

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODOLFO FERREIRA ALVES PENA

AS MÚLTIPLAS ESPACIALIDADES CONTEXTUAIS DO CANDOMBLÉ:
ESTUDOS DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

CURITIBA
2014

RODOLFO FERREIRA ALVES PENA

AS MÚLTIPLAS ESPACIALIDADES CONTEXTUAIS DO CANDOMBLÉ:
ESTUDOS DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Espaço, Sociedade e Ambiente

Linha de Pesquisa: Território, Cultura e Representação

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA
2014

P397m Pena, Rodolfo Ferreira Alves
 As múltiplas espacialidades contextuais do Candomblé : estudos de
 geografia da religião / Rodolfo Ferreira Alves Pena. – Curitiba, 2014.
 128f. : il. color. ; 30 cm.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de
 Ciências da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2014.

 Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho.
 Bibliografia: p. 123-127.

 1. Candomblé. 2. Filosofia e religião. 3. Religião e geografia. I.
 Universidade Federal do Paraná. II. Gil Filho, Sylvio Fausto. III. Título.

CDD: 299.673



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Dissertação de Mestrado, apresentada pelo (a) candidato (a) **RODOLFO FERREIRA ALVES PENA** intitulada "**AS MÚLTIPLAS ESPACIALIDADES CONTEXTUAIS DO CANDOMBLÊ: ESTUDOS DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**", para obtenção do grau de Mestre em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território Cultura e Representação.

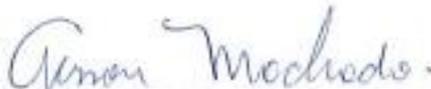
Após haver analisado o referido trabalho e argüido o (a) candidato (a), são de parecer pela aprovação da Dissertação.

Curitiba, 28 de abril de 2014.

Nome e Assinatura da Banca Examinadora:



Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - Orientador



Prof. Dr. Gerson Machado – Fundação Cultural de Joinville/FCJ - Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville/MASJ



Prof. Dr. Salete Kozel Teixeira - PPGGEO/UFPR

Aos meus pais, Alírio e Rosemeire

Ao meu orientador, Sylvio.

Ao meu grande amigo e mestre, Kênio.

A todos aqueles que são de axé!

AGRADECIMENTOS

São nesses momentos, depois de uma dissertação concluída, que as palavras não me vêm. Não por motivos de falta de inspiração, mas pela incapacidade que elas possuem em narrar os meus sentimentos de apreço e gratidão a todos os que contribuíram, direta ou indiretamente, para o desenvolvimento desse trabalho. Diante dessas considerações, enumero os meus agradecimentos:

A meus pais, Alírio e Rosemeire, pelo apoio irrestrito que me concederam nos campos moral e material, principalmente por me incentivarem a continuar com a ideia de cursar um mestrado em uma cidade situada a mais de 1.200 km de casa.

A Pai Kênio de Oxalá e todos os filhos e filhas de santo do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, pela acolhida e pelo apoio prestado. Não haveria razão para essa dissertação sem o apoio dessas pessoas.

A meu orientador Sylvio Fausto Gil Filho – ou, simplesmente, o “professor Gil” – por ter aceitado orientar o meu trabalho e pela ajuda proporcionada no desenvolvimento não só deste trabalho, mas principalmente da minha formação acadêmica. Aprendi muito.

A minhas arguidoras do exame de qualificação, as professoras Emerli Schlögl e Mary Anne Vieira Silva, graças aos apontamentos por elas realizados pude realizar bons saltos qualitativos na estrutura da minha pesquisa. Da mesma forma agradeço aos examinadores da banca de defesa, os professores Gerson Machado e Salete Kozel pelas observações proferidas.

A Jailson Silva de Souza e a Jefferson Acevedo por me acompanharem nas sucessivas visitas a campo, realizando um auxílio que, para mim, foi de primordial importância.

A meu grande amigo Pai Marcos D’ávila de Oxalá, por suas críticas e sugestões, responsáveis por dar um maior e melhor enriquecimento às minhas colocações sobre uma religião a qual eu não sou praticante.

A Anny Karoline, por me fornecer as bases emocionais necessárias para concluir o meu trabalho. Agradeço por me apoiar, mesmo estando milhares de quilômetros longe durante boa parte do tempo dedicado ao mestrado.

A Universidade Federal do Paraná, por me receber como aluno e oferecer as estruturas necessárias para os estudos por mim realizados. As disciplinas, palestras e seminários, bem como as bibliotecas e demais instalações foram fundamentais para os meus estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGeo) e ao Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER).

