no Candomblé expressa tanto o processo de individuação como o de integração pessoal (BARROS; TEIXEIRA, 2000).

E aqui vamos dar outro exemplo observado durante nosso trabalho de campo na comunidade Ilê Axé Obá D’Alaguinã. Numa tarde de atividades no terreiro, a área da cozinha cercada pelos abiãs⁴³ que auxiliavam nos preparativos para a festa pública logo mais à noite, uma das filhas dirige-se para a mãe-de-santo e informa: “Mãe, preciso sair rapidinho para ir buscar minha filha”.

A mãe-de-santo consente com a cabeça e a filha retira-se da cozinha. Minutos mais tarde chama a atenção da mãe-de-santo o fato da filha sair do banheiro, atravessando o salão do barracão⁴⁴, vestindo roupas “de passeio”. A mãe chama a atenção da filha e questiona porque ela trocou de roupa. A filha fica muda, sem saber o que responder, demonstrando visível constrangimento.

É importante destacar aqui uma prática obrigatória a todo filho-de-santo que chega ao terreiro para suas atividades diárias: ele deve dirigir-se ao banheiro do barracão, tomar banho e vestir uma roupa branca, também chamada de roupa de ração⁴⁵. Essa prática traz a ideia da limpeza do corpo das “coisas lá de fora”, “do

⁴² Os atabaques são considerados objetos sagrados no Candomblé. Eles também “comem” e “ficam de resguardo”, sendo sua manutenção e execução tarefa própria de determinados ogãs da casa, segundo informações dadas por Mãe Yatylyssá em entrevista realizada em julho de 2010.

⁴³ Abiã é o termo designado para se referir aqueles que ainda não passaram pelos ritos de iniciação no Candomblé. São os novatos.

⁴⁴ Barracão é o local dentro do terreiro onde ocorrem as festas públicas, isto é, os rituais abertos ao público que não pertence à casa religiosa.

⁴⁵ A roupa de ração é uma das vestimentas mais simples dos adeptos do Candomblé e consiste em uma calça e uma blusa completamente brancas ou, no caso das mulheres, em saia e blusa.

mundo exterior ao terreiro”, “das coisas da rua”. Já que o filho vai manipular objetos que integram o sagrado do Candomblé, é de bom tom que ele esteja limpo⁴⁶.

Voltando ao nosso exemplo, ao mesmo tempo em que a roupa de ração carrega um sinal de pureza (tanto que ela deve ser lavada a cada uso, ficando guardada no terreiro) e, portanto, não deve ser usada em ambientes externos ao do Candomblé, a mãe-de-santo repreende a filha por trocar de roupa para buscar a filha que estava numa casa a apenas dois quarteirões do terreiro.

“Esses meninos não querem ir de roupa branca nem no bar da esquina buscar um pacote de vela. Parece que tem medo de se mostrar!”, exclama a mãe-de-santo diante de todos na casa, tão logo a filha cruza os portões para fora do terreiro. Comentários semelhantes pude presenciar em outros momentos de observação no terreiro.

O ato de esconder ou camuflar as marcas simbólicas de pertencimento ao Candomblé é um artifício bastante utilizado pelos adeptos em diferentes situações, configurando aquilo que Woodward (2000) coloca em relação à identidade e à diferença: “Se um grupo é simbolicamente marcado como (...) tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais”. Algumas diferenças podem ser marcadas, algumas podem ser obscurecidas.

O terceiro exemplo de observações de campo entre as realizadas no terreiro diz respeito às curas, sinais que os iniciados carregam em determinadas partes do corpo. Várias vezes Mãe Adansan Yatylyssalefan relatou ter passado por situações constrangedoras por conta dessas marcas simbólicas.

Acadêmica de uma instituição de ensino superior em Boa Vista, a sacerdotisa relata que, logo no início do curso teve que enfrentar os olhares curiosos dos colegas sobre seu corpo. “Um dia uma colega sentou ao meu lado na sala de aula e perguntou se ‘aqueles cortes’ eram tatuagens. Eu respondi que sim. Ela virou para mim e questionou se eram tatuagens religiosas. Depois disso, ela nunca mais sentou ao meu lado”, comentou a sacerdotisa. Tais marcas corporais constituem um complexo sistema simbólico do Candomblé, sendo consideradas um dos segredos da religião, isto é, algo que somente seus iniciados têm acesso.

⁴⁶ Aqui podemos relatar outro caso observado durante o trabalho de campo e que explica parte desse conceito da limpeza do corpo: uma filha-de-santo novata na casa, sem conhecer ainda todas as regras sociais do terreiro, toma banho em casa e veste sua roupa de ração, chegando ao terreiro já pronta. A mãe-de-santo chama sua atenção para que, da próxima vez, ela traga a roupa numa sacola e tome seu banho no próprio barracão, igual aos seus irmãos.

Explicar o significado que elas carregam, portanto, está fora de cogitação para qualquer iniciado às práticas religiosas, pois eles estariam “quebrando um preceito”, ou seja, rompendo um dos tabus do Candomblé. Desta forma, concordamos com Woodward (2000) sobre a noção de que os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.

Evidentemente as relações sociais não são reproduções exatas do pensamento religioso, mas as articulações produzidas pelos padrões desse ethos geram a peculiaridade do sistema de relações sociais e do discurso (Montero apud BARROS; TEIXEIRA, 2000). É comum ouvir nos terreiros de Candomblé que “bom iaô é aquele que ouve mais do que fala”. Isto denota uma das peculiaridades do comportamento desejado pelos mais velhos em relação aos mais novos. Assim, uma postura, incluindo a corporal, de subserviência e respeito perante os que carregam mais conhecimento, segundo a tradição cultural, também indica uma noção de identidade social dentro do grupo.

Aqui, portanto, podemos partir para uma noção de identidades múltiplas, definidas por meio da negociação nas interações sociais a partir da relação com as outras pessoas (FREITAS, 2008). Ou seja, enquanto adepto do Candomblé portador de um grau hierárquico maior ou menor o indivíduo pode desempenhar uma variável significativa de identidades, naquilo que Hall (1999) considera um sujeito fragmentado.

Essa negociação de identidades dentro dos terreiros configura-se pelo exterior, isto é, naquilo que os outros esperam de nós, moldando o corpo ao que os outros observam. “Sempre nos fazemos ser em relação ao outro – o que o outro espera de nós, o que pensamos que o outro espera de nós, o que queremos que o outro veja de nós, ou até aceite em nós” (FREITAS, 2008). A vida mental é vivida com os outros, conforme Bruner (apud MOITA LOPES, 2002), e se desenvolve com o auxílio de códigos culturais e tradições em processos de construção da identidade social.

**5. O SAGRADO E SEUS DISCURSOS:
ESTRATÉGIAS DE LINGUAGEM NO CANDOMBLÉ**

Figura 06 – Orixá Iansã dando o rum no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

Ao longo da história da humanidade, da formação nômade ou das edificações civilizatórias, tanto no Oriente quanto no Ocidente surgiram práticas simbólicas-rituais que configuraram formas aglutinadoras de manutenção do grupo social. As modalidades simbólicas que se mantiveram construíram práticas religiosas que de uma forma ou de outra chegam aos dias de hoje caracterizando-se como tradições religiosas e culturais, que estabelecem as similaridades e as diferenças dos diversos grupos humanos existentes atualmente.

No Candomblé, o sagrado está construído a partir dos elementos da tradição oral, bem como das práticas simbólicas que congregam os rituais litúrgicos. A afirmação do sagrado se manifesta por meio da ideia do pertencimento do indivíduo ao grupo, seja por necessidade espiritual ou material, mantendo-o vinculado até que esse indivíduo reafirme o seu caminho, seja dentro do terreiro onde foi iniciado ou fora dele.

O sagrado dentro das práticas do Candomblé advém de uma estreita relação que coloca o indivíduo de forma permanentemente vinculado a seu orixá. Tal relação é estabelecida por meio dos rituais de iniciação à religião e pretende-se fortalecida por meio do tempo de “feitura” e do aprendizado adquirido no cotidiano do terreiro.

Sendo o Candomblé uma religião construída pelo “não-dito”, isto é, pela preservação e manutenção do “segredo”, atingir o sagrado demanda tempo e uma constante observação por parte do iniciado. O não profanar consiste aqui no saber esperar e, tendo acesso aos segredos da religião, não revelá-los.

Ao que parece, não é tarefa fácil ser interlocutor entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, concluindo-se que quem tem poder deve ter sabedoria, e no candomblé é o chefe de terreiro que, afinal de contas, consulta o jogo de búzios ou interpreta as determinações dos orixás em transe, indicando a pena pela quebra do interdito. É fundamental para o candomblé que esta lei seja respeitada (VALLADO, 2010, p. 108).

A chamada lei do santo, embora não escrita, está nos costumes do Candomblé e todos sabem que devem segui-la. Tais regras, os interditos referentes aos orixás, impõem proibições e orientam a vida do iniciado. O “segredo” permeia não só as práticas como também o discurso do adepto do Candomblé. No entanto, embora seja uma regra geral, a lei do santo é elástica o bastante para se adaptar a

cada casa de santo. Assim, nem sempre o que é segredo em um terreiro permanecerá secreto em outro.

Percebendo essa noção do “segredo” que envolve o sagrado nos rituais religiosos, foi possível analisar o discurso a respeito dos rituais de iniciação por meio das entrevistas coletadas durante o trabalho de campo com Mãe Adansan Yatylyssalefan, Pai Orlando Bassú e três filhos de santo iniciados em 2010. Todas as entrevistas foram feitas após os rituais de iniciação no Ilê Axé Obá D’Alaguinã, versando sobre aspectos das cerimônias realizadas, bem como sobre a noção de identidade e de sujeito no Candomblé. Cada participante foi entrevistado em separado, somente na presença da pesquisadora, evitando interferência nas respostas dadas.

Os rituais de iniciação ao Candomblé, as experiências vividas dentro do roncó e o “renascimento” que simboliza essas práticas são as condições de produção do discurso. Tudo isso envolve a questão do “segredo”, o quê pode ser dito e em que momento pode ser falado, fundamentando a formação das concepções desse novo sujeito – o iniciado – sobre as práticas aqui tratadas.

Nesse sentido, utilizaremos a Análise do Discurso de linha francesa, que tem como objeto de pesquisa o discurso, “ação que possibilita a mediação entre o homem e o mundo” (Orlandi apud ARAÚJO; FRANCO, 2010, p. 249). Para que esse discurso ocorra, Araújo; Franco (2010) afirmam que é necessário que o mesmo tenha um objetivo, levando em conta que o discurso tem determinado efeito de sentido, dependendo de quem o enuncia e de onde o faz.

Ao analisarmos os rituais de iniciação ao Candomblé, não estamos analisando somente o ato em si, mas também os discursos que advém dele, pois “tudo aquilo que sempre se mantém no discurso de um indivíduo que pertence à determinada corrente religiosa, certamente, revela indícios das crenças e valores defendidos por tal instituição” (ARAÚJO; FRANCO, 2010, p. 250).

Para compreendermos tais discursos, de acordo com Orlandi (1988), é preciso atentar para as condições em que os mesmos foram produzidos.

Do ponto de vista discursivo, as palavras, os textos, são partes de formações discursivas que, por sua vez, são parte de formação ideológica. Como as formações discursivas determinam o que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada em conjuntura dada, assim é que se considera o discurso como fenômeno social” (ORLANDI, 1988, p. 158).

No caso do discurso religioso no Candomblé, essa posição consolida-se a partir do tempo de feitura no santo, isto é, os anos de iniciação de um adepto. Quanto mais tempo de iniciação, maior autoridade religiosa, pois mais experiência “nas coisas do santo” o indivíduo passa a carregar. Portanto, também é possível afirmar que o sujeito no Candomblé situa seu discurso em relação ao discurso do outro, neste caso, o das lideranças da casa religiosa a qual pertence, afinal, o discurso dessas lideranças é o exemplo a ser seguido “dentro do axé”.

5.1 Os discursos do sagrado no Ilê Axé Obá D’Alaguinã

Charaudeau (2010) coloca a comunicação como um contrato entre sujeitos constituído pelos componentes comunicacional (as circunstâncias materiais em que se realiza o ato de linguagem), o psicossocial (a identidade reconhecida pelos parceiros entre si) e o intencional (conhecimento que cada parceiro tem do outro e que direciona o discurso). Assim, a enunciação é a encenação do ato de linguagem que envolve esses três componentes e se dá em dois espaços.

O espaço externo é onde ocorrem as circunstâncias da produção do discurso, o espaço do fazer, onde se produz o discurso e no qual se encontram o sujeito comunicante (EUc) e o sujeito interpretante (TUi), seres reais que participam do ato comunicativo. O espaço interno é o espaço do dizer, onde o discurso se materializa e no qual estão os seres de fala, o sujeito enunciador (EUe) e sujeito destinatário (TUd).

Todo ato de linguagem conta com quatro sujeitos – dois reais e dois “fictícios” – pertencentes a dois espaços distintos. Os dois sujeitos reais criam os dois sujeitos “fictícios”, isto é, aqueles que só existem no mundo falado ou escrito. Deste modo, só se encontra o sentido discursivo por meio da reunião desses dois espaços: o externo e o interno (FERREIRA, 2006, p. 26).

Portanto, o ato de linguagem vai nascer, como afirma Charaudeau (2010), de circunstâncias de discurso específicas, se realizando no ponto de encontro dos processos de produção e de interpretação e será encenado por duas entidades,

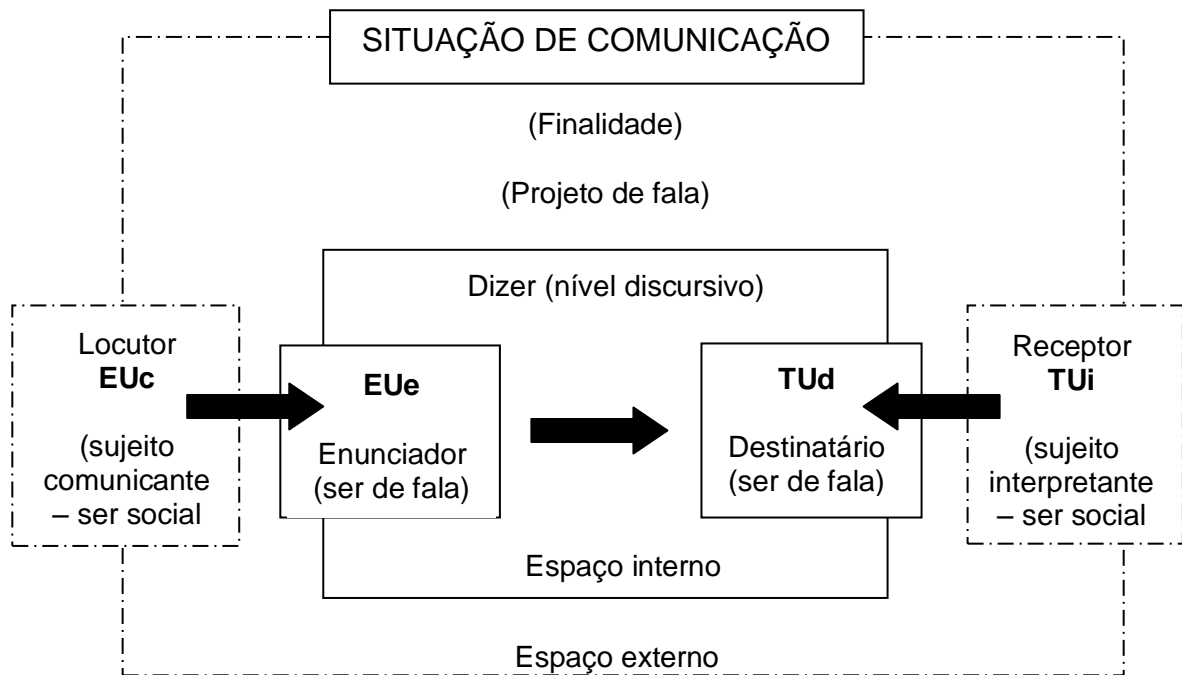
desdobradas em sujeitos de fala e sujeito agente, ou seja, EUc/EUe e TUd/TUi, os quatro sujeitos do ato de linguagem.

Esses sujeitos fazem parte de uma relação contratual que depende do reconhecimento mútuo entre os parceiros do ato de linguagem. Portanto, um ato de linguagem “participa sempre de um projeto global de comunicação concebido pelo sujeito comunicante (EUc)” (Charaudeau, 2010). Nesse sentido, o EUc se utiliza de estratégias para ser bem sucedido no ato de linguagem.

A noção de estratégia repousa na hipótese de que o sujeito comunicante (EUc) concebe, organiza e encena suas intenções de forma a produzir determinados efeitos – de persuasão ou de sedução – sobre o sujeito interpretante (TUi), para levá-lo a se identificar – de modo consciente ou não – com o sujeito destinatário ideal (TUd) construído por EUc (CHARAUDEAU, 2010, p. 56).

Portanto, o sujeito comunicante espera que os contratos propostos ao sujeito interpretante sejam por ele bem percebidos e que suas estratégias (*mise em scène* discursiva) produzirão o efeito desejado (Charaudeau, 2010). O EUc (sujeito comunicante – ser social) inicia o processo de produção, acionando EUe (enunciador – ser de fala) para encenar o dizer para TUd (destinatário – ser de fala), o receptor idealizado. A iniciativa da interpretação parte de TUi (sujeito interpretante – ser social), que leva em conta os componentes psicossocial, comunicacional e intencional. É por meio desse jogo entre EUc e TUi que se dá o nível discursivo, ou seja, a relação EUe-TUd. Dessa maneira, temos:

Figura 07 – Quadro da situação de comunicação proposto por Charaudeau:

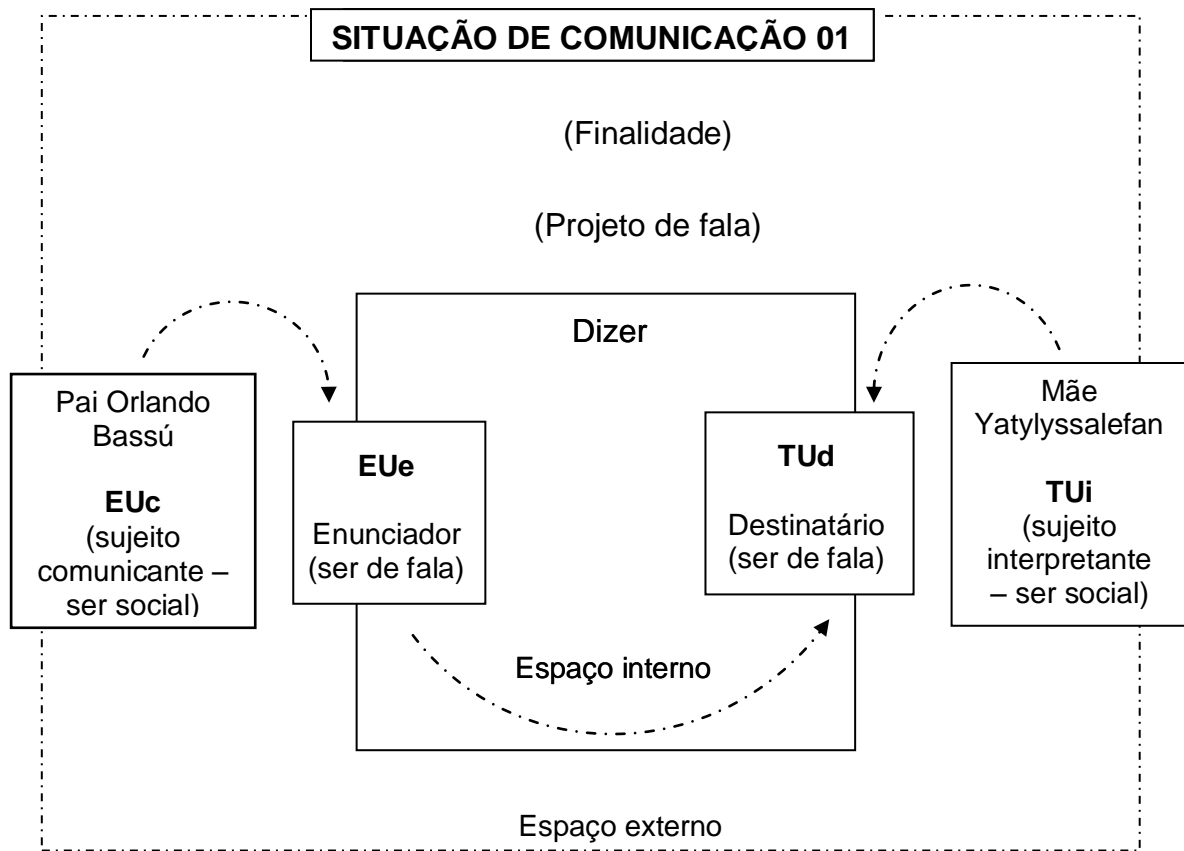


Fonte: Charaudeau (2010)

Em nosso corpus de análise, os sujeitos do discurso são aqueles que detêm maior tempo no santo: Pai Orlando Bassú, com mais de 50 anos de sacerdócio, o sujeito falante comunicante (EUC), que emite o discurso a seus filhos de santo, incluindo Mãe Adansan Yatylyssalefan; Mãe Adansan Yatylyssalefan, com mais de 20 anos de sacerdócio, sujeito falante comunicante (EUC), porque emite o discurso a seus filhos de santo, mas também sujeito falante interpretante (TUI), pois recebe, interpreta e reelabora o discurso recebido de seu pai de santo, Pai Orlando Bassú.