Ao Centro Interdisciplinar de Estudos África Américas (CieAA) pela assistência prestada e pelo fornecimento de materiais que me auxiliaram nas pesquisas em Goiás.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa por meio do Programa Reuni.

Por fim, e não menos importante, direciono os meus mais profundos agradecimentos aos orixás e, claro, a todas as entidades que me receberam de braços abertos no terreiro.

*“O caráter sagrado da natureza
revela-se no seu dizer-se simbólico”
– Paul Ricoeur*

RESUMO

O fenômeno religioso pode ser considerado com um dos principais elementos estruturantes e estruturados pela compreensão humana, dotando de sentido o espaço geográfico e atuando no processo de significação e ressignificação do ato de construir a realidade. Nesse ínterim, a presente dissertação visa discutir a relação que o Candomblé possui com os seus praticantes e como a atuação desses passa a configurar o espaço geográfico no contexto da religião. No sentido de analisar essa questão, buscamos abordar as práticas candomblecistas a partir de quatro principais espacialidades: a mítica, a hierárquica, a dos filhos de santo e a das representações materiais. Para tanto, buscamos uma fundamentação filosófica que nos guiasse no escopo de realizar uma leitura hermenêutica desses diferentes mundos através das obras do filósofo Paul Ricoeur. Esse autor, cujas contribuições tornaram-se centrais em nossos estudos, nos fornece as bases para entender a ação humana como um texto, este construído através do processo de compreensão do espaço mediado pelos signos, símbolos e textos. Dispostos dessas concepções, aplicamos uma metodologia de observação participante centrada no Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, localizado na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás. Ao interpretar as ações, as falas e os elementos simbólicos, tivemos como resultado a operacionalização de uma dupla hermenêutica, calcada na apreensão dos acontecimentos para além de suas aparências imediatas.

Palavras-chave: Candomblé, espacialidades, espaços de contexto, fenomenologia, hermenêutica

ABSTRACT

The religious phenomenon can be considered one of the main structuring and structured elements by human understanding, giving the sense of geographical space and acting on the signification and re-signification of the act of constructing the reality process. Meanwhile, the present dissertation aims to discuss the relationship with the Candomblé has with its practitioners and how the performance begin to starts to configure the geographic space in the context of religion. In order to analyze this issue, we must focus on the four main spacialities of Candomblé from four main spatiality: the mythic, the hierarchical, the sons of saint and the material representations. For this, we seek a philosophical foundation to guide us in the scope of a hermeneutic reading of these different worlds through the words by the philosopher Paul Ricoeur. This author, whose contributions have become central in our studies, provides us with the basis for understanding human actions as a text, this constructed through the signification and significance of the space process mediated by signs, symbols and texts. Arranged these concepts, we apply a methodology of participant observation centered on Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã localized in the city of Goiania in the state of Goiás. When interpreting the actions, statements and symbolic elements, had resulted in the operation of a double hermeneutic, grounded in the apprehension of events beyond their immediate appearances.

Keywords: Candomblé, spaciality, spaces context, phenomenology, hermeneutics.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01	Esquema conceitual das características primordiais do Candomblé	29
Figura 02	Múltiplas Espacialidades do Candomblé	63
Figura 03	Ritual do Olubajé na visão de Carybé	70
Figura 04	Cerimônia para Oxalufã	74
Figura 05	Estrutura hierárquica do terreiro de Candomblé	80
Figura 06	Estratificação da Espacialidade dos Filhos de Santo no Candomblé	85
Quadro 01	Instrumentos sagrados dos orixás	88
Mapa 01	Localização do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã	93
Figura 07	Entrada do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã	100
Figura 08	Pai Kênio de Oxalá durante uma roda de Xirê	106
Figura 09	Entrada do terreiro durante a cerimônia do Xirê	109
Figura 10	Dança dos iaôs durante do Xirê	110
Figura 11	Espacialidade das representações materiais na Fogueira de Xangô	112

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. RELIGIÃO, ESPAÇO E AÇÃO HUMANA: BASES TEÓRICAS PARA UM ESTUDO GEOGRÁFICO DO CANDOMBLÉ	19
2.1. A VISÃO DE MUNDO NO CONTEXTO DO CANDOMBLÉ: UMA PROPOSTA HERMENÊUTICA	20
2.1.1. Dinâmica religiosa do sagrado no Candomblé: análise introdutória	26
2.2. ESTUDOS DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES	30
2.2.1. Bases teóricas e caminhos epistemológicos da Geografia da Religião	31
2.3. REFLEXÕES SOBRE A FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR: POSSIBILIDADES FILOSÓFICAS	37
2.3.1. Principais influências	40
2.3.2. A fenomenologia do sentido e a hermenêutica do sujeito	41
2.3.3. Os símbolos, os signos e os textos	43
2.3.4. A fenomenologia da Religião em Ricoeur	45
2.4. O “COM TEXTO” DA GEOGRAFIA: A TEXTUALIDADE DO ESPAÇO COMO ELEMENTO MEDIADOR DA COMPREENSÃO HUMANA	50
3. CANDOMBLÉ DE KETU: LINGUAGENS, AÇÕES E ESPACIALIDADES	55
3.1. CANDOMBLÉ DE KETU: RESGASTE HISTÓRICO E DIMENSÕES CONTEXTUAIS	57
3.2. ESPACIALIDADE DAS EXPRESSÕES MÍTICAS: O MUNDO DAS DEIDADES SAGRADAS	64
3.3. ESPACIALIDADE HIERÁRQUICA: O LÍDER DE SANTO COMO FIGURA CENTRALIZADORA	75
3.4. ESPAÇOS DE AÇÃO DOS FILHOS-DE-SANTO: OPERACIONALIZAÇÃO DOS RITUAIS E MANIFESTAÇÕES DE LINGUAGEM	81
3.5. EXPRESSÕES MATERIAIS: A TRANSCRIÇÃO DOS ELEMENTOS DA RELIGIÃO NO ESPAÇO	85
4. A VIVÊNCIA NO CANDOMBLÉ: AÇÃO HUMANA E PRÁTICAS DE TERREIRO	92
4.1. UM PERCURSO PELO CANDOMBLÉ: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	94
4.2. O ILÊ AXÉ ALAKETU OMI OXALUFÃ E O CANDOMBLÉ EM GOIÁS: UMA FENOMENOLOGIA DO AXÉ	97
4.2.1. A formação do Candomblé em Goiás	97

4.2.2. As espacialidades sagradas do terreiro de Candomblé: da ação ao agente	100
4.2.3 Hermenêutica das expressões da relação entre o povo de santo e o Candomblé	113
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121
7. ANEXOS	126

1. INTRODUÇÃO

A religião do Candomblé constituiu-se no Brasil a partir de valores culturais e sagrados advindos da diáspora africana, na ocasião do infeliz episódio em que inúmeros grupos étnicos foram submetidos durante centenas de anos a um processo de escravidão no território nacional.

Conforme ressalta Prandi (2005), os primeiros grupos que buscavam recriar e reorganizar os bens imateriais cultuados na África surgiram ao longo do século XIX em algumas cidades, notadamente no estado da Bahia, assim como em outras localidades. O autor também afirma que esse grupos eram predominantemente constituídos por povos *yorubás*, *jejes*, *mahis* e *daomeanos* e foram gradativamente compondo as estruturas religiosas e culturais afro-brasileiras.

Essas religiões e costumes conheceram diferentes designações, que se contrastavam não tão somente em suas nomenclaturas, mas também em seus panteões, rituais e nas diferentes formas com que enxergavam a realidade e o espaço social em sua totalidade. Em Pernambuco e Alagoas, essas tradições receberam o nome de *Xangô*; no Maranhão originaram-se os cultos do *Tambor-de-Mina*; no Rio Grande do Sul, consolidou-se a prática do *Batuque*; já na Bahia, surgiu o *Candomblé*.

É claro que essa distribuição espacial refere-se somente ao processo de formação inicial dessas denominações, haja vista que é possível encontrá-las em vários locais para além dos territórios mencionados. Essa configuração, a propósito, evidencia a carência de uma pesquisa que busque mapear a distribuição dessas religiões pelo território nacional. Há, inclusive, registros informais das práticas desses cultos em outros países, muito embora as religiões de origem africana e afro-brasileira não consigam romper as fronteiras políticas com a mesma facilidade de outros credos religiosos.

Tais denominações, com destaque para o Candomblé, atualmente formam uma expressão da *africanidade* que permeia os espaços da cultura no Brasil. Assim, essa religião possui o sentido de configurar uma das expressões da resistência cultural de origem africana em um espaço diaspórico, conforme alerta Munanga (2007).

No entanto, para além dessa composição, registra-se no contexto religioso a relação de identidade e de pertencimento, aquela sensação que liga e estabelece vínculos entre o mundo mítico e o mundo material, entre o ser e o crer. Nas palavras de Prandi (1991, p.103) “Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula”. Professar uma religião como o Candomblé, envolve dedicação, disciplina e, sobretudo, respeito.