Conforme o esquema proposto por Charaudeau (2010), e levando em consideração o papel de cada elemento na situação de comunicação observada em nosso trabalho de campo, podemos estabelecer três situações de comunicação no Ilê Axé Obá D'Alaguinã. A primeira delas é:

Figura 08 – Quadro da situação de comunicação 01:



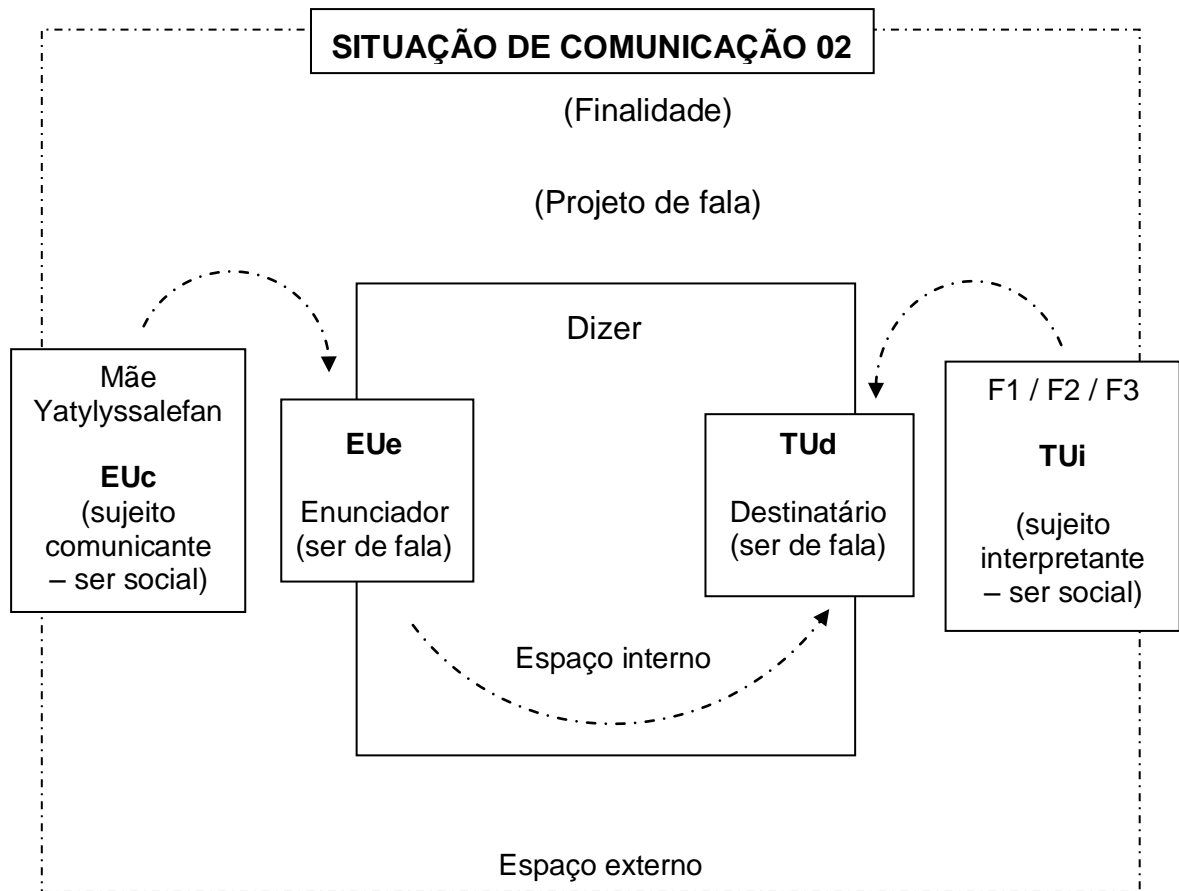
Fonte: Charaudeau (2010)

É possível observar que Mãe Adansan Yatylyssalefan possibilita uma troca no ato comunicativo tanto com Pai Orlando Bassú quanto com seus filhos de santo, os recém-iniciados, sendo o vínculo gerador do princípio discursivo.

É a partir da ialorixá que o discurso constituinte de Pai Orlando Bassú refletirá nas práticas discursivas dos filhos de santo do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, ou seja, Mãe Adansan Yatylyssalefan se coloca como um dínamo, o fio condutor por onde o discurso constituinte passará e irradiará em seus herdeiros de santo, naquilo que Maingueneau (2010, p. 105) coloca como "a capacidade de ativar a produção verbal de outros gêneros, de fazer falar dele".

Passamos, assim, para a segunda situação de comunicação observada no Ilê Axé Obá D'Alaguinã:

Figura 09 – Quadro da situação de comunicação 02:



Fonte: Charaudeau (2010)

É necessário destacar também a posição dos filhos de santo observados em nossa pesquisa, levando em consideração o discurso enquanto troca entre os parceiros do ato comunicativo, como aponta Charaudeau (2010) em sua Teoria Semiolinguística.

F1 é o filho de santo que recebeu o cargo de ogã, isto é, no âmbito do Candomblé ele já “nasce” com prerrogativas de pai. Na hierarquia religiosa, o ogã, além de ser aquele indivíduo do sexo masculino que colabora e dá apoio ao terreiro, é também cargo hierárquico, ou seja, tem poder de mando dentro de uma casa de santo, sendo auxiliar da ialorixá ou do babalorixá. Na maioria dos casos, ogã não “roda”, isto é, não entra em transe mediúnico.

Dessa forma, está sempre atento a tudo o que acontece dentro do terreiro, inclusive nos momentos em que a liderança da casa e os iaôs estão “rodando”, por isso também tem papel fundamental na liturgia do Candomblé.

Ogã é um cargo “apontado” dentro de uma casa de santo, ou seja, durante uma festa pública o orixá escolhe uma pessoa da comunidade, a toma pela mão e dá três voltas com ela no barracão, diante de todos. Assim, o ogã está “suspenso”.

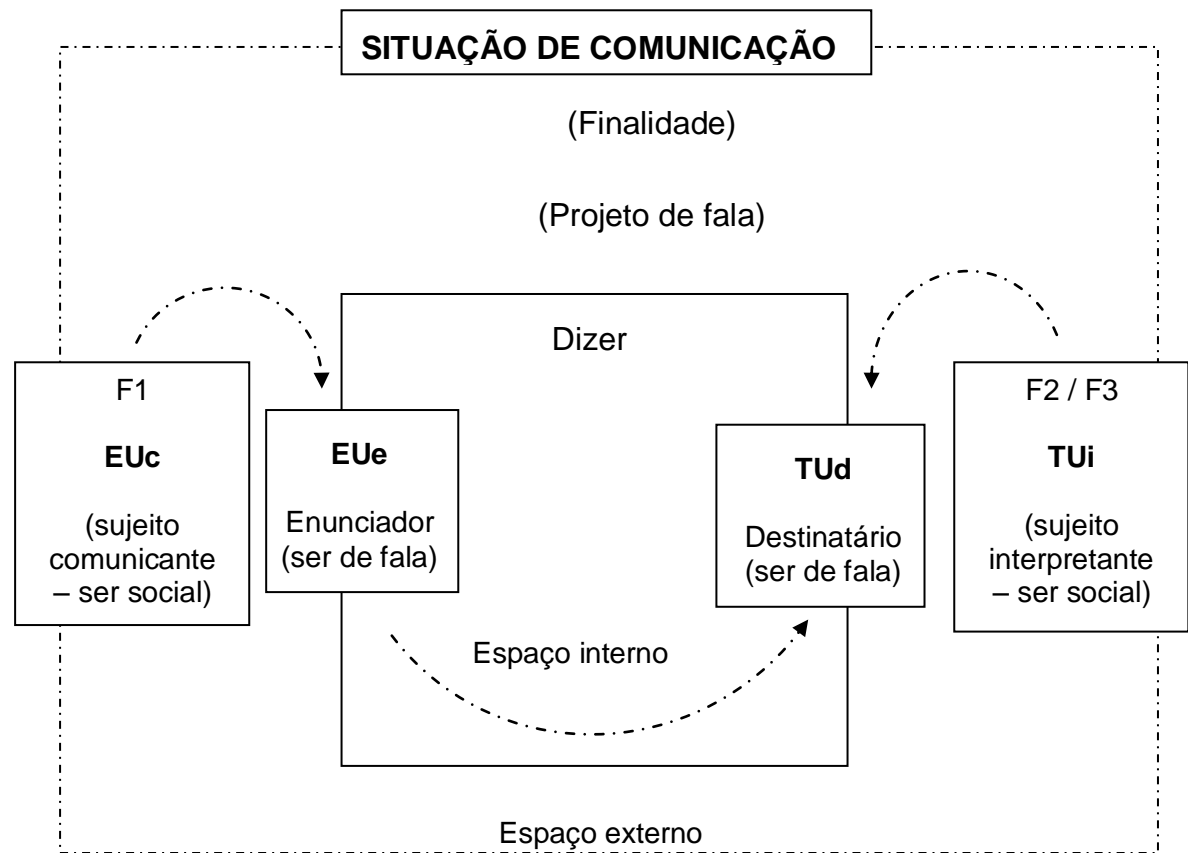
Daqui em diante, ele já tem certas prerrogativas dentro da casa de santo, pois, como observado em campo, o orixá “já deitou a seus pés”, portanto, lhe foi atribuída autoridade. Para ser “confirmado”, o ogã “suspenso” deve passar pelo ritual de iniciação.

Portanto, no caso analisado, F1 também é “pai”, ou seja, também ensina, pois foi “suspenso” e “confirmado”, sendo sujeito falante tanto comunicante, quanto interpretante, pois ao interpretar o discurso de Mãe Adansan Yatylyssalefan, F1 também ensinará os iaôs no terreiro.

F2 e F3, enquanto iaôs, ou seja, filhos são apenas sujeitos falantes interpretantes (TU_i). A possibilidade de tornarem-se sujeitos falantes comunicantes (EU_c) será atingida quando completarem a obrigação de sete anos de iniciação, ou seja, quando tornarem-se egbômis, podendo ensinar e orientar outros iaôs no terreiro, em um círculo que alimenta constantemente o discurso religioso dentro do Candomblé.

A partir disso, é possível destacar também uma terceira situação de comunicação no Ilê Axé Obá D’Alaguinã:

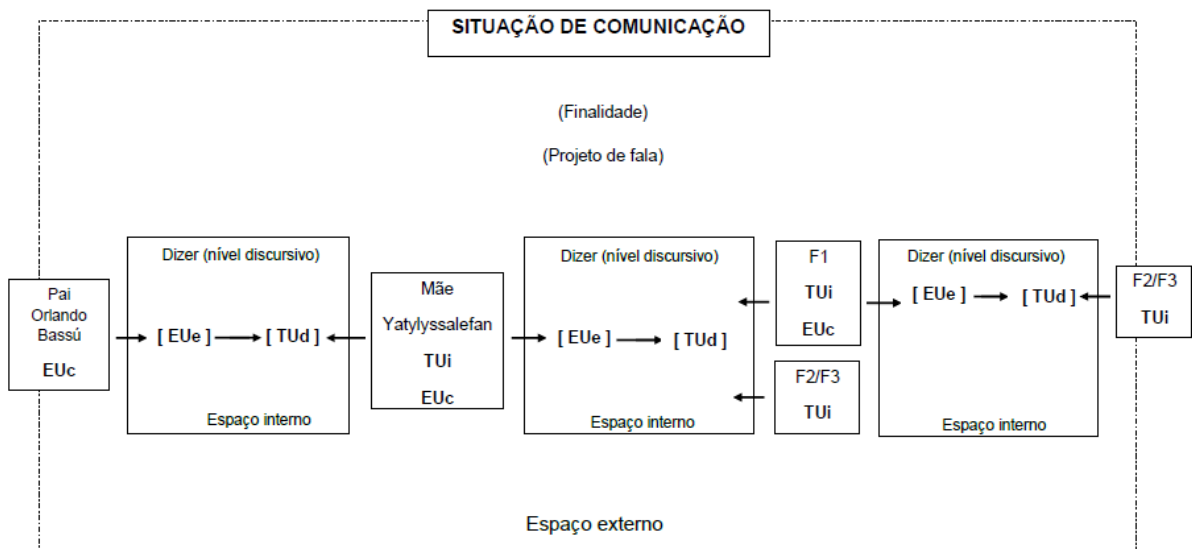
Figura 10 – Quadro da situação de comunicação 03:



Fonte: Charaudeau (2010)

Após a observação das três situações de comunicação estabelecidas no interior do Ilê Axé Obá D'Alaguinã durante os rituais de iniciação realizados em 2010, é possível formular a organização da situação de comunicação resultante desses três modelos observados:

FIGURA 11 – Quadro da situação de comunicação no Ilê Axé Obá D'Alaguinã



Fonte: Charaudeau (2010)

Isto posto, partimos para o segundo componente do ato de comunicação, os modos de organização do discurso, “que constituem os princípios de organização da matéria linguística, princípios que dependem da finalidade comunicativa do sujeito falante: enunciar, descrever, contar, argumentar” (CHARAUDEAU, 2010, p. 68).

Nesta análise, privilegia-se o modo enunciativo-argumentativo, entendendo conforme Charaudeau (2010 p. 81) que essa categoria de discurso “aponta para a maneira pela qual o sujeito falante age na encenação do ato de comunicação”, ou seja, estabelece uma relação de influência entre locutor e interlocutor (comportamento alocutivo), revela o ponto de vista do locutor (comportamento elocutivo) e retoma a fala de um terceiro (delocutivo); e porque há uma construção discursiva que permite estabelecer uma interpretação que se sustenta na argumentação discursiva. Pensamos aqui, na argumentação, como capacidade de perceber modelos discursivo-narrativos que procuram atingir determinada sustentação retórica, seja individual ou coletiva. Para isso, foi necessário um recorte no corpus de nossa análise – as entrevistas – devido à grande quantidade de texto produzida.

A primeira observação a ser feita é a relação entre Pai Orlando Bassú (EUc) e Mãe Adansan Yatylyssalefan (TUi). Embora o sacerdote não esteja fisicamente presente no Ilê Axé Obá D’Alaguinã – sua presença se dá por meio do telefone, quando a ialorixá entra em contato para consulta-lo acerca de alguma questão -, sua autoridade religiosa é bem explícita na fala de Mãe Adansan Yatylyssalefan: é ele sua referência nas coisas do sagrado, além do jogo de búzios, material indispensável a todo zelador ou zeladora de santo.

Mãe Adansan Yatylyssalefan, portanto, se coloca como o destinatário (TUd) idealizado pelo sujeito comunicante (EUc) Pai Orlando Bassú, isto é, ela se posiciona como uma filha de santo que respeita o conhecimento e a autoridade de quem a iniciou. Isso pode ser percebido nas seguintes falas:

Quem me orienta, (...) embora já tenha 14 anos de santo, já sou, como dizem, já sou de maior no santo, mas eu sempre me apego ao meu pai sabe? Por quê? Porque o meu referencial é ele, porque ao invés de eu ficar perguntando pra um ou outro ou fazer aquela história assim, não, é preferível parar e... e

também tem o jogo de búzios que me dá esse respaldo, que me dá esse direcionamento (Mãe Adansan Yatylyssalefan)⁴⁷.

*(...) porque tem que ter o sacerdócio à frente de tudo né? Tem que gostar do que faz. É muito difícil mexer com pessoas dentro da religião, então eu lembro quando eu fiz, eu iniciei, eu estava dentro do meu período de um ano, a entidade do **meu pai**, a dona Herundina, **disse assim pra mim** uma tarde ‘olhe dona Yatylyssá não abra uma casa de santo... primeiro que a senhora é muito boba, ingênua, vão querer fazer da senhora gato e sapato... eu não estou lhe dizendo que a senhora seja burra, muito pelo contrário, mas mexer com gente dá muito trabalho e você pode fazer [...] o melhor que você fizer vai estar sempre alguém insatisfeito. Então, abra uma tenda’. Eu não entendia muito bem o que era isso né? Abrir uma tenda? ‘É, abra uma tenda, jogue seus búzios, que você tem esse conhecimento desde cedo. Logo, logo, você vai começar a jogar búzios, então jogue búzios, faz uma tenda, atende lá teus clientes, mas não te envolve em iniciar médiuns porque isso é um trabalho, depois que faz o primeiro não pára nunca mais’. **Eu** comecei a fazer os primeiros e achei que eu poderia parar né? **Me enganei** totalmente (...) (Mãe Adansan Yatylyssalefan).*

Mãe Adansan Yatylyssalefan referenda-se pelo discurso de Pai Orlando Bassú, mesmo que o discurso seja proferido em meio a um transe mediúnico, por meio da principal entidade espiritual do sacerdote, Dona Herundina. Isso mostra que o próprio zelador, seja ele mesmo ou as entidades espirituais que “falam” por meio dele, é um discurso constituinte, pois é um discurso fundador de outros discursos, aqui nesse caso, o da ialorixá. Podemos dizer também que é o saber fazer a que Charaudeau (1996 apud NOGUEIRA, 2004, p. 3) se refere, uma das três condições

⁴⁷ Para identificar os sujeitos nas práticas discursivas expostas neste trabalho, utilizo os termos (Mãe Adansan Yatylyssalefan); (Pai Orlando Bassú); (F1), para o entrevistado 01, ogã iniciado; (F2), para o entrevistado 02, iaô iniciado; (F3) para o entrevistado 03, iaô iniciado. Procurei identificar os recém-iniciados somente com o cargo e números correspondentes a pedido dos mesmos.

que fundamentam o direito à fala: o reconhecimento do saber, do poder e do saber fazer.

O direito à fala depende ainda do “saber fazer”, da capacidade do sujeito comunicante de conquistar a credibilidade dos sujeitos destinatários ao demonstrar que a sua legitimidade, derivada do reconhecimento do saber e do poder, se traduz numa competência específica, ou seja, o sujeito comunicante precisa estar apto para se desempenhar no interior do ato de linguagem de uma forma que confirme as expectativas que se fazem sobre ele (NOGUEIRA, 2004, p. 3).

Essa legitimidade pode ser observada em diversas falas de Pai Orlando Bassú. A afirmação das raízes históricas que preserva, o número de filhos de santo iniciados durante seu sacerdócio, as lembranças que carrega da convivência com sua mãe de santo, Margarida Mota, o levantamento de casas filiadas em Belém (PA), onde reside, além das citadas em outros estados e cidades brasileiras e o número de netos de santo são elementos que, ao longo da entrevista dada por Pai Orlando Bassú, vão mostrando seu saber fazer, isto é, a sua legitimidade:

*(...) **nós temos** raízes, **eu sou** a quarta geração do santo (...)
(Pai Orlando Bassú).*

*(...) **quando cheguei** no Deus é Quem Guia **encontrei** 114 irmãos, **quando fui pagar minha** obrigação de três anos só tinha 36 que gostavam de mim, perguntei ‘**minha mãe**, porque agora só tem isso?’ ‘Orlando, meu filho, **porque eu te dei** aquele livro que eu ganhei há 46 anos, **porque eu te dei** licença para usar caderno e caneta’ (...) (Pai Orlando Bassú).*

*Meio século de santo **eu já caminhei, já ensinei** muita coisa
(...) (Pai Orlando Bassú).*

*(...) **nós temos** uma base em casa (...) entre todo o Brasil, Rio, São Paulo, Curitiba, Brasília, São Luís, na terra onde iniciei no santo, ela levantou 1.783 filhos iniciados (...) (Pai Orlando Bassú).*

*(...) um levantamento de netos em todo o Brasil (...) eu acredito que **estou batendo** já quase três mil netos (...) em Belém, nessas vinte e quatro casas que **tenho** em Belém, é muito neto, é muito neto mesmo (...) na casa mais nova que **eu tenho** agora, que é na casa do Kydelondê, tem sessenta e três, na casa do Tayandô já tem quase cem (...) (Pai Orlando Bassú).*

Pode-se dizer, por meio dessas falas, que Pai Orlando Bassú é um sujeito comunicante que “está apto para se desempenhar no interior do ato de linguagem de uma forma que confirme as expectativas que se fazem sobre ele (NOGUEIRA, 2004, p. 4): a de um pai de santo bem sucedido, com muitos filhos e netos de santo Brasil afora, com várias casas filiais à sua, com uma agenda cheia de clientes e com um grande conhecimento da liturgia do Candomblé.

O que conta aqui para essa legitimidade é o tempo de iniciação, pois se espera que um sacerdote com mais de 50 anos de vida religiosa no Candomblé seja alguém que tenha iniciado muitos filhos e que esses filhos alcancem também em vida o sucesso que ele alcançou. Sucesso esse que pode ser traduzido pela experiência “nas coisas do santo”. Quanto mais experiência, mais procurado será o sacerdote para iniciar adeptos na religião.