Diante de uma composição existencial tão complexa, surgiu-nos o desafio de tentar empreender uma leitura do espaço religioso em questão à luz da Geografia. Seria possível compreender – ou, mais precisamente, interpretar – as práticas sagradas de origem africana sob um viés geográfico? De que forma poderíamos instrumentalizar uma análise que envolvesse os elementos míticos, as ações cotidianas e as transformações espaciais proporcionadas pelos terreiros de Candomblé?

Para atender a essas indagações, buscamos primeiramente encontrar um referencial teórico que pudesse fundamentar uma metodologia e também uma forma de ser enxergar a realidade do mundo dos terreiros. Assim, encontramos na obra do filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) algumas noções fundantes que irão guiar o ritmo de nossas abordagens.

Ricoeur (1989, p.89), ao abordar a teoria da ação humana, nos lembra que “agir é fazer sempre alguma coisa de modo que aconteça qualquer coisa no mundo”. Aparentemente óbvia, essa colocação nos permite dizer que o acontecimento só é crível a partir de sua relação com a ação realizada pelo ser. Por isso, é possível notar que a interpretação sobre o agir nos remete a entender *quem* e *o que* se transforma a partir desse ato, pois, ainda segundo o filósofo, “não há ação sem relação entre o saber-fazer (o poder fazer) e o que ele faz acontecer”.

Ao analisar o percurso teórico realizado por Ricoeur, Madison (1999) comenta que os dois conceitos principais em sua filosofia são os de “sentido” e de “existência”. Essas temas perpassam a maior parte de sua bibliografia, em que há conjunções teóricas que vão desde a relação entre o voluntário e o involuntário até a questão da justiça. Mogin (1997, p.36), por sua vez, reitera que o autor esteve pautado em promover reflexões acerca de três temas principais: “a filosofia como reflexão, a filosofia como fenomenologia e depois a

hermenêutica, ou seja, as mediações sucessivas pelos sinais, pelos símbolos e pelos textos”.

Isto posto, o primeiro capítulo regerá os nossos esforços em estabelecer uma interpretação sobre a perspectivas *ricoeurrianas* oferecidas por essa tríade conceitual. A abordagem nos creditará a realizar uma leitura que torne viável a utilização desses temas para a execução de um enfoque geográfico sobre a religião do Candomblé.

Essa discussão será abordada situando o discurso de nossa análise no contexto da Geografia da Religião e no conceito e história das religiões afro-brasileiras. Ao final do capítulo, direcionaremos o nosso foco em empreender uma discussão sobre a *fenomenologia da religião* segundo Ricoeur. Tal noção ser-nos-á útil para a construção de uma metodologia que nos habilite a abordar a espacialidade do fenômeno religioso concebendo-o em seus sentidos, em sua simbologia e em suas expressões textuais.

Contudo, para que se estabeleça a qualificação da abordagem em tela, será preciso criar um cenário a partir do qual torne-se possível uma clarificação conceitual dos fenômenos e práticas de terreiro. Por esse motivo, estruturaremos no capítulo 02 um percurso sobre a religião dos orixás, em que tentaremos enxergá-la sob um viés hermenêutico e fenomenológico, com base nos pressupostos teóricos então firmados.

Nesse sentido, primeiramente serão elucidados os conceitos, a história constitutiva, os principais preceitos e significados presentes no contexto da religião do Candomblé. Esse momento atenderá o escopo de conceber as linhas gerais que conformam a rede de significados que permeia as ações e as compreensões no mundo religioso de origem africana. Com isso, elencaremos e discutiremos os distintos contextos que, em nossa visão, constituirão as espacialidades da religião candomblecista.

A primeira dessas espacialidades é a *mítica*, ou seja, a dinâmica espacial exercida pelo mundo dos orixás. Iremos empreender, então, um panorama explicativo sobre a cadeia de elementos que formam os mitos, as histórias e as características das deidades sagradas e suas composições. A tese central, nesse momento, é a de que as diferentes conformações míticas que se estabelecem nessa dimensão reverberam em transformações diretas e indiretas no mundo das ações que compõe o espaço geográfico religioso.

No entanto, será preciso considerar que o grau de influência e interação do mundo dos elementos míticos irá perpassar pela ação e pela interpretação realizada pelos adeptos, em especial a figura do pai ou da mãe de santo. Isso nos remeterá à compreensão sobre a segunda das espacialidades do Candomblé: a *hierárquica*. Nesse ínterim, será explicitado como os zeladores e zeladoras de santo – aqueles que ocupam o posto máximo na hierocracia do terreiro – envolvem em torno de si uma composição textual específica, responsável por desvendar, interpretar e administrar a “lei do santo”, bem como as vontades e dizeres das expressões sagradas.

Abaixo dessa posição de destaque dentro da religião, existem os filhos de santo que irão dar forma à terceira espacialidade por nós observada: a *prática*, composta pelos adeptos e iniciados na religião. Eles se distribuem conforme os diferentes cargos e estratificações que serão, por nós, devidamente descritos e interpretados.

Logo após esse momento, destacaremos que o Candomblé, mesmo com todas essas noções acima colocadas, não se operacionaliza sem os elementos materiais, dos quais fazem parte os adereços, os itens, os instrumentos musicais e demais objetos sagrados. Afinal, são esses itens que denotam a expressão contextual do espaço religioso, também responsável pela comunicação dos praticantes com o mundo espiritual, com a comunidade externa e com os outros membros.

Para finalizar os nossos estudos, iremos construir, no terceiro capítulo, uma narrativa demonstrando percurso empírico realizado em um terreiro de Candomblé, situado na cidade de Goiânia, denominado *Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã*, cuja liderança centra-se na figura de Pai Kênio de Oxalá. A preocupação nesse momento foi a de compreender como as espacialidades, diagnosticadas acima, se apresentam no contexto do terreiro em questão, onde se revelam as suas dimensões particulares, que se contrastam aos modelos teóricos universais.

Para a execução dessa etapa, empregamos um método de observação participante, em que foi possível realizarmos uma leitura interpretativa considerando a premissa de que o fenômeno religioso não pode ser apreendido senão em seu espaço contextual específico. Os procedimentos envolveram a realização de entrevistas, registros fotográficos operados somente mediante

autorização prévia e anotações de todos os episódios ocorridos durante as visitas *in loco*.

Diante desse encadeamento apresentado, esperamos, nessa dissertação, estabelecer uma inovação no campo epistemológico com vistas a contribuir tanto para a Geografia da Religião quanto para os estudos sobre o Candomblé e religiões africanas e afro-brasileiras.

2. RELIGIÃO, ESPAÇO SAGRADO E AÇÃO HUMANA: BASES TEÓRICAS PARA UM ESTUDO GEOGRÁFICO DO CANDOMBLÉ

O presente capítulo possui a função de estabelecer as discussões concernentes às bases teóricas do nosso estudo. Essas bases atuam no sentido de fundamentar a construção sobre as espacialidades do Candomblé. Por conseguinte, estão aqui colocadas algumas compreensões sobre essa religião calcadas por uma interpretação específica do pensamento filosófico de Paul Ricoeur. A escolha desse autor se fundamenta na necessidade de se realizar uma leitura filosófica a fim de elencar a suas possíveis contribuições para o tema em tela. Com isso, optamos por estabelecer um maior aprofundamento das ideias do referido autor, envolvendo uma leitura densa com o objetivo de encontrar possíveis contribuições para o estudo da religião do Candomblé e, principalmente, para o seio da Geografia da Religião. Além disso, outra razão que nos fez optar pela filosofia de Ricoeur é fato de essa contemplar amplas discussões a respeito da hermenêutica, da ação e das apreensões humanas sobre as realidades conceituais. Tais compreensões abrigarão o sentido de elaborar uma teoria da interpretação do espaço religioso em uma dimensão compreensiva da realidade em suas mais diversas proposições analíticas. Ademais, a expectativa com a leitura filosófica *ricoeurriana* é encontrar uma perspectiva metodológica capaz de empreender uma leitura sobre as espacialidades das práticas, das ações e dos contextos dos terreiros candomblecistas.

Para atender a esse escopo, este capítulo está estruturado da seguinte forma: em primeiro lugar, apresentamos algumas noções introdutórias sobre a religião do Candomblé. Em segundo, refletimos sobre algumas das principais bases conceituais existentes no seio da Geografia da Religião e, por fim, resgatamos a obra de Paul Ricoeur no sentido de lhe fazer uso para o estudo atual. O principal objetivo aqui é o de se estabelecer um vínculo entre o teórico e o empírico, a fim de não perder de vista um em detrimento do outro.

2.1. A VISÃO DE MUNDO NO CONTEXTO DO CANDOMBLÉ: UMA PROPOSTA HERMENÊUTICA

A vivência no terreiro de Candomblé é compreendida aqui nesse trabalho a partir das espacialidades religiosas e das expressões míticas de seus praticantes. Essa experiência se revela, instrumentaliza-se e dialoga com a sociedade e com os filhos de santo a partir de ações *hierocratizadas*, sobretudo, obedecendo ao princípio de senioridade que rege as práticas construídas nesse âmbito.