Segundo relatos colhidos durante o trabalho de campo, Pai Orlando Bassú é conhecido em Belém pela ousadia, o que lhe rendeu fama desde cedo. Contam que ele foi o primeiro sacerdote no Pará a andar pelas ruas com seus filhos de santo vestidos a caráter. Ele mesmo confirmou a história depois, durante sua entrevista: acostumou seus filhos a ir no Ver-o-Peso, mercado famoso em Belém, “fazer a feira” vestindo branco, de pé descalço, portando guias e contra-egum.

A polêmica, portanto, faz parte de sua vida religiosa e não aparenta ser problema para ele. Pelo contrário. É por meio justamente da polêmica que ele reafirma seu conhecimento e o transmite para seus filhos, servindo-se de exemplos para mostrar o que é certo e errado na iniciação de um novo adepto, em uma relação argumentativa na qual o sujeito da fala se coloca como agente que sustenta um determinado discurso, coloca-se como causa, gera uma consequência e estabelece uma determinada finalidade.

*Fui criado comendo arroz cozido só na água dele mesmo, sem tempero nenhum, e como sou da Oxum só podia comer a clara do ovo, não podia comer o amarelo por causa da **minha santa**. Só comia a clara do ovo frita no azeite doce e a galinha assada na própria banha dela com arroz insosso. Nos primeiros dias entrou, faz-se o esforço, tudo pelo santo. O que tirava a bronca era a banana da casca verde que eu misturava com aquilo, fazia só um rolo, um pedacinho daquela banana e três colheres daquele babado. Hoje não, os discípulos não querem mais passar por isso. Às vezes, **a gente fica** com medo do camarada morrer de fome na camarinha (Pai Orlando Bassú).*

*O que tu quer menino? Eu quero que o senhor manere essa comida meu pai. **Aí lá vai o Orlando Bassú fazer** o que minha mãe não fez para mim. **Estou dando** comida a gosto agora, inclusive o último garoto que **eu fiz** só queria bife. Só bife frito na margarina. Aí a mãe dele disse ‘Seu Orlando, o que o meu filho pedir, faça para ele. Vou lhe dar 100 mil reais’. Comia bife todo dia, ele, eu, com tomate e cebola. Se isso interfere no fundamento? Como minha mãe dizia, o que isso vai interferir é que, quando ele for iniciar os filhos dele, ele só vai dar bife com tomate e cebola. Ele vai passar **porque eu liberei** para ele. Vai faltar nele um monte de coisa porque no **meu caso**, que o ejé (sangue) caiu na **minha cabeça** e ficou três dias, **eles querem** agora botar obrigação e com 30 minutos tirar o ejé da cabeça porque está cheirando mal, está dando quizila (Pai Orlando Bassú).*

Para projetar o papel de sujeito enunciativo (EUE), Pai Orlando Bassú evoca o sentido da tradição e da manutenção do sagrado por meio das práticas religiosas, ressaltando que elas devem ser cumpridas de maneira correta, caso contrário, como

nos exemplos acima, a distorção das práticas pode comprometer os costumes ligados ao Candomblé.

Observa-se, nesse sentido, que Mãe Adansan Yatylyssalefan também utiliza sua própria história de vida como exemplo para seus filhos de santo, colocando-se da mesma maneira como um sujeito enunciativo (EUE) que confirma as expectativas que se fazem sobre ela enquanto ialorixá, reafirmando o certo e o errado nos rituais de iniciação. Para tanto, ela se serve de uma descrição narrativa, ou seja, envolvendo o relato de uma história para produzir uma prova ou reforça-la.

*(...) **eu costume** criar meus filhos como **eu fui criada**, como **eu fui iniciada**: não se come sal, nada de gordura, nada de cafeína, não entra nada salgado. Então são chás, sucos naturais, muita verdura, muitos legumes, **tem todo um cuidado** daquela comida (Mãe Adansan Yatylyssalefan).*

Dessa maneira, Mãe Adansan Yatylyssalefan vai legitimando perante seus filhos de santo o discurso de Pai Orlando Bassú, sendo um sujeito interpretante do discurso do zelador, em um modelo ideal de destinatário (TUd), mas colocando-se no papel de enunciativo (EUE) ao se dirigir a seus filhos de santo. Isso é percebido na definição de quem é o iniciado no Candomblé. Ambos os zeladores dão explicações semelhantes sobre o processo.

***O iniciado** é através do jogo (...). Muitas vezes **ele não sabe** o que tem, pensa logo que é magia ou que é doença para médico, entendeu? E muitas vezes não tem nada a ver (...) então **a gente** vai ver que o problema **dele** é mediunidade e que **ele tem que** ser iniciado, ele vai ter que passar por aquele período de reclusão (...) mas poucos são os escolhidos para essa finalidade (...) (Pai Orlando Bassú).*

*(...) isso tudo **a gente** tem um acompanhamento com o jogo de búzios. Quem na verdade dá as ordens é tudo através do oráculo. O pai de santo **ele só é** o condutor, então **não é a gente** que determina “Você vai fazer”. Claro que **nós somos***

*orientadores, mas poucos dizem assim “eu quero me iniciar porque eu gosto, porque eu acho bonito”. Pouquíssimas pessoas tiveram essa atitude. A maioria, **vamos dizer assim**, é pela força das circunstâncias (Mãe Adansan Yatylyssalefan).*

O sujeito destinatário (TUd) do discurso de Pai Orlando Bassú, neste caso Mãe Adansan Yatylyssalefan, afirma o que ele ensina: que antes da iniciação é preciso consultar os búzios, sempre. Mas, aqui, já se percebe que a ialorixá assume também o papel de sujeito enunciativo (EUE), ao afirmar que “a maioria das pessoas se inicia no Candomblé pela força das circunstâncias”, ou seja, por mediunidade ou por doença material, espiritual ou financeira. Embora Pai Orlando Bassú afirme que a mediunidade é um fator importante para motivar uma iniciação, “poucos são os escolhidos para essa finalidade”.

Mãe Adansan Yatylyssalefan já não é mais somente um destinatário (TUd) do discurso de seu zelador, Pai Orlando Bassú, mas também se configura em um enunciativo (EUE), pois consegue distinguir, pelo próprio tempo como ialorixá, que algumas de suas experiências podem ser diferentes daquelas vividas na casa de seu pai. Isso é confirmado pelos relatos de seus filhos de santo iniciados em 2010 e pode ser configurado como estratégias do discurso religioso da mãe de santo. Questionados sobre o que os levou à iniciação ao Candomblé, dois deles afirmaram que o motivo foi “cobrança espiritual”.

*(...) **eu não sabia** porque que **eu estava** doente, **eu ia** no médico e não descobria nunca, os exames eram normais, não batiam. Era cobrança de santo mesmo, desde pequeno já era para mim (sic) **ter me iniciado**, mas como **eu só gostava** de farra, gostava de festa, nunca queria estar aqui. (...) **Não era para mim** essa religião. Não tinha nada a ver comigo. Aí a partir do momento que **eu fui**, assim, a cobrança foi ficando maior (...) e aí de repente **eu vi** que estava na hora de eu me entregar de corpo e alma mesmo (F3).*

*Pela saúde né? Porque **eu tinha** um problema de rins. (...) foi mesmo pela questão da saúde, que também **eu nem***

*imaginava que ia fazer santo. Mas as consequências **me levaram** a fazer. (...) Estava completamente perdida, sem emprego, sem casa, sem família. Não tinha noção de nada, não sabia para qual lado **eu ia correr**. E aí foi quando **eu entrei** e melhorou (F2).*

Mãe Adansan Yatylyssalefan trata desse aspecto como um caráter particular do sagrado no Candomblé. Antes da feitura propriamente dita, é preciso despoluir o novo adepto, inserindo-o no âmbito do espiritual.

*(...) costuma-se dizer que **a pessoa** que é iniciada na verdade **ela** morre materialmente para surgir uma nova vida, mas uma vida botando o lado espiritual como **teu** fio condutor. **Você** passa por uma transcendência muito grande, **você** se isola do mundo material, de todas as coisas que estão fora e se aprofunda no sagrado. Na verdade, assim, só quem passou por uma iniciação – ogãs, equedes, iaôs, hoje mães de santo, pais de santo – é que sabe exatamente o que é uma experiência assim... diferente. É um encontro com a natureza, com o sagrado, com Deus, é inexplicável (Mãe Adansan Yatylyssalefan).*

A ialorixá explica a iniciação ressaltando que só quem passou por ela sabe exatamente o que ela significa. Podemos considerar aqui uma estratégia de credibilidade ao seu discurso, pois o que ela diz não pode ser compreendido por qualquer pessoa. É preciso que seja um iniciado para entender a dinâmica do ritual. Ou seja, aqui, enquanto enunciador (EUE), Mãe Adansan Yatylyssalefan se posiciona como o discurso legitimador perante seus filhos de santo, isto é, os destinatários (TUd).

*(...) é um **ritual extenso**, muito (...) **cheio de preceitos**, de **reclusão**. (...) E **essa pessoa** passa a dar início às **obrigações internas**, que **são obrigações restritas**, aonde somente **as pessoas** que fazem parte de toda essa dinâmica é*

*que participam, é que podem ter **acesso** (Mãe Adansan Yatylyssalefan).*

Percebe-se aqui outra estratégia desse discurso, a de captação, pois o “segredo”, aquilo que no Candomblé deve permanecer oculto, fechado nas paredes do roncó, não é explicitado, mas aparece no discurso. Assim, a ialorixá ocupa seu espaço de fala, como coloca Charaudeau (2005), justificando seu ato de fala, ou seja, mostrando-se como uma conhecedora dos segredos do Candomblé.

Essa estratégia acaba sendo utilizada também por (F1), o filho de santo iniciado como ogã, já tendo cargo na hierarquia religiosa. Ele coloca-se como alguém que conheceu o “segredo”, mas que deve preservá-lo, instituindo dessa maneira seu posicionamento no mundo religioso. Portanto, (F1) se posiciona como destinatário (TUd) na relação com Mãe Adansan Yatylyssalefan, mas já começa a configurar-se como um sujeito enunciativo (EUE) perante seus irmãos de esteira.

*(...) Na verdade foi um barco de quatro pessoas né, dois ogãs e duas iaôs (...) aconteceu (sic) muitos fatos né, que **a gente não pode revelar fora** (...) que marcou muito a minha vida, marcou muito essa história (...) **e é isso** (...) (F1).*

(F1) evita falar dos pormenores dentro do roncó, mantendo a “lei do segredo”, usando tal mecanismo como uma estratégia de discurso, ou seja, ele sabe de algo que nem todos dominam no âmbito do sagrado, porque é alguém que já passou pelos fundamentos do roncó.

Aqui é importante destacar outro aspecto peculiar da iniciação no Candomblé. Conforme dito anteriormente, os indivíduos “suspensos” como ogãs não entram em transe mediúnico, não “incorporam” entidades espirituais. Dessa maneira, passam pelos rituais de iniciação “acordados”, ou seja, acompanham e entendem tudo o que ocorre nos fundamentos dentro do roncó no período em que estão recolhidos.

Com os iaôs é diferente. Grande parte do período de iniciação eles passam em transe mediúnico com o erê, entidades de caráter infantil que personificam o estado intermediário entre a pessoa e o seu orixá, não “lembrando” do que vivenciaram dentro do roncó. Seu aprendizado é realizado de outra maneira, por

meio do erê. Assim, não é estranho ouvir de um iaô recém-iniciado que ele não “lembra” de tudo que vivenciou durante sua iniciação.

Assim, (F1) demonstra que sabe de coisas que seus irmãos de esteira talvez não lembrem que vivenciaram, mas que ele não tem autorização para revelar.

*(...) assim, **eu vejo** que **as pessoas me olham** com outros (...) com outro olhar, de respeito, por já ter passado pelo fundamento grande do Candomblé. **Eu noto** assim uma certa (...) cobrança por **eu ter** feito santo, passado pela iniciação (...) **me procuram** mais para saber alguma coisa, sempre querem saber, e **eu sempre** levo o lado bom da nossa religião (...) os pais de santo que **me conhecem** sempre perguntam como foi (...) (F1).*

Essa tomada de consciência, como coloca Charaudeau (2009), ocorre por meio da diferença que (F1) estabelece em relação aos outros, isto é, ele sabe que “não é o que é o outro”. Charaudeau (2009) estabelece esse princípio como o da alteridade, o qual faz com que cada um dos parceiros se reconheça semelhante e diferente do outro. Cada um se legitima e legitima o outro através de um cruzamento de olhares. Assim, a identidade consiste na construção não de identidades globais, mas de traços de identidades (Charaudeau, 2009).

***Tudo foi novo para mim.** Apesar de já ter toda uma história na religião (...) **aprendi** a dar valor a muitas coisas na **minha** vida. Outra pessoa. Totalmente diferente. (...) uma pessoa mais calma. **Para mim** significa um **renascimento**. **Eu me senti** nascendo de novo. **Eu sou** um recém-nascido perante a religião (F1).*

Para mim melhorou muito** certas coisas, o modo de agir, de pensar, como **eu era** antes para agora, **eu era** mais egoísta e estúpida **comigo mesma**. Agressiva. E hoje não, depois que **me iniciei, mudei** muito **meu** modo de pensar, de agir. Antes **eu era** uma pessoa que não conseguia tomar as **minhas

***próprias** decisões. É, tinha sempre que perguntar para alguém o que ia fazer, o que **eu deixava** de fazer. Não tinha atitude, né? Para fazer o que **eu queria**. Hoje não, hoje **eu tenho minhas próprias** atitudes, **não deixo** mais ninguém interferir na **minha vida**, coisa que **eu deixava** no passado. (...) **minha vida** melhorou cem por cento. (...) se você tem fé e acreditar (...) tudo na sua vida melhora (F2).*

*(...) antigamente para agora **mudou muito**, mudou muito mesmo, muito, muito, muito. Parece assim que **eu amadureci** mais entendeu, assim, é outra visão (F3).*

As atitudes discursivas de engajamento dos iniciados após a feitura no santo demonstram a imagem que projetam de si mesmos (*ethos*) como alguém que levou os rituais de iniciação a sério, tanto é que os três são categóricos ao afirmar que suas vidas foram transformadas positivamente, inclusive o iaô que quebrou o preceito de um ano.

Os iaôs também legitimam o que Mãe Adansan Yatylyssalefan fala sobre os rituais de iniciação. Ao dizer que “quando é feito com consciência (...) é em busca de renovação, em busca de melhoria, é um encontro com a paz interior”, Mãe Adansan Yatylyssalefan está afirmando que o iniciado sairá dos rituais completamente transformado, o que foi confirmado pelos recém-iniciados em suas entrevistas. Desta forma, percebe-se que o discurso de Mãe Adansan Yatylyssalefan encontra resposta em seus filhos de santo, que o legitimam perante a comunidade religiosa pesquisada.

6. CANTAR PARA SUBIR

Figura 12 – Erês prestando juramento no Ilê Axé Obá D'Alaguinã (25/07/2010)



Fonte: Cristina Oliveira

No momento em que escrevo as considerações finais desta pesquisa, dois novos iaôs estão recolhidos no roncó do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, em Boa Vista, Roraima. O ciclo recomeça, de novo, mais uma vez. Daqui a 21 dias, eles sairão em uma festa pública, regada a muita música, dança, comida e axé.

A energia se renovará não só para a casa religiosa, mas para todos que dela fazem parte. Um novo aprendizado está se dando agora, lá no Bairro Tancredo Neves, em um quarto de paredes rebocadas, em cima de duas esteiras, tendo velas e quartinhas como observadores silenciosos.

A magia do axé e a vibração do sagrado estão reunidos mais uma vez, na tradição oral da qual o Candomblé faz parte. Tradição esta, por vezes, difícil de ser compreendida pela sociedade abrangente. Ao longo dos anos, mesmo em um contexto discriminatório e intolerante, as religiões afro-brasileiras se fortaleceram, graças à memória e à tradição, embora reinventada de diversas maneiras, nos mais diversos recantos desse Brasil.

A memória não se apaga. Ela permanece como em um braseiro vivo que, de tempo em tempo, se torna chama, preservando e fortalecendo a identidade de um povo, de uma nação. A oralidade está contida nas religiões afro-brasileiras, especificamente no Candomblé – foco de nossa pesquisa -, e mantém-se nas falas dos ancestrais de tal forma que constrói conhecimentos que se transformam em discursos de manutenção religiosa.

Tais discursos circulam no tempo e no espaço sagrados dos terreiros, incluindo o tempo da iniciação, da feitura do santo, da feitura do orí. Renascer com uma nova identidade, com um novo aprendizado, para uma nova vida. Na argumentação expressa pelos iniciados, assim como por Mãe Adansan Yatylyssalefan e Pai Orlando Bassú, há um princípio gerador motivado pela crença, pela fé, pela religiosidade.

Princípio este que, como mostrado nas falas dos pesquisados, gera um círculo de conhecimento e de experiências portador de respostas que se consolidam para uma nova fase de suas vidas e que possivelmente seguirão por longa jornada de suas experiências religiosas, até a próxima etapa na hierarquia do axé. Neste sentido, é possível dizer que o discurso religioso no Ilê Axé Obá D'Alaguinã, representado nas falas de Mãe Adansan Yatylyssalefan observadas em nosso trabalho de campo e na entrevista realizada com a ialorixá, está em permanente circularidade, sendo alimentado pela voz de seus ancestrais – incluindo Pai Orlando

Bassú -, fortalecido por suas práticas religiosas e revozeado por seus filhos de santo iniciados nas coisas do sagrado.

Como um primeiro trabalho científico sobre afro-religiosidade produzido em Roraima no âmbito da pós-graduação (mestrado), esta pesquisa cumpriu com seus objetivos: trouxe para a discussão acadêmica a relevância social de um tema de extrema importância para a manutenção da diversidade cultural de comunidades tradicionais na Amazônia. Diversidade esta que não tem somente traços indígenas, mas também se faz presente na negritude, na africanidade.

Esta pesquisa também contribuiu para que o segmento afro-religioso roraimense saísse dos muros dos terreiros e ocupasse um lugar na esfera pública, que também é sua por direito e por dever, assim como outras denominações religiosas. Neste ponto, não somos modestos em afirmar que, por meio do movimento social surgido a partir deste trabalho científico, foi dada oportunidade para que esse grupo social ganhasse voz, demonstrando a partir disso que a herança cultural africana no Brasil não está presente somente nos palcos ou nos campos de futebol. Ela é uma contribuição viva e real para o que nós, brasileiros, somos.

A manutenção religiosa está nas práticas tanto individuais quanto coletivas de um determinado grupo social, por isso a religião de maneira geral tem essa noção de unidade. Nesta unidade novas identidades podem ser definidas, ressignificadas ou mantidas. O Candomblé é um rico complexo de práticas rituais sustentadas pela manutenção do corpo, tanto em sua relação material quanto espiritual.

Quando falamos em discurso religioso no âmbito do Candomblé, ou até mesmo nas religiões afro-brasileiras de maneira geral, estabelecemos essa relação entre a dimensão física – palpável e observável -, com a dinâmica espiritual, do metafísico e do sobrenatural. Não há como separá-las, visto que nas práticas rituais desta religião há um permanente diálogo entre o Aiyê⁴⁸, o mundo, a terra, o tempo de vida e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada por oposição à Òrun, dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixás, povoado, ainda, pelos espíritos dos fiéis e seus ancestrais ilustres.

Esta dissertação ainda resgatou o caráter histórico da organização do campo afro-religioso em Roraima, embora o tema possa ser trabalhado com mais

⁴⁸ Conceito extraído do site da Fundação Cultural Palmares, em <<http://www.palmares.gov.br>>. Acesso em 10 de julho de 2010.

profundidade em outras pesquisas. Não pretendemos esgotar aqui um universo tão rico a ser estudado.

Também foi possível verificar com esta pesquisa que o discurso religioso no âmbito do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, mesmo que dotado de crença, fé e religiosidade, perpassa pela questão da racionalidade, demonstrando que foi possível tornar-se um objeto de pesquisa a ser investigado no campo das Ciências Humanas.

Deste modo, o Candomblé, uma religião que não tem como base um livro escrito, não impede de ter o conhecimento inscrito na memória do tempo, no saber dos ancestrais, nos segredos dos orixás, no ventre da terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FIGURA 13 – Preparo de comida de santo na cozinha do Ilê Axé Obá D'Alaguinã



Fonte: Cristina Oliveira

- ABRANTES, Samuel. **Sobre os signos de Omolu**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 1999.
- AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008.
- ARAÚJO, V.L.D; FRANCO, L.M. Um estudo sobre o discurso religioso na mídia. In: **FAZU em Revista**. Nº 07. Uberaba: Faculdades Associadas de Uberaba, 2010, nº 07, p. 248-259.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA. Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CASTILLO, Lisa Earl ; PARÉS, Luis Nicolau. **Marcelina da Silva e seu mundo**: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu. Salvador, Afro-Ásia (UFBA), p. 111-151, 2007.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso: modos de organização**. São Paulo: Contexto, 2010.
- _____. Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia Atálla (org.). **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.
- _____. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. In : PAULIUKONIS, M. A. L. e GAVAZZI, S. (Orgs.) **Da língua ao discurso: reflexões para o ensino**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27.
- _____. De la competencia social de comunicación a las competencias discursivas. In: **Revista latinoamericana de estudios del discurso**, vol. (1), 2001, editorial Latina, Venezuela, 2001.
- CHARADEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.
- COSTER, Eliane. **Fotografia e Candomblé**: modernidade incorporada? Rio de Janeiro, Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2007. (Dissertação de Mestrado em Artes).

- DEMO, Pedro. **Metodologia científica em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.
- DURHAM, Maria Eunice. **Malinowski**. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais; Ática, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Tópicos).
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Sergio F. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FERREIRA, F.B. **Comunicação Virtual: Uma análise contrastiva da linguagem de blogs de adolescentes e de adultos à luz da Teoria Semiológica**. 2006. 115p. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. A construção do sujeito nas narrativas orais. In: **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**. N 25-2, 2007/Programa de Pós-Graduação em História. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Revista Palmares – Cultura Afro-Brasileira**. Ano IV, Número 4, Outubro de 2008.
- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Editora Atlas, 2007.
- GONÇALVES, José Reginaldo. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-29.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil, 2003.

- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LAZZARIN, Luis Fernando. **A negociação da identidade.** Cultura e grafite em Boa Vista. Goiânia, Visualidades (UFG), v. 5, n. 1, p. 20-33, 2007.
- LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação ao Candomblé.** Rio de Janeiro: Record: Editora Nova Era, 2004.
- LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** São Paulo: WMF Martins Fontes (Coleção Raízes), 2006.
- _____. **Jóias de Axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Candomblé, religião e resistência cultural.** São Paulo: Ática, 1987.
- LUCENA, Célia. Imagens e significados do banquete na Festa do Rosário. In: **História Oral.** Associação Brasileira de História Oral (ABHO), 7, 2004, p. 199-215.
- MACHADO, Vanda. Tradição oral e vida africana e afro-brasileira. In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. **Literatura Afro-brasileira.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em Análise do Discurso.** São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. **Esboço de uma teoria geral da magia.** Lisboa: Coleção Perspectivas do Homem, Edições 70, s/d.
- MEDEIROS, José. **Candomblé.** São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009.
- MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. **Ethos Discursivo.** São Paulo: Contexto, 2008.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Candomblé – Religião do Corpo e da Alma.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2000.

- MUNANGA, Kabengele. A construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos. In: **Religião, política e identidade**. Cadernos PUC, n. 34. São Paulo: EDUC, 1988.
- NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário Yorùbá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- NOGUEIRA, Cláudio Martins. Considerações sobre o modelo de análise do discurso de Patrick Charaudeau. In: **Ensaio - Pesquisa em Educação em Ciências**. Belo Horizonte: FAE, Faculdade de Educação, UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais, 2004, vol. 6, nº 01, p. 1-6.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.
- OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação**: estratégias para o empoderamento da mulher negra. São Paulo, 2008. 213f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP).
- _____. Yabás: mulheres negras, deusas, heroínas, e orixás – personalidades sem fronteiras. In: **Negros da diáspora**: todo o poder para as yabás. Rio de Janeiro. Cultura Vozes, nº 4, ano 93, volume 93, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Mauss**. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais, Ática, 1979.
- ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2.ed. Campinas: Pontes Editores, 1987.
- _____. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 1988.
- _____. **Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- ORO, Ari Pedro; DE BEM, Daniel. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. In: **Revista Ciências e Letras**. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul-dez 2008. Disponível em: <http://www.fapa.com.br/cienciaseletras>.
- PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói: EDUFF, 1995.
- PADILHA, Guinter. **Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista**. Boa Vista. Universidade Federal de Roraima. 2008.

- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PIETROLUONGO, Márcia (Org.). **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009, p. 309-326.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). **Roger Bastide: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- RIBEIRO, José. **A magia do Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 1994.
- RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.
- ROCHA, Gilmar. **O que é que a baiana tem?: a Etnopoética Folclórica de Cecília Meireles**. Revista Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 4, n. 8, jul./dez. 2007.
- SANTANA, Ursulina Maria Silva. **A festa e o Candomblé: o sagrado vai à mesa**. São Paulo, 2009. Universidade Ahembi Morumbi. (Dissertação de Mestrado em Hospitalidade).
- SILVA, Giani David. A análise semiolinguística do discurso de informação midiático. In: **Kaleidoscópio**. Minas Gerais, 2009, v. 1. Disponível em: <
<http://www.unilestemg.br/kaleidoscopio/A%20analise%20semiolinguistica%20do%20discurso%20de%20informacao%20midiatico%20%28SILVA%29.pdf>>. Acesso em 25 set. 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e ilequês: rito, mito e a estética do Candomblé**. São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).
- TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Corpo e voz nas narrativas orais angolanas e moçambicanas. In: LEITE, E. F.; FERNANDES, F. (org.). **Oralidade e Literatura 3: outras veredas da voz**. Londrina: EDUEL, 2007, p. 139-151.
- VALLADO, Armando. **Lei do Santo: poder e conflito no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VASCONCELOS, Márcio; FERRETTI, Mundicarmo; SOUSA, Paulo Melo. **Nagon Abioton: um estudo fotográfico e histórico sobre a Casa de Nagô.** São Luís: 2009.

VERGER, Pierre. **Orixás.** São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. **Saída de iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

WOORDWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 07-72.

GLOSSÁRIO

FIGURA 14 – Preparando comida para Oxalá na cozinha do Ilê Axé Obá D'Alaguinã



Fonte: Cristina Oliveira

- Abiã (*abíã*⁴⁹) – Novato no Candomblé. Aquele que está se preparando para a iniciação. É costume que todo abian freqüente o terreiro durante um ano, pelo menos, para aprender as regras de convivência da comunidade religiosa a qual pretende se unir.
- Adjá (*áájà*)- Espécie de sineta utilizada em rituais. Cf. Lody (2003), é instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos, servindo para dirigir obrigações, ofertar comida aos deuses e coordenar as danças.
- Alabê (*alagbé*) - literalmente, dono da cabaça (chocalho). Homem escolhido pelo orixá para tocar os tambores no terreiro.
- Alguidar – Prato fundo feito de barro, geralmente utilizado para depositar oferendas.
- Axé (*àsé*) – força sagrada; força vital que emana da natureza. Também a comunidade do terreiro, origem ou raiz familiar; poder sacerdotal; poder.
- Babalaô (*babálawo*) - sacerdote de Orunmilá; sacerdote do oráculo; adivinho.
- Babalorixá (*bàbàlòrisà*) – Pai-de-santo. Chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa.
- Barco - Denomina-se barco quando duas ou mais pessoas são iniciadas ao mesmo tempo no mesmo roncó, isto é, no mesmo quarto de iniciação, espaço sagrado dentro de um terreiro. A denominação “barco de iaôs” é comumente utilizada devido aos 21 dias que os iniciados passam reclusos no roncó, a maior parte do tempo deitados de bruços em esteiras de palha estendidas no chão.
- Contra-eguns – Braçadeira utilizada pelo iniciado para proteção. São confeccionados com palha da costa trançada e búzios.
- Curas - Cortes feitos à navalha em determinadas partes do corpo do iaô, principalmente cabeça, braços e tronco.
- Decá - Conforme Prandi (2005, p. 05), cerimônia realizada no sétimo ano de iniciação, que confere ao iniciado o grau hierárquico de senioridade no Candomblé.
- Dobalê - Cumprimento, reverência, deitado de bruços sobre a esteira, sendo feita uma série de palmas.

⁴⁹ Entre parênteses, o termo iorubá original, quando é o caso. Em iorubá, as vogais grafadas *a*, *e*, *o* são abertas. Ausência de sinal indica vogal fechada. A letra *S* ou *s* soa como *x* na palavra orixá. Cada sílaba tem tom alto, médio ou baixo, indicado graficamente por acento na vogal: (`) para tom baixo, (^) para tom alto. Sílabas sem esses sinais tem tom médio. (SOUZA, 2007).

- Ebômi (*egbonmi*) - Literalmente "meu irmão mais velho". Estágio alcançado por um filho ou filha-de-santo após sete anos de feitura.
- Egum (*Ègún*) - Antepassado, espírito do morto. Pode ser também a parte do indivíduo que sobrevive à sua morte e que pode ser cultuada. Alguns orixás são eguns divinizados.
- Egungum (*Egúngún*) - O mesmo que egum.
- Ejé – Sangue.
- Equede (*èkéji*) - Literalmente, a segunda; sacerdotisa não-rodante, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto. É suspensa em público pelo orixá e passa pela cerimônia de confirmação. Veste o orixá e dança com eles.
- Erê (*ère*) - Espírito infantil que substitui o orixá em transe em certos momentos, como no ato de vestir a divindade.
- Euá (*Yèwá*) - Orixá das fontes; dona dos cemitérios.
- Exu (*Èsù*) - Orixá mensageiro; dono das encruzilhadas e guardião da porta do terreiro, é sempre o primeiro a ser homenageado.
- Ialorixá (*iyálòrìsà*) - Mãe-de-santo; chefe do terreiro; sacerdotisa suprema da casa.
- Iansã (*Yánsàn*) - Outro nome para Oiá; literalmente a mãe dos nove filhos.
- Iaô (*iyàwó*) - Esposa jovem; filha ou filho de santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá (Prandi, 2005, p.305). Iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação de sete anos.
- Iba (*igbá*) – Conjunto de pratos de diferentes formatos, onde será depositado o assentamento ou altar do orixá.
- Iemanjá (*Yemoja, Yémánjá*) - Orixá do mar, mãe dos orixás.
- Ifá (*Ifá*) - Outro nome para Orunmilá; também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo.
- Ilê axé (*ilê àse*) - Templo, terreiro de candomblé.
- Iroco (*Ìròkò*) - Árvore africana sagrada (*Chlorophora excelsa*, Moraceae). No Brasil, gameleirabranca (*Ficus maxima* M., Moraceae). O orixá dessa árvore.
- Logum Edé (*Lógunède, Logunede, Ológún-ede*) - Orixá da caça e da pesca; filho de Erinlé e Oxum.
- Mãe-pequena (ou iaquequerê) - Auxiliar da mãe-de-santo, segunda na hierarquia religiosa (Prandi, 2005, p. 306).
- Nanã, Nanã Burucu (*Náná, Nàná Buruku*) - Orixá do fundo dos lagos.

- Obaluaiê (*Obalúayé*) - Orixá da varíola, das pestes, doenças e também da saúde.
- Obatalá (*Obàtálá*) - Literalmente, Rei do Pano Branco; orixá da Criação; criador do homem; considerado o maior dos orixás.
- Ogã (*ògá*) - Literalmente, senhor, chefe, autoridade; no candomblé, cargo masculino de iniciados não-rodantes. Homem que tem o cargo de sacrificador ou tocador de atabaque, título também atribuído ao protetor do terreiro (Prandi, 2005, p.307). Ver alabê.
- Ogum (*Ògún*) - Orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra.
- Oiá (*Oya*) - Orixá dos ventos, do raio, da tempestade.
- Olodumare (*Olódùmaré*) - Deus Supremo. Criou os orixás e deu a eles as atribuições de criar e controlar o mundo.
- Olorum (*Olórun*) - Literalmente, Dono do Céu; nome pelo qual é denominado preferencialmente no Brasil o Deus Supremo.
- Ori (*Orí*) - Cabeça; destino.
- Orixá (*òrisà*) - Divindade, deus do panteão iorubá.
- Orum (*òrum*) - Céu, mundo sobrenatural, mundo dos orixás; cada um dos nove mundos paralelos na concepção iorubá.
- Ossaim (*Osányin*) - Orixá das folhas; orixá que cura com as ervas.
- Otá – Pedra que personifica o orixá individual de cada iniciado no Candomblé. É guardada no ibá do iniciado, constituindo seu assentamento.
- Oxalá (*Òrìsànlá*): Grande Orixá, outro nome para Obatalá; nome preferencial de Obatalá no Brasil.
- Oxóssi (*Òsóòsì*) - Orixá da caça e da fartura.
- Oxum (*Òsun*) - Orixá do rio Oxum; deusa das águas doces, do ouro, da beleza, da fertilidade e da vaidade.
- Oxumarê (*Òsùmàrè*) - Orixá do arco-íris, da riqueza e da fortuna.
- Pai-pequeno: substituto de pai ou mãe-de-santo, segundo na hierarquia religiosa (Prandi, 2005, p.308).
- Peji - Capela ou quarto dos assentamentos dos orixás.
- Quartinha – Espécie de vaso com tampa, confeccionado em louça branca ou barro, em diferentes tamanhos. Têm uso diverso num terreiro, podendo guardar água ou “remédios” preparados com ervas, entre outros usos.

- Quelê (*kelê*) - Pequeno colar de miçangas nas cores do orixá, que é colocado no pescoço do filho-de-santo no momento da iniciação, e de grandes obrigações, significando sua sujeição a esse deus.
- Roncó – Clausura. Espaço reservado ao recolhimento dos iniciados em período de obrigação. Quarto do santo, local onde ficam guardados os assentamentos dos iniciados. É o local mais sagrado dentro de um terreiro e seu acesso é restrito.
- Vodum (do fon: *vodun*): divindade, deus do panteão jeje (ewê-fon).
- Xangô (*Sàngó*) - Orixá do trovão e da justiça.
- Xapanã (*Sànpònnà*) - Outro nome para Obaluaê.
- Xirê (*sirè*): brincar; cerimônia pública do candomblé em que a roda formada pelos filhos-de-santo canta e dança, louvando todos os orixás.
- Yabassê - Cargo hierárquico dentro da liturgia do Candomblé. Os cargos na hierarquia do terreiro são indicados através do jogo de búzios. Mas nem todos assumem cargos nessa hierarquia.

APÊNDICE

FIGURA 15 – Preparação de guia no barracão do Ilê Axé Obá D'Alaguinã



Fonte: Cristina Oliveira

APÊNDICE A – Entrevista Pai Orlando Bassú

Caracterização do entrevistado:

Orlando Machado da Silva, conhecido como Orlando Bassú, nasceu em Belém do Pará, no dia 20 de agosto de 1947. Sua vida espiritual teve início aos 13 anos, quando as primeiras manifestações mediúnicas começaram a ocorrer. Em 1970 viajou para São Luiz (MA), capital do estado do Maranhão, onde realizou a feitura de santo (iniciação sacerdotal) no Tambor de Mina, nação Nagô, com Margarida Mota, denominada “Oberem Tanizu” (nome de santo), fundadora do terreiro Deus é Quem Guia (Rua Padre Roma, 54 – Bairro do Lira, São Luis - MA).

Margarida Mota foi iniciada no Tambor de Mina por Maria Pia dos Santos Lago, sucessora de Basília Sofia, fundadora do Terreiro do Egito em 1864, de onde se expandiu o Tambor de Mina no Maranhão e, posteriormente, para o Pará e demais estados da Região Norte. Orlando Machado da Silva, denominado “Urubitauá” (nome de santo), recebeu em 1979 a liberação, cargo e autorização (Deká) para estabelecer em Belém uma nova comunidade religiosa desta tradição afro-maranhense.

Em 1980, Pai Bassú viaja ao Rio de Janeiro e visita seu padrinho de Confirmação Sacerdotal (Deká) e dá obrigação no Nagô Vodun. Quando retorna ao Pará, implanta o novo ritual em sua casa, mas preservando sua ligação com o rito Mina Nagô do Maranhão.

Pai Bassú foi o primeiro sacerdote a expor publicamente sua religião, andando pelas ruas de Belém com seus filhos de santo vestidos em trajes afro-brasileiros. Também foi pioneiro no uso do vocabulário afro no cotidiano de sua comunidade religiosa no Pará. Sua casa, denominada Associação Religiosa e Cultural Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã já foi palco para documentários, pesquisas, estudos da dinâmica ritualística, da Antropologia afro-brasileira, do resgate da sonoridade africana e de base para diversos estudos acadêmicos.

Orlando Bassú, durante sua vida religiosa, também já visitou mais de 20 estados brasileiros, além de países da Europa, América do Sul, América Central, Estados Unidos e África, trabalhando a parte espiritual, proferindo palestras e participando de seminários e congressos como convidado.

Sua biografia também consta da produção de CDs, livros e outras publicações que dão a sua contribuição para a divulgação da cultura, da religião e do resgate das tradições afro-brasileiras em nosso país.

(Biografia coletada no arquivo da Associação Religiosa e Cultural Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã)

Condições de realização da entrevista:

A entrevista foi gravada no dia 15 de maio de 2011 durante um passeio realizado na Praia de Mosqueiro, no estado do Pará. Esse foi o último dia de viagem da pesquisadora a Belém do Pará. Durante sete dias, a pesquisadora ficou hospedada na Associação Religiosa e Cultural Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã, localizado no bairro do Guamá, em Belém (PA), acompanhando o dia-a-dia da comunidade religiosa e registrando depoimentos de Pai Orlando Bassú sobre sua trajetória religiosa. A pesquisadora viajou acompanhada da mãe-de-santo Adansã Yatylyssalefan, filha de santo de Pai Orlando Bassú e tema central dessa pesquisa.

A entrevista com Pai Orlando Bassú foi realizada no último dia da viagem por se tratar de um domingo, quando o babalorixá conseguiu uma folga de suas atividades religiosas para nos atender com mais tranquilidade. Durante os outros dias, coletamos depoimentos esparsos sobre diferentes assuntos do universo religioso da comunidade liderada por Pai Orlando Bassú. Somente no domingo conseguimos nos deter mais profundamente na trajetória do mesmo, devido às suas intensas atividades religiosas durante a semana.

Pai Orlando Bassú autorizou a gravação do áudio da entrevista. A atitude do entrevistado pautou-se pela colaboração, embora apresentasse uma inibição inicial, o que rapidamente se dissipou no decorrer da entrevista.

A entrevista foi realizada na presença apenas da pesquisadora. A transcrição procura ser fiel ao discurso oral, tal como foi produzido.

Transcrição da Entrevista Babá Orlando Bassú:

Pesquisadora: Primeiro, eu queria que o senhor explicasse o que é o ritual de iniciação dentro do Candomblé?

Orlando Bassú: O ritual de iniciação dentro do Candomblé (...) o iniciado chega na casa da gente às vezes acompanhado pelo pai, mãe, família, pelo marido, e o primeiro procedimento do zelador, da zeladora de santo é jogar os búzios pra identificar a qual orixá pertence a cabeça do iniciado. Logo em seguida é a compra do material, a compra da roupa, as cores dos orixás, que isso é muito importante, as cores de conta, tudo para o iniciado. O iniciado faz a limpeza de corpo que é chamado para nós de Ossassanhe. Ossassanhe a gente leva o iaô para a mata, a gente vai pedir pra o orixá Oxóssi que nos dê a folha daquele orixá determinado. O iaô, aliás, o abian porque ele ainda vai se tornar um iaô, passa por um período de purificação, de limpeza de corpo com os amassis, as ervas trituradas. Aí se leva as oferendas determinadas de Oxóssi, tem a oferenda que é passada no corpo do abian, quer dizer, aí quando nasce o erê. O erê vem, através do adjá a gente canta para Iroko, canta para Ossaim, que é o dono das folhas, o erê nasce e vai procurar as folhas dele, aí quando ele volta da mata aquelas folhas são recolhidas para vir para o abassá, que é o centro, é o terreiro onde ele vai ser iniciado. Aquelas folhas são arriadas no meio da casa em uma determinada hora, chamada “bater as folhas”. Bater a folha é quando vai unir as esteiras, elas são dobradas em duas que é para guardar as folhas, fazer uma espécie de colchão. Aí bate as folhas e arruma aquelas folhas aonde o iaô vai deitar em cima, aí é coberto com dois lençóis costurados. É onde ele vai passar os noventa dias de preceito. Tem tempo determinado, muitas casas são vinte e um dias, muitas casas são quarenta e dois dias, isso conforme a entidade cobrar e, muitas vezes, como é o meu caso, eu fui cobrado noventa dias. É quando é submetido ao quelê. O quelê é a aliança do orixá, a umbigueira o sujeito fica longe de sexo, longe de tudo. A umbigueira é para nem pensar nas coisas profanas do mundo. O abian é recolhido à camarinha, é quando ele vai passar pelo período de catular, de derrubar a cabeleira. Aí novamente passa pelas obrigações de acassá, as oferendas de determinado orixá, o dono da cabeça, aí passa aquele período de dois ou três dias catulado, é submetido à raspagem da cabeça. Está

entendendo? É quando é feita uma obrigação chamada urupí, é a última obrigação que leva o carregado do iaô. Para que tudo nasça novo, é depilado todo o corpo, vem aquelas oferendas, tudo novo, novo, novo. Aí é feita aquelas oferendas e perde a cabeleira. Tem tempo determinado para se entregar o urupí. Aí depois é marcado o dia da festa, da saída do iaô, aí ele sai naquela que é a primeira saída, a do anjo de guarda, que é Oxalá. A segunda saída é o orixá dono da cabeça. Às vezes, o médium não tem condições financeiras, mas antigamente era puxado logo o junto, hoje também é um pouco difícil porque sai mais caro, principalmente a parte de indumentárias. Então, marca-se o juntó um ano depois. O período de resguardo do iaô quem manda é o santo. Noventa dias para tirar o quelê, quando é tirado o quelê é quando ele vai voltar à vida profana, já pode ir para casa. Tira o quelê e vai a uma igreja católica para assistir à missa, volta e leva em três casas de Candomblé para tomar a benção, para provar que o iaô passou por aquele período. Aí é quando é entregue aos seus familiares. Continua aquele preceito de não beber bebidas alcoólicas, não frequentar festa profana, é aquele período de um ano. Tem gente aí que está cortando (...), inclusive fui saber na casa de um filho de santo meu que agora surgiu, não era do meu conhecimento, de uma nação chamada efan. Não sei até se não é brincadeira desse aluno meu, que tudo é moderno agora, faz tudo em uma semana, inicia, recebe deká e tudo. Eu não acredito porque a própria faculdade o cara faz em sete anos ou cinco anos, não é isso?