A religião do Candomblé se constitui por singularidades em seu espaço de ação por meio de expressões ritualísticas, ritmos, danças e orôs¹, bem como por meio de suas práticas sagradas que se manifestam a partir de uma linguagem própria. É, portanto, baseado nessa concepção, que o presente estudo está construído: interpretar o Candomblé a partir da compreensão sobre a ação humana.

Contextualizamos a expressão religiosa do Candomblé no meio social e religioso do conhecimento humano. Além disso, vislumbramos a potencialidade da fenomenologia no sentido de propiciar novas contribuições para o campo de estudo da Geografia da Religião, sobretudo no que diz respeito à elaboração de uma visão sobre as categorias geográficas que permita revelar a carga de subjetividade presente no espaço.

Nesse contexto, é necessário estabelecer um posicionamento epistêmico que sirva de base teórico-metodológica para compor os fundamentos e as perspectivas da pesquisa em questão.

A hermenêutica da religião a partir da leitura da ação humana é representativa das visões de mundo construídas por e a partir da religião, mas também retratam aquelas que se constituem fora do contexto específico do Candomblé e que nele se reproduz. O que se percebe é que muitas das ações e comportamentos nessa religião aderem a princípios que não lhe são próprios. Trata-se de uma questão, portanto, moral.

É claro que não estamos necessariamente tentando empreender um aprofundamento filosófico sobre a questão da moral religiosa. Entretanto,

¹ Orôs designam os segredos dos conhecimentos próprios relacionados ao culto dos Orixás do Candomblé (PRANDI, 2005; SILVA, 2006; VIEIRA SILVA, 2013).

observamos nos discursos dos praticantes – seja dos filhos de santo, seja dos líderes religiosos – uma reprodução de vínculos e expressões religiosas dos quais há uma apropriação. Esses discursos encontram-se expressos em meio à determinadas morais, no caso a cristã. Recorrentes são as expressões que se referem a essa lógica: “Vá com Deus, meu filho”, “você é uma pessoa muito boa, eu tenho certeza que Jesus irá te iluminar”, ou ainda, “eu sou um filho-de-santo de princípios e não faço mal a ninguém”.

Contudo, é válido lembrar que as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, vêm abandonando cada vez mais a sua visão moral e abraçando mais a sua dimensão mágica. Dessa forma, como ressalta Prandi (2000, p.79),

embora em suas estruturas organizacionais e postos sacerdotais os candomblés tenham reconstituído as hierarquias de poder e as regras de administração características da família e dos reinos africanos, uma parte decisiva da religião foi deixada para trás, especialmente instituições de culto aos antepassados e outras entidades sobrenaturais que na África respondiam diretamente pelo controle moral dos homens e das mulheres, além de outros aspectos.

Dessa forma, por se constituir em uma referência colonial diretamente imbuída no catolicismo e estando próxima ao kardecismo, a religião dos orixás, voduns e inquices acabou por incorporar em seu discurso cotidiano uma grande referência com base nesses valores, influência essa que se intensifica em terreiros onde também se pratica a umbanda.

Além do mais, é preciso considerar que essa religião não possui escrituras e nem um corpo legislativo que guie e a sistematize. Por isso, existe a *Lei do Santo*, para fundamentar as práticas e a transmissão das expressões míticas entre as gerações. Essa lei é ditada e regida pelos Orixás, que tomam as decisões e apontam os melhores caminhos, cabendo a seus filhos respeitar e obedecer.

Por outro lado, conforme nos lembra Vallado (2010), é a Mãe e/ou o Pai de Santo² que se manifestam como a autoridade máxima de um terreiro e administram os conflitos de acordo com a sua sabedoria, pois não existe um

² O emprego dos termos *Pai de Santo* e *Mãe de Santo* encontram certa resistência por parte de alguns praticantes da religião do Candomblé, sendo, por vezes, não recomendada a utilização dessa nomenclatura. No entanto, em função do fato de a bibliografia utilizada constar tais termos e, principalmente, de as pessoas da religião com as quais dialogamos durante a pesquisa aceitarem tal denominação, faremos uso desta normalmente no decorrer do presente trabalho.

código de conduta pré-definido. Dessa forma, mesmo que as escolhas no Candomblé sejam realizadas pelo Orixá, é o líder do terreiro quem irá gerenciar essas decisões, de modo que as suas aplicações seguirão, entre outras coisas, os seus interesses míticos e pessoais.

Como veremos no próximo capítulo, essa relação nos fornece a possibilidade de leitura de uma espacialidade especificamente centrada no Babalorixá ou na Yalorixá³ como líder de um terreiro. Em linhas gerais, a Lei do Santo ditaria normas, comportamentos e, portanto, a lógica da ação humana no terreiro.

Sabe-se, além disso, que o Candomblé emerge como uma reconfiguração territorial e, sobretudo, religiosa de cultos e práticas realizados no continente africano. Outrossim, a reelaboração dessa religião na diáspora africana brasileira deu-se principalmente na e pela preservação dos seus principais elementos constitutivos, a saber: hierocracia, senioridade, iniciação e segredos.

O Candomblé para muitos dos/as estudiosos/as da temática não se associa às estruturas religiosas que garantiram as teses do sincretismo religioso no Brasil. Segundo Ferreti (1995), o Candomblé liga-se somente ao processo de construção de aculturação durante o período escravista. Diante da rejeição ao termo sincretismo ligado à religião, ocorre, no presente estudo, a escolha do termo *africanização* para explicar de que forma as religiões afro-brasileiras reencontram a África perdida. A africanização é, nessa perspectiva, a reconstrução e, também, a reelaboração de um discurso legitimado pelos/as pesquisadores/as recolocando o Candomblé em uma estratificação centrada de religião africana, ou “pura”.

A cosmovisão do Candomblé no espaço da diáspora explicada por esse processo conhecido como *reafricanização* é fruto de uma leitura de mundo e revela o poder dos conflitos entre as múltiplas interpretações existentes. No seio desse estudo interpretativo da ação e das apreensões humanas, o processo de *reafricanização* é posto para garantir as principais ocorrências ritualísticas em espaços que foram ressignificados por práticas que ora recorrem a mesclas religiosas, ora primam por práticas tradicionais que reafirmam os postulados dos

³ Babalorixá e Yalorixá são expressões utilizadas para designar o líder de santo de uma casa ou de um grupo de iniciados. A primeira expressão é masculina e a segunda é feminina (cf. PÓVOAS, 1989)

ritos africanos. Em outras palavras, depreende-se que as práticas de terreiro funcionam como um reestabelecimento, mesmo que com novos significados, de práticas ritualísticas vividas ainda nos territórios das diferentes tribos e etnias de algumas regiões da África.

No contexto de nossa pesquisa, o Babalorixá Pai Kênio de Oxalá denota a sua consciência e interpretação desse processo, ao dizer que

as pessoas questionam que religião é uma religião, mas o Candomblé é uma religião sim entre África e Brasil. E quando tivemos a oportunidade, isso foi... tá bem citado na história onde ela foi... ela foi reinventada. O Candomblé é uma religião reinventada dentro do Brasil.

No discurso do pai de santo, observamos que, mesmo havendo diferenças entre o culto original e o culto atual aos orixás, há uma herança, que foi passada por uma reinvenção. Em sua ótica, o Candomblé seria, então, uma tradução das práticas religiosas atuais sobre o seu legado africano estabelecida em terras brasileiras.

É notório que se integra, ainda, às interpretações sobre o Candomblé, nesse processo de africanização, o enfrentamento de questões que se asseveram a partir de elaborações que seguem: a forte inclusão inicial da religião para com a cultura negra que foi fortalecida ao longo do tempo histórico por relações de preconceito e intolerância. A partir desse viés os códigos constituem o sistema de linguagem religioso, como por exemplo os adereços, as vestimentas, as marcas corporais, as ritualísticas, os assentamentos⁴, entre outros;

Para acrescentar, há também de se considerar a inserção da religião nos debates e nos contextos culturais de sincretismo e miscigenação, reverberando em um amplo desafio às ciências da religião no que tange o objetivo de desvelar o sentido do que realmente seja o Candomblé. Entende-se por *sentido*, aqui, a construção de significados elaborados em uma concepção inteiramente relacional e contextualmente interna à própria religião.

⁴ Segundo Vieira Silva (2013, p.26), “‘assentamento’ é um espaço, dentro do ilê, em que há uma representação física, material, da presença da energia do orixá. Nesse assentamento há objetos de ferro, barro e outros, ligados aos princípios de cada divindade”.

Para o presente estudo, o campo epistêmico delimita-se no que se apresenta na formação do Candomblé através de interpretações desse sistema de linguagem que se constrói pelos códigos apresentados acima.