Pesquisadora: Quatro, cinco, seis anos, depende.

Orlando Bassú: Quatro, cinco, seis, a minha foi sete anos, é a minha foi sete anos. Por incrível que pareça não foi sete, quando cheguei na casa da minha mãe de santo eu já estava com nove. Aí se dá o nome de alôxo. Alôxo é quando passa do período de sete anos. Eu fui, não tenho vergonha de dizer que fui alôxo, mas por falta de dinheiro. A minha iniciação começou sem dinheiro, foi por um período de peia. Não foi pela razão, pelo dinheiro, foi pela dor, aí quando cheguei na casa de minha mãe de santo, graças a Deus cheguei numa casa que um disse “eu vou dar o bode”, o outro “eu vou dar a cabra”, o outro “eu vou dar a galinha”, o outro “eu vou dar o galo”, o outro “eu dou isso, eu dou aquilo”. A minha iniciação foi assim. Quando cheguei na casa da minha mãe eu estava com vinte e três anos e a mãe de santo estava com sessenta e dois. E ela disse “Orlando, eu passei por um período

de iniciação aos dezoito anos”. Isso ela contando para mim e já estava com sessenta e dois. Veja só quantos anos ela já tinha de santo, quarenta anos acima da minha idade. “E eu não sei muita coisa menino, eu não tenho muito para te dar”. “Mas olha tem uma casa que sabe mais”, ela disse, que era a casa do irmão de santo dela, chamado Euclides Menezes Ferreira, o Pai Euclides. O nome de santo dele é Talabyan e ele na casa dele já estavam dizendo assim: lá não tinha mesa, tinha tabylê, lá não tinha cadeira, tinha ediossô, lá não tinha bom dia, era oquirê, lá não tinha boa tarde, era okoassã, lá não tinha boa noite, era okoalê. “E eu não gosto dessas coisas aqui Orlando. Aqui em casa bom dia é bom dia, boa tarde é boa tarde, ‘bença’ é ‘bença’ mesmo”. Aí eu falei, “Mas mãe, eu estou com vinte e três anos, eu tenho dez anos na Umbanda, comecei aos treze anos mãe, e mais tarde, o quê que eu vou dar para os meus discípulos?”. Ela pensou e disse: “É Orlando, tu tens razão, tu tens razão”. Eu pedi: “A senhora me permite, minha mãe, comprar um caderno?”. “Olha Orlando, aqui em casa não tinha caderno. Eu aprendi na marra. Eu sou do tempo que se botava um prato por debaixo da porta, por debaixo da porta Orlando, tipo quem dá comida para cachorro”. Minha mãe nasceu no interior do Maranhão, num lugar chamado Gapara. “Olha Orlando, eu malmente (*sic*) aprendi a escrever meu nome”. Inclusive nessa gravação quero citar aqui para minha querida que está me entrevistando que eu também não tive, eu só estudei até a quinta série. Não tive a sorte, minha faculdade, tudo é espiritual. A minha sabedoria é toda espiritual, quero passar do jeito que fui iniciado, o que é uma iniciação. Aí eu fui recolhido nesse período. Passei também dos sete anos. Era a década de 70, teria de ser setenta e sete, cheguei em setenta e nove. Aí eu disse, “Mãe, quantos dias eu vou ter que passar recolhido?”. Ela respondeu: “Olha cachorro, se você tivesse vindo na época, em setenta e sete, você ia passar sete dias. Agora, você vai passar quinze”. Aí passei mais quinze dias na casa do santo. Na minha obrigação, na futura, não passei noventa dias, quando cheguei no período ela mandou em passar mais três. Fiz seis meses. Aí no dia em que fiz seis uma entidade dela chamada Jaguarema disse “Você vai passar mais três”. Fiz nove meses, quando eu passei nove meses ela disse: “Você já aprendeu a dançar o Imbarabô, já sabe fazer o acassá, um acarajé, aprendeu a fazer o xinxim de galinha”. Faleceu uma irmã de santo minha nesse período e eu pedi a minha mãe: “Eu já posso ir ver como é que é quando morre um?”. Ela disse: “Não, você está no período de iniciação, você não pode assistir uma cerimônia dessas. Isso é muito bom Orlando, é muito bom, meu

filho isso aqui só se ensina quando acontece esses eventos. Mas um dia vai acontecer e você vai ter que aprender na sua casa como é feita a cerimônia”. Hoje, já nesse período, já sei fazer um axexê, que é o corpo presente, e sei fazer o sirrum que é o sétimo dia. Mas não posso nem cantar essas coisas e mostrar aqui para minha entrevistadora porque a gente está tratando da iniciação. Então, a iniciação é muito bonita, assim como a saída. É muito lindo o ritual, as cantigas, o que se canta.

Pesquisadora: Eu queria que o senhor explicasse, então, os procedimentos que devem ser tomados para que o ritual de iniciação aconteça. O quê que precisa ser feito na casa que vai receber esse barco. Quais são os procedimentos?

Orlando Bassú: Essa casa também é preparada. Primeiro, eles dão uma oferenda para Exu, que é o homem que abre os caminhos da gente, é o homem que abre os trabalhos para que não haja zoada nem perturbações. Aí é dado o sacrifício. Se o iaô tem condições é dado um bode calçado com os quatro galos. É feita aquela oferenda em cima do ferro do dono da casa lá, que é do Exu. E o Exu vai e recebe aquela oferenda para que não dê barulho, não dê zoada. Primeiro quem come é o Exu, logo depois come o orixá do iaô, o masculino, o feminino que é para poder ter o procedimento geral das suas obrigações sem problema nenhum. E a casa, o zelador de santo ou a zeladora tem que calçar a casa toda.

Pesquisadora: E quem são os iniciados? Os que procuram a iniciação? Como é que o senhor define quem são os iniciados?

Orlando Bassú: O iniciado é através do jogo. Muita gente, às vezes, chega aqui, procura a gente para se consultar e muitas vezes não sabem o que tem. Às vezes pensam logo que é magia ou que é doença para médico, está entendendo? E muitas vezes não tem nada a ver para medicina. Inclusive já aconteceu comigo. Porque eu tenho muito discípulo, então já aconteceu comigo. Então, a gente vai ver que o problema dele é mediunidade e que ele tem que ser iniciado. Ele tem que passar por aquele período de reclusão, aquele período preparatório. Todo lado sempre tem sua preparação. Mas poucos são os escolhidos para essa finalidade. Muitos também partem para esse tipo de iniciação sem a mínima idéia do que vai passar, do que vai

acontecer com ele e eu acredito que é por causa disso também que antigamente era mais fechado.

Pesquisadora: Quantas pessoas o senhor já iniciou? Em média porque...

Orlando Bassú: Em média? Não em média porque nós temos uma base em casa que até a última cabeça que entrou agora a Alda foi buscar, uma ekede que eu tenho em casa que está com trinta anos de santo, e ela me ajuda muito nessa organização. Hoje eu tenho a Adriana que já me ajuda bastante. Ela fez um apanhado entre todos os iniciados, entre todo o Brasil, Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba, Brasília, São Luís, lá na terra onde iniciei no santo, ela fez um mil setecentos e oitenta e três...

Pesquisadora: Nossa... parabéns...

Orlando Bassú: Mas tem também...

Pesquisadora: É uma família muito grande...

Orlando Bassú: Muito. Não tive tempo de levar minha entrevistadora em outras casas, mas a levei em três casas, no bairro do Jurunas, outra no bairro de São Brás e outra em Icoaraci. Inclusive lá em Icoaraci ela não viu aquela perfeição por que a própria zeladora de santo está completando sessenta e nove anos e não é iniciada, ela é mãe da natureza mesmo. Abriu sua casa para não andar em casa alheia porque isso também eu acho certo, antes só do que mal acompanhada. Então, ela abriu a casa dela.

Pesquisadora: E netos... o senhor tem idéia... ou não...aí já...

Orlando Bassú: Não... tem...

Pesquisadora: Tem também um levantamento disso?

Orlando Bassú: Não. Um levantamento de netos em todo o Brasil, eu acredito que estou batendo já quase três mil netos porque já em Belém, nessas vinte e quatro casas que tenho em Belém, são muitos netos, muitos netos mesmo. Na casa mais nova que eu tenho agora, na casa do Kidelondê, tem sessenta e três netos, na casa do Tayandô já tem quase cem. Aí vai botando aqui essa agora. Em Curitiba eu tenho uma casa que é filial da minha. Ele é de Iemanjá com Ossaim, o dono da casa. Mas quando ele veio para a minha mão, ele veio pelo crime. Por causa do santo, toda vez que chegava no emprego o cara chamava ele de adé. Adé ou Odofió, que é o homem afeminado. Aí um dia o saco dele encheu, ele cortou a garganta do elemento. O primeiro transporte que apareceu, um caminhão, ele entrou com uma bagagem de mão e os documentos dele e veio bater em Belém. Aí procurou a Federação do Pará. Indicaram a minha casa. Ele veio, entrou, deu dobá aos meus pés, que é um cumprimento do discípulo para o zelador. Quando ele deu dobá eu senti que ele era de um orixá, entendi logo na hora que ele era de um orixá feminino, ele curvou o corpo de um lado para o outro. Quando ele levantou disse para mim: “Kalofé Babá”. Em Recife, e outras partes do Brasil, não é ‘Okolofé’ como aqui na nossa Belém ou no Sul. Temos regiões no Brasil que é Kalofé. Como eu já entendo que ele não estava errado, eu abençoei. Aí ele fugindo da polícia, ele correu na casa da mãe de santo dele, contou o que aconteceu e ela disse: “Olhe, esse cliente está saindo para o norte do Brasil, não sei para onde é”. Quando o rapaz disse que vinha para Belém, a mãe de santo lá, a dona Lurdes, que era filha do finado Ramiro em Recife, disse para ele “Então, quando você chegar no Pará, procure uma casa de uma pessoa chamada Orlando Bassú que ele te recebe”. Aí que quando ele puxou a identidade dele eu olhei o documento, só que ele não me contou o que havia acontecido. Me mostrou a carteira dele assinada, de cozinheiro profissional, então acredito que, por causa dele ser cozinheiro e de dançar macumba, o cara chamou ele de adé. E esse cara aí veio a óbito, esse cara que ele cortou. Esse cidadão passou na minha casa um ano e meio. Quando voltou para Recife foi absolvido. Pagou a obrigação dele lá, que ele estava devendo, na casa da mãe de santo, a dona Lurdes. Quando ele recebeu o deká dele eu fui convidado especial, pagou minha passagem Belém-Recife e Recife-Belém. Aí cheguei em Recife, conheci a mãe de santo dele, a dona Lurdes, ela é feita no Nagô Xambá. Inclusive esse Xambá pega o aguidavi, que são as varinhas feitas daquela goiabeira. Foi a primeira

vez que eu vi um pessoal fazer um xirê para mim no Xambá. Eles falam uma qualidade do iorubá de uma república mais do Beni, eu sou da cidade de Oyó, capital dos ioruba, eu falo mais a língua da minha república, Abeokutá. A descendência do meu nagô, de Abeokutá, vem de Yemonja, mas o meu deus que é atrono do meu orixá é Sangó. É isso aí. Daí esse garoto reconheceu o bem que fiz para ele, foi absolvido, recebeu o deká, luta de um esforço próprio dele. O rapaz viajou para Curitiba, lá ganhou um terreno e abriu sua casa. Aí mandou me convidar, em vez de convidar a mãe de santo dele, para fazer os assentamentos da casa. Eu disse: “Você já falou com sua mãe? A sua mãe não vai ficar de beijo comigo?”. Ele disse: “Não, por incrível que pareça ela disse que não, que está muito velha”. O rapaz disse que ela tinha confiança que eu iria fazer os assentamentos da casa e que não ia dar prejuízo, inclusive até hoje somos amigos.

Pesquisadora: Qual foi sua expectativa antes do ritual de iniciação na casa de Mãe Adansan Yatylyssalefan?

Orlando Bassú: Eu tenho muita coragem de responder por que a gente só pensa positivo, que aquele iaô tenha êxito, que ele saiba cumprir os seus deveres para com a mãe de santo, para com aquela pessoa que está mantendo aquele discípulo nos seus ensinamentos. O discípulo de hoje, o filho de hoje, é o mestre de amanhã. Que ele tenha paciência para aprender, não venha de uma hora para outra agredir a gente. Já aconteceu comigo, discípulo de dois, três anos falando “Ei Babá quando é que vai me dar logo o deká?”. Eu não tenho a mão furada, isso eu gosto de dizer, tiro mesmo a bronca, mas o cara às vezes mais liso do que eu e querer me agredir, dá uma tristeza. Então, como acontece, querem ser pai de uma hora para outra. Não estuda, não aprende. Não vá pensar que Orlando Bassú sabe tudo. Eu acredito que sei um pouquinho, outro sabe outro pouquinho que eu não sei, e assim a gente tem que unir as coisas.

Pesquisadora: E qual é a sua expectativa ao iniciar uma pessoa?

Orlando Bassú: Rezo muito, rezo muito para Intoto, que é o meu orixá. O quê quer dizer Intoto? É o dono da terra, que é Obaluaiê. Sendo dono da terra ele é o dono do campo santo também e ele governa aqui do solo onde a gente pisa até sete palmos,

então as oferendas principais desse santo são enterradas no meio da casa. O meio da casa pertence a Intoto, como fiz o assentamento da casa da Yatylyssá pela madrugada, com toda aquela mesa fria, aquelas comidas cheirosas, um prato para cada orixá. É assim que a gente faz. Se o discípulo puder colocar ali um pedacinho de ouro, um pedacinho de prata, moedas antigas, moedas correntes. É a natureza fazendo seus pedidos para que tudo aconteça com êxito naquela casa, para que tudo tenha sucesso. Nesse assentamento só pode participar pessoas que olhem muito e falem pouco porque o linguarudo, que para nós é pior que o 'akilijibó' - aquele que frequenta várias casas sem a autorização do seu zelador -, aprende um bocadinho aqui, um bocadinho ali, mas nunca aprende nada profundo porque sai da sua casa, onde tem raiz, onde tem fundamento, para aprender coisa errada ou incompleta por aí. Nós temos raízes, eu sou a quarta geração do santo, inclusive meu pai material, curandeiro Orlando Bassú Velho, foi um dos primeiros no Pará a quebrar o preceito depois de feito. Ele foi fazer para ganhar dinheiro e não deu certo. Ele teria que passar o ano sem bebida, sem isso, sem aquilo, aí ele quebrou o preceito, não aguentou. Já eu passei um ano, três meses e oito dias. Tenho certeza que ninguém tem capacidade espiritual para dizer que sabe tudo e é por isso que eu digo a Yatylyssá tem um acervo pequenininho ainda não é uma biblioteca. Nem eu tenho. Quando cheguei no Deus é Quem Guia encontrei lá 114 irmãos, quando fui pagar minha obrigação de três anos só tinha trinta e seis que gostavam de mim. Perguntei: "Minha mãe porque agora só tem isso?". "Orlando, meu filho, é porque tu é meu puxa saco, porque eu te dei aquele livro que eu ganhei há 46 anos, porque eu te dei licença para usar caderno e caneta". E eu pensei que só em Belém do Pará que tinha fofoca.

Pesquisadora: E qual a sua expectativa em relação ao barco que Mãe Adansan Yatylyssalefan iniciou agora?

Orlando Bassú: Desejar para minha filha que ela tenha paciência, tenha fé, tenha resignação no coração porque ela sabe que como pai dela, inclusive, sou apontado como irreverente. São tantas críticas que eu confesso que, às vezes, perco até o ânimo e dá vontade de viver só dos meus clientes porque a gente bate muito cabeça. A gente nunca deve esquecer o professor da gente.

Pesquisadora: Como o senhor avalia o seu processo de iniciação?

Orlando Bassú: Meio século já de santo, eu já caminhei, já ensinei muita coisa. Na minha juventude eu fui muito ambicioso por dinheiro. Então, a minha iniciativa era grande, não para trabalhar com orixá, isso foi um cacete que eu levei e disse agora não, vou dar um tempo e vou me dedicar mais para o santo. Eu lidava com muito dinheiro, os bolsos cheios de dinheiro, mas era para gastar com as namoradas. Tudo com elas. Ganhei muito dinheiro, mas gastava tudo com elas. Não juntei nada. Assim como fiz muita obra para os outros e não lucrei nada.

Pesquisadora: E como o senhor analisa a iniciação nos dias de hoje?

Orlando Bassú: Eu fui criado comendo arroz cozido só na água dele mesmo, sem tempero nenhum, e como sou da Oxum só podia comer a clara do ovo, não podia comer o amarelo por causa da minha santa. Só comia a clara do ovo frita no azeite doce e a galinha assada na própria banha dela, com arroz insosso. Nos primeiros dias entrou, faz o esforço, tudo pelo santo. O que tirava a bronca era a banana da casca verde que eu misturava com tudo, fazia só um rolo, um pedacinho daquela banana e três colheres daquele babado. Hoje não, os discípulos não querem mais passar por isso. Às vezes a gente fica com medo do camarada morrer de fome na camarinha. “O quê tu quer menino?”. “Eu quero que o senhor maneire essa comida meu pai”. Aí lá vai o Orlando Bassú fazer o que minha mãe não fez para mim. Estou dando comida a gosto agora, inclusive o último garoto que eu fiz só queria bife. Só bifeinho frito na margarina. Aí a mãe dele disse: “Seu Orlando, o que o meu filho pedir faça para ele eu vou lhe dar 100 mil reais”, eu disse. Ô dá para comprar todo dia dois quilos de bife; Comia bife todo dia ele, eu, com tomate e cebola.

Pesquisadora: Mas isso não interfere no fundamento?

Orlando Bassú: Como minha mãe dizia o que isso vai interferir é que, quando ele for iniciar os filhos dele, ele só vai dar bife com tomate e cebola. Ele vai passar porque eu liberei para ele. Vai faltar nele um monte de coisa porque no meu caso, que o ejié (*sangue*) caiu na minha cabeça e eu fiquei com ele por três dias, querem

agora botar a obrigação e com 30 minutos tirar o ejé da cabeça porque está cheirando mal, está dando quizila.

Pesquisadora: Para finalizar, de que forma é transmitido o conhecimento dentro do Candomblé?

Orlando Bassú: O verdadeiro conhecimento ritualístico do nosso Candomblé é quando o aluno atura o desaforo do zelador ou da zeladora e ele vai e se enquadra direitinho. Quem faz o iaô é o zelador, mas o iaô, o aprendiz, tem que aturar seu zelador se ele quer aprender.

APÊNDICE B – Entrevista Mãe Adansan Yatylyssalefan

Caracterização do entrevistado:

Maria das Graças Pereira Bahia é natural de Manaus (AM), nascida no dia 18 de dezembro de 1965. Foi iniciada no Candomblé Mina Jeje-Nagô no dia 25 de dezembro de 1989, no Abassá Afro Brasileiro Lego Xapanã, sediado em Belém (PA) e liderado por Orlando Machado da Silva, conhecido como Orlando Bassú e tendo como nome de santo (amadossi) Dayko Urubitauá.

Maria das Graças recebeu seu nome de santo (amadossi) Adansan Yatylyssalefan, tendo recebido sua cuia de axé aos cinco anos de iniciada, mas tendo autorização de seu zelador, Orlando Bassú, para abrir sua casa, denominada Ilê Axé Obá D'Alaguinã, após três anos de iniciação. A inauguração do terreiro ocorreu no dia 17 de janeiro de 1991, na Rua Ivone Pinheiro, 1445, Bairro Tancredo Neves, Boa Vista, Roraima.

Mãe Adansan Yatylyssalefan já iniciou 22 filhos de santo e o Ilê Axé Obá D'Alaguinã é o primeiro terreiro Mina Jeje-Nagô a se estabelecer em Roraima. A yalorixá cumprirá suas obrigações de 21 anos de sacerdócio em dezembro de 2011, sendo a primeira zeladora de santo em Roraima a atingir o grau de sacerdotisa.

A comunidade do Ilê Axé Obá D'Alaguinã é constituída, hoje, por cerca de 70 pessoas. O terreiro também possui a maior estrutura física do estado, sendo referência para a comunidade afro-religiosa roraimense, além de pesquisadores e comunidade acadêmica. Atualmente, a casa passa por reformas e melhorias de sua infraestrutura, dentro das comemorações dos 20 anos de existência.

Levando em consideração a importância de preservar os ritos do culto e valorizar a herança que recebeu na tradição Mina Jeje-Nagô, Mãe Adansan Yatylyssalefan instituiu no Ilê Axé Obá D'Alaguinã um calendário de festas e obrigações religiosas, além de atividades de cunho cultural, as quais trabalham a cultura afro-brasileira na comunidade do terreiro. Podemos citar o Tambor das Flores, em maio, reunindo as mulheres do axé de toda a comunidade afro-religiosa roraimense, em torno de

debates sobre a questão de gênero nas religiões afro-brasileiras; o Caruru para Ibeji, em setembro, oportunidade na qual o Ilê Axé Obá D'Alaguinã recebe crianças da comunidade de entorno para um dia de doces e brincadeiras ao lado dos erês da casa; roda de capoeira na Festa dos Pretos Velhos, em maio; o Amalá para Xangô, em junho, entre outras atividades.

Mãe Adansan Yatylyssalefan também participa de atividades externas ao terreiro, levando o conhecimento religioso a diferentes segmentos da sociedade. Em abril de 2010, participou de uma reunião organizada pela Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa de Roraima, no Auditório da Escola do Legislativo (Escolegis), para debater questões sobre intolerância religiosa e discriminação. O evento contou com a participação de líderes de diversos segmentos religiosos. Em maio de 2010, a ialorixá ministrou uma palestra aos alunos do 6º semestre de Psicologia da Faculdade Cathedral, em Boa Vista, no campus da instituição, dentro da disciplina de Antropologia.

Em agosto do mesmo ano, Mãe Adansan Yatylyssalefan apoiou a abertura da exposição etnofotográfica “Entre o Aiyé e o Òrun: Retratos de um Candomblé Mina Jeje-Nagô em Roraima”, que reúne fotografias sobre diferentes rituais do Candomblé realizados em seu terreiro. A abertura ocorreu no Centro Multicultural da Orla Taumanan. A ialorixá também participou de eventos na Praça Germano Sampaio, Bairro Pintolândia, e no Espaço Cultural Velia Coutinho, em Boa Vista, onde a exposição foi montada.

Em novembro de 2010, Mãe Adansan Yatylyssalefan apoiou e participou da I Semana da Consciência Negra da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e do Mês da Consciência Negra do Instituto Federal de Roraima (IFRR). A ialorixá ainda integrou a reunião promovida pela UFRR com o então presidente da Fundação Cultural Palmares, Zulu Araújo, e lideranças do segmento afro-religioso roraimense. A zeladora também organizou a apresentação do Ilê Axé Obá D'Alaguinã no show do grupo Ilê Aiyê, no encerramento da I Semana da Consciência Negra da UFRR, no campus Paricarana. A comunidade do terreiro ainda participou, no mesmo mês, da lavagem das escadarias da Catedral Cristo Redentor, em Boa Vista.

Mãe Adansan Yatylyssalefan cursa o 6º semestre do Bacharelado em Serviço Social na Faculdade Estácio Atual. O curso de graduação vem propiciando à ialorixá trabalhar questões sociais junto à comunidade de terreiro sob sua liderança.

(Biografia coletada no arquivo da comunidade tradicional de terreiro Ilê Axé Obá D'Alaguinã)

Condições de realização da entrevista

A entrevista foi gravada no dia 01 de novembro de 2010 no salão do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, localizado no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista, Roraima. A gravação incluiu áudio e vídeo. A casa estava fechada nesse dia, sem atividades rituais e/ou públicas.

Mãe Adansan Yatylyssalefan autorizou a gravação do áudio e vídeo da entrevista. A atitude da entrevistada pautou-se pela colaboração e pela segurança ao responder as perguntas. Ao ser informada que a entrevistada também seria gravada em vídeo, ela pediu licença para vestir um turbante na cabeça. Mãe Adansan Yatylyssalefan também pediu que sua cadeira fosse posicionada em frente aos atabaques de seu terreiro.

A entrevista foi interrompida algumas vezes pelos netos da ialorixá, que brincavam próximos ao barracão do terreiro. Ela teve que pedir que levassem as crianças para sua casa, localizada nos fundos do terreiro.

A entrevista foi realizada na presença apenas da pesquisadora. A transcrição procura ser fiel ao discurso oral, tal como foi produzido.

Transcrição da entrevista Mãe Adansan Yatylyssalefan

Pesquisadora: O que é o ritual de iniciação dentro do Candomblé?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: A gente considera todas as pessoas iniciadas. Independente delas incorporarem ou não dá-se o nome de médium. É quando a gente vai dar de comer, como a gente costuma dizer, dar de comer a cabeça. É um

ritual extenso, muito cheio de preceitos, de reclusão. É quando esse médium é preparado através dos banhos de consagração, dos ebós de purificação do corpo e, ao mesmo tempo, a gente chama também o banho de purificação espiritual. E essa pessoa passa a dar início às obrigações internas, que são obrigações restritas aonde somente as pessoas que fazem parte de toda essa dinâmica é que participam e que podem ter acesso. Costuma-se dizer que a pessoa que é iniciada, na verdade, ela morre materialmente para surgir uma nova vida, mas uma vida botando o lado espiritual como teu condutor. Você passa por uma transcendência muito grande, você se isola do mundo material, de todas as coisas que estão fora e se aprofunda no sagrado. Na verdade, assim só quem passou por uma iniciação – ogã, ekede, iaôs, hoje mães de santo, pais de santo -, é que sabem exatamente o que é uma experiência, assim... diferente. É um encontro com a natureza, com o sagrado, com Deus, assim, é inexplicável principalmente quando você vai consciente, né? Porque nem todos chegam assim: “Eu quero me iniciar”. Muitos chegam por problemas de saúde, então, de certa forma, elas não têm opção de dizer “não, eu não quero, estou doente, mas eu não quero”. Mas quando é feito com consciência, mesmo dentro de uma situação de saúde, é em busca de renovação, em busca de melhoria, é um encontro com a paz interior, vamos dizer assim.

Pesquisadora: E quem são os iniciados?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Os iniciados são todos aqueles que fazem parte de um corpo familiar do Candomblé. São os abians, os abians, de uma maneira geral, são todos aqueles que são novatos na casa do santo, as iaôs que são as mulheres, iabaôs os homens, ogãs, equedes e as pessoas que, muitas vezes, entram como iaô e logo em seguida adquirem cargos. Já são aquelas pessoas que, de uma certa forma, são escolhidas pelo santo para terem um respaldo. A gente costuma dizer que as pessoas de cargo são as pessoas que também vão ajudar a liderar esta casa, a conduzir as demais pessoas que vão estar ali dentro. Não tem idade desde que seja determinado pelo santo. Isso através do jogo de búzios, para que essa pessoa seja iniciada, então pode ser, às vezes, uma pessoa de idade ou, às vezes, uma criança. Se for necessário, se for preciso, aí essa pessoa passa pelo ritual de iniciação.

Pesquisadora: E existem sinais, alguma coisa que leva a pessoa a se iniciar? Alguns indicativos que trazem essa pessoa aqui para buscar uma orientação?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Na maioria das vezes, algumas pessoas, ou as que hoje já são iniciadas, elas vêm, como a gente costuma dizer, vêm como cliente, vêm às vezes assistir um ritual e aí começa a ir se identificando. Algumas pessoas vêm para assistir, vamos dizer assim, está sentado, assistindo pela primeira vez, e ela se depara com o Candomblé, com o santo saindo, dando o rum ou a iniciação de alguém e essa pessoa “bola”. Quer dizer, é como se fosse um desfalecimento. E na maioria das vezes quando essas pessoas fazem esse desfalecimento que a gente consegue fazer todo aquele ritual de retirar aquela pessoa que bolou e leva para o roncó, às vezes, o próprio orixá dela diz que ela só sai dali feita. Mas isso tudo a gente tem um acompanhamento com o jogo de búzios. Quem na verdade dá as ordens é o oráculo. O pai de santo, ele só é o condutor, então não é a gente que determina “não, você vai fazer”. Claro que nós somos orientadores e também existem pessoas que, é como eu disse, existem pessoas que vem na casa ou que fazem parte dessa casa e começam a ter problemas de saúde ou, vamos dizer assim, tem alguma angústia, alguma coisa que é de origem espiritual e que às vezes precisa dar início às obrigações dela espirituais. Então, assim, não existe somente “não, eu vou fazer porque eu quero”. Poucas fazem isso. Poucos dizem assim “eu quero me iniciar porque eu quero, porque eu gosto, porque eu acho bonito”. Pouquíssimas pessoas tiveram essa atitude, entendeu? A maioria, vamos dizer assim, é pela força das circunstâncias. Eu acho que o próprio orixá conduz isso mesmo que inconsciente de quem é iniciado. Ninguém veio no mundo por acaso e ninguém está aqui também só passeando. Todos nós viemos aqui trazer um recado e o certo é dar esse recado de maneira correta.

Pesquisadora: E os procedimentos que devem ser tomados para o ritual de iniciação? Que procedimentos essa pessoa que já foi indicada tem que tomar?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Na verdade, a primeira coisa que se faz hoje, eu acredito que em todas as casas de santo, hoje o primeiro procedimento dessa pessoa que vai se iniciar é passar por um preceito rigoroso, desde a alimentação ao lugar onde ela vai dormir, certo? Então, o primeiro procedimento dela é fazer todos

os exames médicos para saber se está tudo muito bem, se o organismo está bacana entendeu? Ou ainda que se ela tiver com um problema de saúde ela tem que ter um respaldo médico também, certo? Porque dentro do ritual de iniciação, na verdade eu costumo criar meus filhos como eu fui criada, como eu fui iniciada: não se come sal, nada de gordura, nada de cafeína, não entra nada salgado. Então são chás, sucos naturais, muita verdura, muitos legumes, tem todo um cuidado daquela comida que ela é feita dentro de uma dieta onde vai deixar o organismo daquela pessoa, não é fragilizar ele, é deixar ele saudável, né? Claro que se nós temos o hábito de comer gordura, isso e aquilo, você vai entrar numa iniciação, teu organismo a princípio ele vai achar ruim, né? Então, assim, tem pessoas que vão emagrecer, mas hoje a gente costuma dizer que esse médium, ele tem que passar por exames médicos, fazer tudo direitinho, se ele tiver que tomar algum remédio de farmácia, ele toma, porque dentro da iniciação ele vai passar também por remédios, mas remédios que são naturais. Alguns chás, algumas poções para limpar o organismo, entendeu? Então, assim, é uma pessoa que tem que estar preparada também. Por quê? Porque ela vai ficar, se for um rodante, uma pessoa que incorpora, ela vai ficar três meses longe da família, da vida social. São três meses dentro da casa do santo. É um ano que vai ficar de branco, que não vai poder beber, nem fumar, nem andar em festa ou evitar ir ao hospital, a não ser que ela já venha com um problema de saúde também que tem que ser acompanhado, mesmo depois dela fazer uma iniciação e ela tiver de ser acompanhada de um médico aí sim. Por quê? Porque você vai preparar toda aquela trajetória. Mas o hospital não é um lugar adequado para um iaô, uma pessoa que está recém-iniciada. Nem o hospital, nem o cemitério, nem uma cadeia. Por quê? Porque é um lugar aonde existe uma, como é que eu posso falar, uma energia muito concentrada, são energias negativas, que a gente costuma chamar de energia poluidora. Ali tem sofrimento, tem morte, tem angústia, tem tudo o que vai de encontro ao que é bom para o ser humano. Então, ele passa por um período de purificação e ele tem que procurar evitar pelo menos nos três primeiros meses que é quando ele está de quelê, porque ele não vai sentar em cadeira, ele não vai poder comer de colher, quer dizer, ele tem todo um ritual a cumprir, todo um preceito porque isso faz parte da hierarquia. Então, esse médium ele tem que estar consciente que ele vai ter que passar por coisas que, às vezes, nem está habituado porque dentro do Candomblé você se abaixa para tomar a benção e hoje nós vivemos no mundo em que as pessoas já nem se cumprimentam, não dizem nem

um bom dia para as outras. Imagine um filho tomar benção de pai e mãe, né, hoje, em pleno século 21, você não vê isso mais, é difícil, e quando você se depara vendo essas coisas o povo ainda diz: “ah, fulano ainda é do tempo da pré-história”, mas são essas coisas, assim, é um mundo diferente, ou melhor, é um mundo aonde esses valores são preservados. Então, fica muito difícil quando alguém tem uma vida fora completamente diferente do que é o mundo do Candomblé e aí ele vai ter que se reeducar e isso, às vezes, dá uns impactos, a gente costuma dizer, dá umas quizilas de vez em quando. As pessoas não gostam muito de receber regras.

Pesquisadora: E a casa? Os procedimentos que a casa toma para esse processo acontecer?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Como é um preceito longo, a casa também entra nesse preceito, a mãe de santo, os ogãs que vão fazer parte desse trabalho, as equedes, a yamorô, que é uma peça fundamental no processo de iniciação, por quê? Porque é ela quem cria aquela pessoa, ela vai criar aquele iaô. Ele vai sair do mundo material e entrar no mundo espiritual onde ela vai dar todas as indicações de como ele proceder, de como ele tem que se comportar dali em diante. É ela quem tira o iaô para tomar banho, fazer os banhos da madrugada, ela é a responsável pelas rezas, pela alimentação, pelas roupas dos iaôs, quer dizer, a casa também tem que estar organizada para receber essa pessoa para que ela seja iniciada. Tem todo um ritual preparatório também. Eu acredito que seja mais difícil para o médium que não está acostumado com tanta hierarquia, tanta ordem, com tanta disciplina, ele se adequar do que as pessoas que já estão aqui porque o ogã e a equede até se acostumam, sabem que o ritmo é aquele, sabem que no outro dia o ritual segue pela madrugada afora, às vezes vai até de manhã, aí no outro dia você tem que trabalhar, entendeu? As próprias pessoas que estão inseridas nesse trabalho, às vezes tem que deitar lá dentro, de vez em quando a mãe de santo tem que dormir lá, principalmente quando você deita mais de uma pessoa e existem aquelas coisinhas tipo “fulano não está se dando bem com o outro” e a gente tem que saber separar essas coisas, realmente saberem que ali dentro tem uma norma e tem um preceito a cumprir, tem um respeito, certo? Porque muitas vezes o iaô leva tempo, mesmo sabendo de tudo isso, ele leva tempo para se desprender do mundo lá fora. É difícil porque você fica muito tempo só e eu acho que as pessoas hoje, embora com toda

essa agitação, muitas vezes elas não tem nem com quem bater um papo, então a solidão em você se sentir só e a solidão de você estar só, mesmo estando com um monte de gente, mas num mundo completamente diferente, às vezes dá um nó na cabeça e a pessoa tem que estar muito preparada e eu costumo dizer que você tem que ter muita fé em Deus e crer muito no orixá, certo? Você tem que ter consciência de que você vai fazer um caminho, certo, que é um caminho sem volta, que seguir a Deus é difícil.

Pesquisadora: Em quanto tempo a senhora faz esse ritual, assim, quantos dias? O processo em si?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: O ritual de iniciação, para os iaôs são vinte e um dias, no mínimo vinte e um dias. Depende também, às vezes, os animais, que nem sempre a gente encontra todos, pelo tempo também, às vezes chove muito. Então, assim, o mínimo é vinte e um dias. Para os ogãs e equedes é menos, catorze a dezesseis dias, tem que ser feito com eles também todos os procedimentos que é feito com o iaô. A única coisa que não existe é a manifestação do orixá neles, mas existe a manifestação no pai de santo, então na maioria das vezes ogãs e equedes são privilegiados porque o próprio santo vem para fazer, né? Mas o mínimo desse processo de iniciação é vinte e um dias. Com vinte e um dias essa pessoa tem que ser apresentada ao público, para a sociedade do Candomblé, onde ela vai dar o nome e ela passa a ter outra identidade, que é um nome africano, e depois cumprir esse preceito dela durante um ano. Os iaôs, eles passam três meses de quelê, que é um colar sagrado que significa a sujeição dele por aquele período. Os ogãs não, os ogãs e equedes usam o quelê somente dentro da iniciação dos catorze ou dezesseis dias, mas quando saem eles já saem sem arma nenhuma porque não há necessidade, né, por eles não incorporarem. Mas eles seguem o mesmo preceito de um ano sem álcool, com a roupa branca, guardando os dias do santo. Também não podem estar em bares, em lugares inadequados, também não podem ir a hospitais, digamos assim, a não ser que seja por uma questão de emergência, que faz parte da vida, né? Mas o preceito é o mesmo: um ano. Depois de um ano volta a dar uma obrigação que a gente chama de tirar o preceito, são sete dias que eles se reclusam de novo e depois, pronto, aí vão voltar, como a gente costuma dizer, à vida normal. Todo iaô, todo aquele que está de preceito conta os dias sabe? Fica contando os

dias, o tempo, mas eu sempre digo para os meninos, assim, para os iaôs, para os meninos que são iniciados, não contem o tempo porque senão vai parecer que é uma eternidade. Porém, não desperdicem o tempo porque quando vocês pensarem que não vocês estão com um ano e não sabem para onde vai, não sabem o que vão fazer, né? Mas é esse período aí de vinte e um dias.

Pesquisadora: O quelê seria uma espécie de arma de proteção?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: O quelê é uma aliança. Aliança que o iaô tem com o orixá. Naquele período que ele está de quelê o orixá dele se manifesta, mas ele não dá, ele não pode dar aquele brado que a gente chama de grito de guerra porque significa sujeição, sujeição do médium para com o santo. Então, ele representa uma aliança, o casamento entre o mundo material e o mundo espiritual.

Pesquisadora: Então a gente pode dizer que o tempo de feitura seria os três meses em que ele está de quelê?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Exatamente.

Pesquisadora: Que é quando ele está pronto para manifestar o ilá, o grito do santo?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Na verdade, o iaô tem esse período mais extenso, né? Até porque existe a manifestação do orixá e também tem a presença do erê, que é um espírito infantil que, vamos dizer assim, é a forma do orixá criança e ali ele vem também para ensinar aquele médium, de uma certa forma, a ter essa aceitação com mais facilidade, fazendo esses intermédios entre o mundo material e o espiritual porque o erê, na verdade, como o iaô vai estar sempre manifestado pelo orixá o erê faz essa intermediação, esse contato entre o santo e as pessoas com quem ele vai conviver naquele período ali, ogãs, ekedes, ou muitas vezes a pessoa recebe visita da mãe, do pai, do marido, né? E geralmente quem recebe não é o próprio iaô, é o erê que conversa. Até porque é um período em que ele está muito, vamos dizer assim, sensível. Ele não pode ter nenhuma notícia desagradável, ele não pode ter emoções fortes, para que isso não venha atrapalhar esse processo de iniciação.

Pesquisadora: Então, o erê seria o contato com o mundo externo durante o período de iniciação?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Isso. É. Ele reina um ano, na verdade.

Pesquisadora: Que é o tempo do preceito.

Mãe Adansan Yatylyssalefan: É a entidade realmente que se manifesta, é por isso que eu digo que ele faz essa intermediação. Então, assim, ele vem, ele é o pacificador e também muitas vezes ele é aquele que vem para contar o que a gente não vê porque de uma certa forma você se inicia mas você não deixa de ser humano né? O médium não deixa de ser humano. Aqui e acolá ele tem as fraquezas dele, uma fraqueza aqui e ali e aí o erê vem para direcionar e também para evitar muitas vezes que o médium não faça nenhuma bobagem, não entre em contradição com tudo aquilo que ele jurou, que ele fez um juramento consagrado, entendeu?

Pesquisadora: Então, durante o processo, como a senhora descreveria o que estava vivenciando?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Nesse período?

Pesquisadora: É, nesse período que a senhora estava vivenciando agora...

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Ai, eu me sinto na África. Embora eu nunca fui à África de corpo presente, né, mas eu me sinto como se estivesse lá. E é um outro mundo. É até inexplicável porque eu consigo me aprofundar neste mundo espiritual e é sempre uma emoção porque você está iniciando outras pessoas e também é algo importante porque você está dando a sua referência ali, né? Mas é como se estivesse vivenciando. Na verdade é como não, na verdade a gente vivencia tudo aquilo que a gente vê na história do Candomblé, na África. Pois bem, é quando eu consigo me identificar no meio da minha família, o mundo espiritual no qual eu me coloco, como o mundo em que eu exatamente tenho muito mais liberdade de expressão. Talvez seja porque eu me dediquei tanto e me isolei muito do mundo, o mundo externo, e é sempre uma emoção, depois de todo aquele trabalho, que é

muito cansativo, né? Você tem que amar muito o que faz, mas assim, no resultado final, que é o dia da tua apresentação, que tu veste aquele santo, que tu vê todo aquele trabalho concluído, que você vai e toca aquele atabaque, faz aquela festa muito bonita e tira aquele santo, quer dizer, você tem aquela resposta, eu fiz, esse é o melhor. Cada iniciação que a gente faz é sempre uma experiência melhor que a outra porque nem sempre você vai lidar com a mesma energia. Porque o orixá é energia pura. Esse último barco agora que a gente teve quatro iniciados, um Oxóssi, uma Iansã, um Xangô e um Oxalá, são energias completamente diferentes, são personalidades diferentes, então, assim, é uma trabalhadeira, mas o trabalho que dá um iaô dá dois, dá dez. Então é sempre uma nova emoção, entendeu? Para mim é gratificante quando a gente termina e vê que valeu a pena. Você se assegura que foi a melhor coisa que você fez ali, que era necessário. Fez dentro da exigência do orixá, você fez exatamente o que ele queria. E isso é bom.

Pesquisadora: E qual a expectativa dos outros em relação ao processo?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Você fala dos outros... a pessoa iniciada? Ou das outras pessoas dentro da casa?

Pesquisadora: Em relação à casa. As pessoas que vivem o ambiente da sua casa. Como é que a senhora percebe a relação dos outros com esse processo?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Olha, bom, aos que ainda não foram iniciados é se iniciar, aos iniciados é que estes cumpram os preceitos e as obrigações para que a casa possa crescer, né? Possa se desenvolver e realmente fazer um ritual completo. Creio que deve ser isso, pelo menos é o que eu percebo.

Pesquisadora: Mas a senhora observa uma expectativa a mais, tanto das pessoas que estão diretamente envolvidas quanto aqueles filhos de santo que não podem participar ainda mais diretamente, mas que estão aqui, de algum modo, presentes?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: É, tem isso, a gente vê que... O que se percebe é que existe, assim, aqueles que ficam melindrados, né, puxa, queria tanto estar lá, porque que não pode ver? Porque nem tudo que acontece nesse processo de iniciação todos podem participar diretamente. E aí ficam as perguntas, porque não pode? Porque só quando a gente inicia? Então, a gente costuma falar que dentro do Candomblé sem segredo não existe força e a expectativa de quem não passou por esse processo é se iniciar, é ter, é também se ver ali, né? Porque de uma certa forma todo mundo quer beijar o santo quando ele sai, pelo menos pegar na saia, ou tocar, porque é uma coisa que eu acredito que as pessoas ainda tem aquele mito né, olha tem um santo ali, uma energia que está ali e que de alguma forma ele tem um contato físico. Embora esse contato a gente tenha espiritualmente desde o início de todo esse processo até o término dele. Mas a expectativa é de quem já está dentro da casa é ver, sentir que a casa continua fazendo, dando início a novos adeptos e de uma certa forma vai também difundir esse nome, essa nação, o ritual, a casa. E os que não forem iniciados é se verem lá, agora, quando vai chegar a minha vez? Inclusive tem um dos iaôs agora, ele falou, “Mãe, e agora? A casa vai passar por um processo de reforma, nem começou, então, como nem começou a gente nem sabe quando vai terminar e eu? Quando é que eu vou fazer o meu santo?”. Eu disse “Não se preocupe que a tua hora chega”. Mas fica aquela expectativa de serem os próximos a serem iniciados.

Pesquisadora: A senhora considera então que o ritual de iniciação acaba despertando a vontade nos outros também?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: A vontade, a motivação, o interesse.

Pesquisadora: Aquele que tinha ainda alguma dúvida...

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Isso.

Pesquisadora: Ou receio...

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Principalmente, assim, até os mais novos ou os mais antigos que, às vezes pensam: “Ah, não quero isso, não quero fazer, é muita

responsabilidade para mim”. Então, assim, a iniciação ela acaba estimulando porque é um ritual tão emocionante que não tem como você não se emocionar, como não se ver ali dentro também. Embora seja muita responsabilidade, é um compromisso que você vai levar o resto da vida, né? Então é uma coisa que tem que ser muito bem pensada, mas ela motiva muito as pessoas a se iniciarem. Até mesmo quem nunca viu um candomblé, na primeira vez a gente consegue ouvir de uma ou outra pessoa: “queria tanto também fazer, será que fica tão bonito em mim assim também?”. Então acaba despertando o interesse de se iniciar também.

Pesquisadora: E que momento mais a surpreendeu nesse processo?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Momento que mais me surpreendeu? O comportamento do meu filho, né? Porque no início eu achava que era empolgação. Tanto que muitas vezes eu cheguei a perguntar a ele se era exatamente isso, se ele tinha noção do que ele estava me pedindo. Que eu iniciasse ele. Em alguns lugares alguns pais de santo tem o mito de dizer assim: “Ah, você não pode iniciar seus filhos”. E isso se criou, esse tabu foi criado no Brasil porque na África não tem isso, não existe isso. Porque tem que chamar alguém de outra casa ou outro pai de santo para vim iniciar os meus? Não existe pessoa que mais ame seu filho do que o pai e a mãe, né? Então esse foi o momento que mais me surpreendeu e me surpreende até agora. Ele tem um temperamento muito difícil, ele é muito pomposo até por causa do santo que ele tem, ele é de Xangô, então os filhos de Xangô são muito altivos, impetuosos. Às vezes tem aquele jeito altivo, autoritário, mas vejo que ele realmente levou a sério, está levando a sério, né? Aqui e acolá a gente tem que dar uma lembrada de que nem tudo é às carreiras porque se cria uma expectativa. Eu tiro por mim, quando eu fiz meu santo eu estava numa situação de vida muito difícil, sem emprego, sem casa, recém-separada, meus filhos espalhados, uns comigo, outros com a avó e aí quando eu fui me iniciar eu criei uma expectativa muito grande. O quê eu pedi? Eu não quero nada além da minha vida de volta, eu quero ser dona da minha casa, dona da minha vida. Eu quero dirigir a minha própria vida. Preciso de uma casa, preciso ter meus filhos comigo, preciso dar um sossego a eles, que eles estão todos aí, sem senso de direção, como eu estou também. E esse meu filho também, quando ele se iniciou ele também estava assim, muito perdido, a vida dele estava passando por uns problemas sérios, pessoais dele. Mas ele entrou com

um objetivo: “quero ser eu mesmo, quero que Deus através do orixá ele me dê um direcionamento para que eu possa conquistar as minhas coisas, para que eu possa ter a certeza de que eu sou capaz de fazer sem precisar estar me escondendo, pelas minhas fraquezas”. Que todo ser humano tem fraquezas, né, e ele está todo dia, vejo assim que ele tem um progresso sabe? Ele fala isso muito para mim. Para quem viu a mãe abrir uma casa, desenvolver todo um trabalho religioso, já iniciei algumas outras pessoas. Mas ele nunca quis se envolver, nunca se interessou por nada. Exceto aprender a tocar atabaque porque ele aprendeu a tocar só. Ele ouvia os meninos tocando e ia para o fundo do quintal e... *(faz gestos de quem está tocando um atabaque)*. E também pela minha filha, né? Na verdade, esse último me surpreendeu pelos dois terem se pronunciado. Então, para mim foi uma surpresa. Eles sempre tiveram perto, mas ao mesmo tempo distante, sem interesse.

Pesquisadora: E quais as suas expectativas a partir de agora?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Ai, as minhas expectativas são tantas. Em relação ao Candomblé?

Pesquisadora: Em relação ao processo de iniciação dos meninos.

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Ah, a todo esse processo. É eu tinha dito a mim mesma que não ia mais iniciar ninguém. Meu pai sempre fala que a gente jamais pode dizer que não faz. Principalmente, quando a gente abre uma casa. Hoje a minha expectativa é organizar a casa materialmente porque ela está precisando disso. E continuar com essas minhas atividades aqui dentro. Ainda tem alguns médiuns que precisam colocar obrigações em dia e tem alguns que precisam se iniciar também. A vida dentro do Candomblé é ilimitada. Não dá para dizer assim “eu não vou fazer mais, eu não vou iniciar mais, eu vou parar”. Hoje eu tenho o quê? Hoje eu tenho o pensamento de fazer com que essa casa não seja vista como somente uma casa onde se toca tambor. Meu maior objetivo hoje é difundir essa cultura e isso a gente vai ter que ir construindo aos poucos. Então, achei muito bacana a Cristina ter vindo, ter se interessado em fazer uma pesquisa. Outras pessoas já tinham vindo? Tinham. Falado? Sim, mas falar todo mundo fala, né? Fazer é uma outra coisa e eu acho ela uma guerreira. Acho você uma guerreira

porque você deu a cara para bater entendeu? E nós moramos em um lugar muito cheio de preconceito, tem muitos mitos ainda aqui, né? Existem pessoas de todos os lugares, mas elas estão muito camufladas, sempre preocupadas com o que o outro vai dizer, com a opinião do fulano. Então, quando eu terminar esse processo de obra, pretendo fazer dessa casa um ponto de referência cultural. Esse é o meu objetivo. Daqui mais alguns anos quando eu cantar para subir eu espero que fique aí, né? Se um dos meus filhos não tiver a audácia, esse pique mesmo de levar a casa porque tem que ter o sacerdócio à frente de tudo, né? Tem que gostar do que faz. É muito difícil mexer com pessoas dentro da religião. Eu eu lembro quando eu fiz, eu iniciei, eu estava dentro do meu período de um ano, a entidade do meu pai, a dona Herundina, disse assim para mim uma tarde: “Olhe dona Yatylyssá não abra uma casa de santo (...) primeiro que a senhora é muito boba, ingênua, vão querer fazer da senhora gato e sapato (...) eu não tô lhe dizendo que a senhora seja burra né muito pelo contrário (...) mas (...) mexer com gente dá muito trabalho e você pode fazer (...) o melhor que você fizer vai estar sempre alguém insatisfeito. Então abra uma tenda”. Eu não entendia muito bem o quê que era isso né? Abrir uma tenda? “É, abra uma tenda, jogue seus búzios, que você tem (...) é (...) esse conhecimento desde cedo. Logo, logo, você vai começar a jogar búzios né, então jogue búzios, faz uma tenda, atende lá teus clientes, mas não te envolve em iniciar médiuns porque isso é um trabalho, depois que faz o primeiro não para nunca mais”. E eu comecei a fazer os primeiros e achei que eu poderia parar. Me enganei totalmente, que não dá pra parar, quando você pensa que não tem sempre uma surpresa e o orixá ele te dá muito isso, ele te dá (...) às vezes você calcula algo e ele te mostra outra coisa que, a princípio, você acha que não é bacana, mas é o melhor, a melhor saída né, vai te dar um resultado melhor.

Pesquisadora: E qual análise a senhora faz do seu processo de iniciação?

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Ai, essa pergunta é difícil. Qual análise eu faço desse processo de iniciação?

Pesquisadora: Não, do seu processo de iniciação.

Mãe Adansan Yatylyssalefan: Do meu processo? Bom, meu processo de iniciação. Minha nação é muito arcaica, então existe uma exigência muito grande que em algumas casas, em outras nações, já nem exige mais. Eu costumo dizer que a essência do Candomblé não pode ser mudada, ela pode ser melhorada, mas mudada não porque não é um teatro, você não vai formar pessoas para fazer uma encenação, você tem que preparar essas pessoas para serem verdadeiras, serem originais, elas realmente terem essa confiança em lidar com o lado oculto, mas visualizando o lado positivo. Então quando eu começo a me ver nesse processo, quando eu vou fazer uma iniciação, ou um borí, ou até mesmo uma limpeza em alguém, eu sempre exijo muito de mim porque eu sempre tenho a preocupação de me colocar no lugar daquela pessoa. Eu creio que aquela pessoa, quando ela vem, ela quer uma resposta daquilo que ela vem buscar. Não depende de mim, porque não sou eu que vou fazer a coisa acontecer, mas é através de mim que a coisa acontece. Às vezes eu me vejo muito exigente e às vezes muito radical. Mas como eu tenho um senso de responsabilidade muito grande quando vou mexer com alguém, porque você não mexe só na cabeça de uma pessoa, você vai mexer na vida dela toda, e isso tem que ser com todo o cuidado, com todo o carinho, com toda dedicação e, principalmente, com conhecimento. E eu sempre falo que quando eu tenho alguma dúvida em relação a uma iniciação ou de qualquer processo ligado ao lado espiritual eu vou no jogo de búzios. Quem me orienta, ou não, embora já tenha 14 anos de santo, já sou, como dizem, já sou de maior no santo, mas eu sempre me apego ao meu pai sabe? Por quê? Porque o meu referencial é ele, porque ao invés de eu ficar perguntando para um ou outro ou fazer aquela história assim, não, é preferível parar e(...) e também tem o jogo de búzios que me dá esse respaldo, que me dá esse direcionamento, né, eu sou muito exigente comigo mesma, mas é uma coisa que eu gosto de fazer. Eu me sinto muito bem quando estou em contato com o sagrado, tanto que os detalhes é que me deixam motivada, sabe? Cada santo é novo, é uma coisa nova, é uma energia nova que você vai trabalhar, que você vai direcionar, então, tem detalhes na comida, nas ervas, o horário, entendeu? E isso me chama muito a atenção, é uma parte que eu me encanto muito porque a gente sente que não está ali fazendo aquele processo sozinho sabe, você tem um acompanhante de peso que é o lado espiritual e isso é que é bacana.

APÊNDICE C – Entrevistado Filho de santo 01 (F1)

Condições de realização da entrevista

A entrevista foi gravada no dia 06 de novembro de 2010 na camarinha do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, localizado no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista, Roraima. A gravação incluiu áudio e vídeo. A casa estava fechada nesse dia, sem atividades rituais e/ou públicas. A entrevista foi feita sem interrupções.

F1 autorizou a gravação do áudio e vídeo da entrevista. A atitude do entrevistado pautou-se pela colaboração ao responder as perguntas, embora ele deixasse transparecer um certo nervosismo e a preocupação em não revelar certos segredos da iniciação, o que é considerado um tabu para os adeptos do Candomblé.

A entrevista foi realizada na presença apenas da pesquisadora. A transcrição procura ser fiel ao discurso oral, tal como foi produzido.

Transcrição da Entrevista F1

Pesquisadora: Eu gostaria que você começasse falando como se deu a sua iniciação?

F1: Como eu tinha 10 anos de Umbanda, a religião começou a aflorar e eu procurei expandir meus conhecimentos. Então achei o Candomblé uma religião bem familiar à Umbanda, foi quando eu conheci Mãe Adansan Yatylyssalefan e comecei a me iniciar com ela.

Pesquisadora: O que é o ritual de iniciação?

F1: Para mim significa um renascimento, né? Eu me senti nascendo de novo. Muitas coisas que eu fazia antes não faço mais, né, questões pessoais mesmo, então eu me sinto, eu sou um recém-nascido perante à religião. Foi uma experiência muito boa.

Pesquisadora: E porque você optou por se iniciar? O que te levou a decidir se iniciar no Candomblé?

F1: Foi questão espiritual mesmo, por necessidade que a religião coloca para a gente. Outro fator foi que eu sempre gostei de estudar religião, então me levou muito a isso, saber um outro grau, como é uma pessoa iniciada. E foi uma experiência muito boa.

Pesquisadora: E qual foi sua expectativa antes do processo de iniciação?

F1: Muito ansioso, assim, queria saber como é que era. Foi muito boa a expectativa, interessante.

Pesquisadora: Mas você ficou nervoso?

F1: Não, não, foi tudo tranquilo.

Pesquisadora: Você tinha uma expectativa muito grande em relação a isso?

F1: Tinha.

Pesquisadora: Como você sentiu as pessoas ao seu redor quando você disse que iria se iniciar? Houve uma expectativa dos outros também?

F1: Alguns amigos, alguns ex-irmãos de santo da Umbanda não queriam que eu me iniciasse no Candomblé. Uma questão bem familiar, mas eles não vão deixar de ser meus irmãos.

Pesquisadora: E a sua necessidade, que você já vinha da Umbanda, então como é que você colocaria essa necessidade de se iniciar no Candomblé?

F1: A Umbanda é muito voltada para caboclo, ao culto do caboclo. E se via falar de orixá alguma coisa muito longe, então fiquei curioso para saber esse lado, da língua lorubá e tal. Meu primeiro conhecimento pessoal mesmo no Candomblé foi no Ilê Axé Obá D'Alaguinã, então uniu o útil ao agradável.

Pesquisadora: Há quanto tempo você frequenta aqui?

F1: Eu acho que tem uns seis anos. Há um ano eu fui apontado como ogã e tem quatro meses que fui iniciado.

Pesquisadora: E durante o processo de iniciação, durante o ritual, como você descreveria o que estava vivenciando naquele momento?

F1: Tudo foi novo para mim. Apesar de já ter toda uma história na religião, na Umbanda e um pouquinho no Candomblé, mas tudo foi novo. Aprendi a dar valor a muitas coisas na minha vida e deixei muito o lado material, que eu era muito materialista, e a religião impõe muito isso para a gente lá dentro... e é isso.

Pesquisadora: E a sua expectativa após o fim do processo?

F1: Quero aprender muito mais, né? Vou fazer de tudo para exercer meu cargo, que eu recebi um cargo que é ogã de erin da casa, abrir e fechar ritual, e estou a caminho disso. E vamos ver o que meu santo, meu orixá, vai me colocar aí por diante. Espero isso.

Pesquisadora: E para sua vida como um todo, não só aqui dentro, mas...

F1: A minha expectativa é melhorar minha situação, termino meu curso de graduação agora, no final do ano que vem. E estou esperando a vontade do meu orixá porque agora quem me conduz é ele, né? Tudo o que eu fizer de quatro meses para cá ele que vai me conduzir nas situações, então está na mão dele. Espero coisas boas aí, muito axé.

Pesquisadora: E como é que você se vê antes e depois da iniciação?

F1: Outra pessoa. Totalmente diferente. Questão familiar, uma pessoa mais calma, questão assim, pessoal, beber bebida alcoólica. Não só por causa do preceito que eu tenho que cumprir durante um ano, mas é porque eu também não sinto mais vontade e eu vejo que as pessoas me olham com outros, com outro olhar, de respeito, né, por já ter passado pelo fundamento grande do Candomblé. É isso.

Pesquisadora: E como você percebe a expectativa dos outros?

F1: Eu noto, assim, uma certa cobrança por eu ter feito santo, passado pela iniciação. Eu noto uma certa cobrança, me procuram mais para saber alguma coisa, sempre querem saber, e eu sempre levo o lado bom da nossa religião, sempre luto pela tolerância religiosa e os pais-de-santo que me conhecem sempre perguntam como foi, se eu estou bem, se estou me sentindo bem. Não está às mil maravilhas porque todo ser humano tem o seu lado, o seu momento de altos e baixos, mas na medida do possível está tudo bem.

Pesquisadora: E que momento mais o surpreendeu nesse processo?

F1: Momento que mais me surpreendeu? Algumas situações que a gente passou. Na verdade foi um barco de quatro pessoas, dois ogãs e duas iaôs. Aconteceram muitos fatos que a gente não pode revelar fora, que marcaram muito a minha vida, marcou muito essa história. E é isso.

Pesquisadora: E quais mudanças você encara como mais significativas a partir de agora?

F1: A mudança é o comportamento da minha família. Apesar de que eles não sabem que eu sou do Candomblé, mas eu acho que o orixá dá luz para eles. Hoje eles já não me vêem com aqueles olhos que eles me viam antes, já respeitam, me vêem assim todo de branco, sabem que tem um fundamento por trás daquilo, mas não falam, me respeitam, assim como eu respeito a vontade deles. O que mais me chama a atenção é isso. Porque a minha família para mim é a minha estrutura,

então mudou muito a questão, para mim foi tudo, ter o consentimento da minha família para mim foi primordial.

APÊNDICE D – Entrevistado Filho de santo 02 (F2)

Condições de realização da entrevista

A entrevista foi gravada no dia 02 de outubro de 2011 no salão do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, localizado no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista, Roraima. A gravação incluiu áudio. A casa estava fechada nesse dia, sem atividades rituais e/ou públicas.

F2 autorizou a gravação do áudio da entrevista. A atitude da entrevistada pautou-se pela colaboração e pela segurança ao responder as perguntas, mas foi percebida uma certa timidez em responder algumas perguntas, porque havia umas pessoas sentadas do lado de fora do salão do terreiro. Embora elas não conseguissem ouvir o que F2 relatava durante a entrevista, ela passou boa parte do tempo cuidando as pessoas ao redor, para não se aproximarem durante a entrevista.

A transcrição da entrevista procura ser fiel ao discurso oral, tal como foi produzido.

Transcrição da Entrevista F2

Pesquisadora: O que é o ritual de iniciação?

F2: Para mim (*sic*) melhorou muito certas coisas, o modo de agir, de pensar, como eu era antes para agora, que eu era mais egoísta, estúpida comigo mesma, agressiva. E hoje não, hoje depois que eu me iniciei mudei muito meu modo de pensar, de agir. Penso bastante antes de poder fazer alguma coisa (...) é isso.

Pesquisadora: E porque você optou por se iniciar?

F2: Pela saúde, né? Porque eu tenho (...) porque eu tinha um problema de rins, ainda tenho porque tem a questão de quebrar o preceito, né? Mas foi mesmo mais pela questão da saúde. Também eu nem imaginava que ia fazer santo e aí seu Zé disse que eu tinha que entrar (...) por mim, se eu queria minha saúde. Aí eu decidi fazer por mim mesma, mas também porque eu tinha vontade, mas não tão rápido, né? Mas as consequências me levaram a fazer.

Pesquisadora: E qual foi a sua expectativa antes do processo se iniciar?

F2: Completamente perdida. Em tudo, no relacionamento, na vida amorosa, sem emprego, sem casa, família, tudo. Estava completamente perdida. Não tinha noção de nada, não sabia para que lado eu ia correr. E aí foi quando eu entrei e melhorou, comecei a pensar, a refletir sobre a minha vida, para melhor, claro.

Pesquisadora: E durante o processo, durante o ritual de iniciação, como você descreve o que estava vivenciando lá dentro?

F2: É (...) ah, a gente reflete sobre a vida, sobre o que você vai fazer quando você estiver fora, pensa no que você já fez, no que deixou de fazer, em como vai ser sua vida depois e deixa a cabeça centrada. Você tem que pedir para que seu santo dê seguimento, lhe ajudar, não deixar você fazer as coisas que fazia no passado e te levar para uma vida melhor, né? Mas para tudo isso acontecer você também precisa ter fé no que você tem, no que você carrega. Em Deus, principalmente, depois eles, né? Foi isso que eu fiz.

Pesquisadora: E qual a tua expectativa depois que o processo terminou?

F2: No princípio eu não achei bom, né? Porque tem que passar três meses de quelê, trancada, não pode falar com ninguém. Tem toda uma doutrina a ser conservada, mas depois mudou completamente. Eu pensei diferente, mas é difícil, quando você está na iniciação você tem que estar decidida porque você vai ter vários obstáculos. Você usando branco, usando contra-egun, tanto que isso

aconteceu comigo. Da família mesmo me deixar de fora, de eu chegar um ponto de querer fazer loucura, né? Mas porque também eu não tive muita fé no que eu tinha. Talvez se eu tivesse tido fé não teria acontecido isso, mas a gente está bem melhor, graças a Deus.

Pesquisadora: E como é que você se vê antes e depois da iniciação?

F2: Agora, como eu me vejo? Ah, antes eu era uma pessoa que não conseguia tomar as minhas próprias decisões. É (...) tinha sempre que perguntar de alguém o que eu ia fazer, o que eu deixava de fazer, não tinha atitude para fazer o que eu queria. Hoje não, hoje eu tenho minhas próprias atitudes, não deixo mais ninguém interferir na minha vida, coisa que eu deixava no passado. E o meu objetivo agora é seguir em frente, pagar minha obrigação e seguir. E não deixar mais ninguém interferir na minha vida. Coisa que eu deixava muito antigamente, hoje não. Hoje está bem diferente.

Pesquisadora: E como é que você vê a expectativa dos outros em relação a sua iniciação?

F2: Ah, teve críticas, né? Lógico, mas também teve elogios. Críticas sempre tem, né? Mas também teve os elogios, teve as pessoas que me deram força. Críticas vieram primeiro da minha família, eles não aceitam de maneira alguma. Mas também eu não ligo mais para isso porque eu também não dependo deles para nada, vivo minha vida sozinha, eu e meu filho. E a única pessoa que eu ia parar e refletir se falasse alguma coisa seria a minha filha, fora isso mais ninguém. Não quero mais saber, não deixo mais ninguém fazer isso, não. Estou bem aqui, quando eu preciso de alguma coisa tenho minha madrinha, né? Para falar com ela, e tenho minha mãe de santo para conversar, para ela me guiar no melhor caminho que eu devo seguir.

Pesquisadora: E que momento mais te surpreendeu nesse processo?

F2: Eu não acreditava em mim mesma, não acreditava que eu tinha santo. Para mim era tudo na fachada, não ia acontecer nada e quando eu estava dentro do ronco, que eu fiquei com a perna inchada, que teve todo o processo lá e aí eu chorei e falei

que eu não ia conseguir e aí a mãe foi e falou para mim que eu não tinha confiança em mim mesma, nem no meu santo, que ele ia sair e fazer bonito e eu falei que não, que ele não ia fazer isso. E quando ele saiu foi muito elogiado. Eu fiquei feliz, né? Porque aí, a partir desse momento, eu passei a acreditar realmente que eu tinha um santo e que eu deveria zelar por ele.

Pesquisadora: E que mudanças você encara como mais significativas a partir de agora na sua vida?

F2: Tudo, né? Tudo. Porque tem muita doença que antigamente eu sentia muito. E teve um tempo que eu me afastei e voltei a sentir tudo de novo, e a partir do momento que eu retornei para casa, sumiu, simplesmente evaporou, não sinto mais nada. Minha vida melhorou cem por cento, tanto que logo que eu voltei consegui pagar minha obrigação do Exú e estou batalhando para pagar a minha do meu santo porque isso melhora tudo. Se você tem fé e acreditar tudo na sua vida melhora.

APÊNDICE E – Entrevistado Filho de santo 03 (F3)

Condições de realização da entrevista

A entrevista foi gravada no dia 02 de outubro de 2011 no salão do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, localizado no Bairro Tancredo Neves, em Boa Vista, Roraima. A gravação incluiu áudio. A casa estava fechada nesse dia, sem atividades rituais e/ou públicas.

F3 autorizou a gravação do áudio da entrevista. A atitude do entrevistado pautou-se pela colaboração e pela segurança ao responder as perguntas.

A entrevista foi realizada na presença apenas da pesquisadora. A transcrição procura ser fiel ao discurso oral, tal como foi produzido.

Transcrição da Entrevista F3

Pesquisadora: Eu gostaria que você começasse dizendo o que é o ritual de iniciação?

F3: No começo eu não entendia muito o que significava. Foi uma experiência inexplicável, eu ainda não sei explicar ainda, mas foi uma coisa boa para mim, entendeu? Representou muito na minha vida. Partiu de mim a vontade de entrar, de me iniciar, de participar das reuniões, do ritual, tudinho. Estou procurando aprender aos poucos mais e mais. Foi uma experiência nova para mim, entendeu, saber de cada detalhe, o que significa santo, caboclo, Exú, entendeu? É uma experiência que para mim ainda continua sendo nova. Mas foi uma experiência boa para mim a minha iniciação, estar aqui, participar, eu me sinto bem, parece que eu tiro um peso das minhas costas, entendeu? Quando eu não participo eu já fico com aquele clima pesado, é isso aí.

Pesquisadora: E porque você optou por se iniciar?

F3: Foi rápido. Eu não sei se foi porque eu fiquei com medo por estar doente, eu não sabia porque que eu estava doente, eu ia no médico e não descobria, nunca, os exames eram todos normais, nunca batia. Já era cobrança de santo mesmo, desde pequena que já era para mim (*sic*) ter iniciado, cedo né, mas como eu gostava só de farra, gostava de festa, nunca, eu nunca queria estar aqui no barracão. Ano passado, antes de eu fazer tudo, isso aqui não era para mim. Eu não conseguia me ver aqui dentro, no salão, com roupa, pegando caboclo, eu não conseguia me ver, entendeu? Não era para mim essa religião. Não tinha nada a ver comigo. Aí a partir do momento que eu fui, assim, a cobrança foi ficando maior, aí foi que eu fui ficando com medo também porque eu não vou dizer que não fiquei com medo porque é uma coisa assim de outro mundo, a gente vê uma coisa que não é acostumada. E aí de repente eu vi que estava na hora de eu me entregar de corpo e alma mesmo, que eu já estava começando a vir, mas eu não aceitava, entendeu, eu vinha, mas não era por livre e espontânea vontade, era tipo assim como se fosse pressionada. Aí depois eu vi que eu tinha de entrar mesmo e me entreguei de corpo e alma, eu disse é o que eu quero agora, quero me curar, eu quero fazer o que é melhor para mim. E foi quando eu tomei a iniciativa de dizer eu quero fazer e eu vou cumprir meu preceito até um ano e eu vou pagar a minha obrigação e foi o que aconteceu. Fiquei um ano de branco, fiz tudo o que tinha que fazer, fui para um lugar que tinha festa, tinha bebida, todo mundo me ofereceu e sempre não, não, não, que eu tinha uma, como é que se diz? Eu tinha um propósito para conseguir e eu disse eu vou conseguir, eu vou, eu vou, e vou pagar a minha obrigação. Paguei, tirei meu branco para poder viver minha vida normal, entendeu? E acho que foi assim (...) até eu mesmo fiquei assim (...) é (...) como é que se diz? É (...) eu não consigo falar (...) eu fiquei impressionada comigo mesma, sabe? Por eu conseguir ficar um ano todinho sem pensar em festa, sem pensar em beber, dançar, porque eu gosto disso, né? Mas foi meu santo, realmente ele ficou todo o tempo do meu lado, me apoiando para eu não quebrar meu preceito, que eu tinha um propósito, e eu fui firme e forte e consegui o que eu queria, batalhei e consegui graças ao meu santo, que isso foi muita fé nele porque para onde eu fui eu passei mal um bocado lá, e a confiança nele, nos caboclos, na minha Legbara, eu disse vocês vão me ajudar porque eu estou aqui e eu tenho de pagar a minha obrigação e eu quero e vou fazer e eu consegui, então foi muita fé, né? Muita fé na religião que eu me dediquei. E é isso, até hoje eu adoro meu santo, sou apaixonada por ele, que ele me ajudou muito, muito mesmo.

Pesquisadora: E qual foi a sua expectativa antes do ritual de iniciação?

F3: Antes de eu entrar para o quarto? Não, eu estava tranquila, entendeu? No começo, assim, quando eu falei que ia fazer fiquei com um pouco de medo porque eu ia perder o cabelo, aí eu até dizia assim “como que eu vou arranjar emprego, todo de branco?”. Porque aqui é um preconceito muito grande das pessoas nessa cidade, ainda é um preconceito grande. Porque eu pensava assim, com meu santo, será que eu vou? Aí aquilo dizia assim para mim “tu vai, tu entra que tu vai conseguir, tu vai batalhar, tu vai conseguir tudo que tu quer, basta você ter fé”. Aí eu me entreguei de corpo e alma, mas no começo eu fiquei um pouco com medo, né? Aí depois que eu tomei o banho, meu erê veio, me acalmou mais e eu relaxei. Aí todo mundo entrou, ainda falaram que se alguém quisesse sair, desistir, ainda dava tempo, e eu disse não, eu vou fazer, é isso que eu quero e eu vou fazer, vou até o final. Aí relaxei e fiz.

Pesquisadora: E durante o processo, durante o ritual, como você descreve o que estava vivenciando?

F3: Bom, essa pergunta fica até meio difícil de responder porque quando eu estava lá dentro eu mal ficava acordada né, porque como eu já recebia o erê, que é a entidade do santo, é a manifestação do santo como criança, já não era eu que ficava lá, era mais ele, né? Diferente da outra iaô, antes ela não incorporava ainda, então eu vivi poucas coisas assim, para mim ver, para eu ficar nervosa. Foi mais no dia da minha saída mesmo que foi para se apresentar ao público, que foi quando eu passei mal, me deu dor de dente lá dentro e aí foi o meu erê que passou o tempo todo porque eu não aguentava ficar, então eu vivi poucas coisas lá dentro assim, de ver, de sentir. Eu não ficava acordada, né? Mas no final, assim, que foi para mim (*sic*) sair, que a mãe yamorô me desincorporou do erê, mandou ele subir, foi que eu fui no banheiro, foi que eu fiquei um pouco nervosa por causa da reza, assim, o medo do santo sair e não dançar direito, na hora em que o santo tem que sair para dar o pulo, de ele cair, porque era muita pressão, que tinha que sair direito, que tinha não sei o quê, então foi muita pressão em cima da gente. Mas depois eu disse, não, ele vai sair, ele vai dar o show dele. Mas eu fiquei um pouco nervosa sim, com um

pouco de medo da reação do pessoal, será que ela ia dar a reza, entendeu? Mas deu tudo certo, foi bonito.

Pesquisadora: Qual foi a sua expectativa depois que terminou o ritual de iniciação?

F3: Depois que acabou o ritual, eu saí, que eu senti que meu erê foi embora, eu me senti diferente, né? Porque a gente se sente diferente, careca, e aí tinha o processo de três meses de quelê aqui dentro ainda. Mas a gente se sente diferente dos outros, porque a gente vive de branco, aí todo o tempo amarrada, com aquelas coisas no pescoço, não pode falar, não pode brincar, não pode conversar com todo mundo, eu me senti meio diferente assim, porque é um preceito muito, como é que se fala, muito pesado, né? A pessoa para entrar tem que ser guerreira mesmo porque senão não fica não, porque é muita pressão e se sente, assim, muito frágil, qualquer coisinha tu chora, tu fica num ambiente, assim, como a gente se sentisse preso ainda, entendeu? Não tem muito vínculo com ninguém, mas depois que passou, que eu tirei meu quelê, que eu realmente voltei para o mundo foi normal. No começo, assim, eu fiquei meio com vergonha de sair por causa da estranheza de ver de cabelo curto ou o tempo todo de branco, mas aí depois eu disse, quer saber? Eu vou mesmo porque todo mundo já sabe que eu sou macumbeira mesmo, vou esconder para quê? Antigamente, antes de eu fazer, não, eu tinha vergonha mesmo. Aí depois disso, não, o pessoal já sabe mesmo, eu não tenho mais nada o que esconder, comecei a trabalhar, normal. No trabalho, não, foi mais complicado, porque eu andava toda amarrada com contra-egun, vivia de branco, aí o pessoal já estranhava, foi aí que aconteceu até uma coisa chata no meu trabalho, uma cliente não quis ser atendida porque soube que eu era macumbeira. Eu me senti muito mal, sabe? Saí do meu emprego, fui procurar outro, porque a gente se sente mal, né? Mesmo assim, não, tem que ficar, até falei para a mãe, vou sair porque até se a pessoa vir me ofender ela vai estar me dando o direito de ofender ela também e religião é uma coisa que não se discute, então é melhor evitar e eu procurar outro emprego, mas também foi só essa vez. E eu disse, quer saber, isso vai acontecer sempre e se toda vez que uma pessoa me xingar, eu for revidar, eu vou ficar é doida. Foi o que eu quis fazer, então, quem sabe da minha vida sou eu. Aí depois

não teve mais problema, continuei até um ano e deu certo. Quem quis falar ficou falando sozinho porque eu nem liguei.

Pesquisadora: E como que você se vê antes e depois da iniciação?

F3: Olha, antes de eu entrar aqui, de eu me iniciar, como falei logo no começo, antigamente para agora mudou muito, mudou muito mesmo, muito, muito, muito. Parece assim que eu amadureci mais entendeu, é outra visão porque antigamente eu via isso aqui, eu tinha isso aqui como (...) Deus me livre, Deus me defenda (...) isso aqui não era para mim, nunca me imaginei virar de santo. Eu queria saber só de festa. Hoje não, hoje eu já não tenho aquele receio de vim (*sic*) para cá, de ficar, de dormir, então mudou foi muito, hoje aqui é a minha casa entendeu, a minha santa ela é a minha segunda mãe, depois da minha mãe, eu amo ela, amo meu orixá, o que eu puder fazer para ele, para agradá-lo, do mais bonito, se eu puder, entendeu, vou fazer e eu vou batalhar para pagar minha obrigação de três anos. Então mudou muito, muito mesmo, hoje eu já me sinto em casa entendeu, aqui eu já me sinto em casa, eu até falo para as pessoas que estão entrando agora que se tiver que ficar que se entregue, porque no começo a gente fica com preconceito por causa da vergonha do público, mas se for para fazer que faça e esqueça quem está lá fora. E se tiver que sair de macumbeiro, sai, porque se a gente tiver vergonha da nossa própria religião então é melhor a gente não entrar, então eu hoje estou aqui, foi por livre e espontânea vontade, não foi por pressão. Então acho que para mim foi uma coisa boa que aconteceu na minha vida sabe, assim, como se meu santo tivesse aberto as portas para mim porque até então estava fechado e eu não estava percebendo, então foi muito bom, muito bom mesmo. Hoje em dia eu já não tenho mais vergonha do que eu sou, ou do que eu faço, fico muito chateada se alguém fala mal das minhas entidades. Agora eu quero batalhar e dar o melhor para o meu santo, comprar a minha indumentária, daqui a três anos eu quero comprar outra roupa para ela, quero fazer uma festa, dançar bonito para ela daqui há dois anos e a senhora vai estar aqui para ver, eu tenho certeza.

Pesquisadora: E como você vê a expectativa dos outros em relação a sua iniciação?

F3: Eu vi que todo mundo ficou impressionado, como eu estava falando, todo mundo achava que eu nunca ia participar. As pessoas que já são daqui, já frequentam, que já são antigas aqui, todo mundo sabia, assim, que eu não queria ficar. Então, eu mesma vi que todo mundo ficou impressionado. “Mas será que eles não vão quebrar preceito?”. Foi o que mais a gente ouviu comentar. Que não era para nossa mãe nos colocar porque a gente ia quebrar o preceito. Que ela só ia gastar dinheiro, entendeu? Percebi que foi, assim, um susto para muita gente, né? Muita gente ficou despeitada. E falei não, não tem esse negócio de a minha obrigação de um ano a mãe me dar nada não. Lógico que quem quiser me ajudar eu não vou dizer que eu não quero, mas eu vou batalhar para conseguir o dinheiro da minha obrigação que isso é como se fosse uma obrigação minha, né? Eu ajeitar o dinheiro para pagar o meu santo, sem precisar, porque a minha iniciação já foi de misericórdia, eu fui ajudada por todo mundo. Então, eu não ia esperar um ano para todo mundo me dar de novo para poder pagar. Não, cada filho de santo tem que ter obrigação de pagar a sua obrigação sem todo mundo ter que dar de novo. Acho que todo mundo tem que ter essa preocupação de trabalhar, de arrecadar dinheiro, tanto para pagar o chão né, que se fala, que é para pagar a mãe de santo pelas noites, pelo cansaço, até mesmo pelo pessoal, e foi o que eu fiz, eu fui trabalhar e consegui o dinheiro e paguei a minha obrigação. Paguei minha mãe, entendeu, não foi muito, mas ela ganhou o dela, né? Foi o que eu pude dar, como eu falei para ela, e daqui a três anos vamos ver como é que vai ficar. Espero que eu consiga de novo. Estou contando com a ajuda do meu santo. Sei que ele não vai me deixar na mão.

Pesquisadora: E que momento mais a surpreendeu durante todo o processo de iniciação?

F3: O momento que eu fiquei mais surpresa foi a partir do momento que o erê me apanhou e foi embora, foi quando eu acordei e eu senti que eu não estava mais com cabelo nem estava mais com as sobrancelhas, parecia assim que eu estava (...), eu me senti nua, entendeu? E morta de vergonha dos outros, porque lá dentro, ah, minha irmã, um “mangava” do outro lá dentro quando a gente estava pura né, que era pouco, ih, era pouquíssimo, era mais quando ia tomar banho, mas foi um momento assim que eu perdi meu cabelo e minha sobrancelha, foi assim, que eu

fiquei mais espantada comigo mesma, meu Deus, eu estou muito feia, porque o cabelo da mulher é a vaidade, é o cabelo e a sobrancelha, né? É o mais vaidoso, mas foi o momento que eu fiquei mais com medo de perder, depois que eu vi que eu já não estava mais mesmo aí eu me desesperei um pouco. Meu Deus, eu estou careca, e agora? E agora não tem mais jeito né, já tiraram, eu não vou poder grudar o cabelo de novo, já foi então agora deixa. Não foi nem tanto quando a mãe fez as curas, porque também eu nem senti, foi mais quando perdi o cabelo mesmo.

Pesquisadora: E que mudanças você encara como mais significativas a partir de agora?

F3: A mudança mais significativa foi quando eu tive que ir para um lugar que eu não queria ir. Eu nunca imaginava que eu poderia ir para esse lugar, para trabalhar lá, para conseguir meu dinheiro da minha obrigação, então, se fosse em tempos que eu (...) acho que jamais, jamais eu ia fazer isso, entendeu? Então foi a mudança que mais mexeu comigo, mas depois disso acho que eu encaro qualquer coisa. Por um lado foi ruim, mas teve um lado também que foi bom porque foi uma experiência que eu não quero voltar e também não tenho nada contra quem faz, mas assim, se eu fui foi porque o santo determinou que eu tinha que passar por isso, mas eu fui guerreira igual ao meu santo, fui uma pessoa guerreira. É uma experiência que eu não quero mais passar.

(A versão impressa da pesquisa vem acompanhada de um ensaio etnofotográfico que mostra a trajetória do trabalho de campo da pesquisadora).