A demarcação feita por parte dos praticantes dessa religião ora ocorre no corpo, na linguagem, ora, nos rituais que manifestam e revivem uma prática religiosa. Tais demarcadores se constituem na perspectiva filosófica *heideggeriana* aos princípios por ele considerados nos termos *ôntico* e *ontológico* do processo de ser e de vivenciar, aqui correlacionados ao entendimento do sistema religioso do Candomblé.

Para empreender a inserção de uma leitura *Heideggeriana* nesse contexto sobre a ação construída pelo praticante do Candomblé e sua relação no mundo, sobretudo na construção de um sentido do ser-no-mundo, é mister considerar que esse assume suas características ônticas e ontológicas⁵. Tal consideração permite relacionar que as construções vivenciadas no sistema cosmogônico expõe as percepções, os conhecimentos em um campo existencial. Em tempo, a existência é desvelada por conjunto de formas simbólicas aprendidas pelo praticante, mas que se concretizam na constituição de sua pertença garantida pela compreensão na e da religião.

Dessa forma, ao reconhecer a *mundanidade* concernente ao ser-aí, estabelecemos um parâmetro que nos permite entender a religião para além de um viés sensorial ou psicológico, considerando-a a partir de sua relação semântica, uma dimensão concernente ao campo das ações e práticas de pertencimento.

É oportuno considerar que esse caminho se descortina por uma concepção hermenêutica do ser na religião. Nessa perspectiva abre-se um diálogo com o filósofo Paul Ricoeur quando esse valoriza nas contribuições de

⁵ Na base filosófica heideggeriana o princípio ôntico se manifesta a partir da existência em si de uma dada realidade, ou seja, a essência ou a natureza do existente, enquanto que a ontologia é a realidade em sua expressão contingencial. O ontológico designa o ser, mas não o ser como sujeito, e sim um ser de diversas ou até infinitas possibilidades, ou seja, um ser dinâmico. Dentre essas infinitas possibilidades, aquela necessária para o estabelecimento de uma compreensão sobre o ser em um dado contexto é o que se configura como princípio ôntico, que é necessariamente estático, uma vez que caracteriza e, em certo modo, limita o ser, ao menos em um dado momento. (ABBAGNANO, 1998).

Heidegger o sentido da leitura do *Dasein*⁶ por meio de uma hermenêutica da compreensão humana.

No *Dasein*, o ser-no-mundo é um ser que se manifesta ontologicamente ou, como diz o próprio Ricoeur (1989, p.96), “não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser”, um ser que já existe compreendendo. Em sua análise, tal compreensão se trata de uma “via curta” do entendimento em que o sujeito se autocompreende *diretamente* em sua existência. Diante dessa posição, o filósofo francês propõe uma hermenêutica pautada em uma “via longa” de entendimento, no sentido de considerar que toda compreensão é mediada. Trata-se portanto de uma via indireta sobre a qual o ser compreende o *si* e o *ser-no-mundo* (RICOEUR, 1978).

Para o alcance dessa compreensão, recorre-se à ideia de que o Candomblé se manifesta sobre indivíduo em um sentido ôntico do *ser-aí*, naquele ser que é em si mesmo. Por outro lado, suas práticas, leituras e interpretações se manifestam em seu sentido ontológico a partir das fundamentações do ser-no-mundo. Partindo de um leitura de Ricoeur, esse ser religioso só compreende o seu próprio universo a partir da mediação de elementos simbólicos e da própria linguagem que está carregada de significados.

A questão posta nessa construção ancora-se na possibilidade de pensar o ser em seu sentido de se relacionar ao conjunto de símbolos e significados produzidos por sua compreensão intelectual. Em Heidegger, a fenomenologia se transforma em hermenêutica, isto posto passamos a interrogar sobre a constituição do ser ligada a sua historicidade. Em termos de referências, a historicidade de um ser em termos religiosos, sobretudo, foca-se na compreensão de como os simbolismos se constituem na trama da vivência e no agir. Assim, considera-se que o ato de compreender surge do conhecimento de

⁶ O *Dasein* é uma palavra alemã que, para muitos, não possui uma correspondência no idioma português, sendo frequentemente utilizada em sua língua original. Analisando sua etimologia, “*Da*” significa “aí” e “*sein*” significa “ser”. Assim, em uma tentativa de tradução, alguns autores utilizam a expressão “ser-aí”, para designar o que muitas vezes concebe-se por *existência*. Porém, na acepção de Heidegger, o *Dasein* representa mais do que uma simples existência, pois refere-se a um ser que já existe compreendendo, de tal forma que muitos autores se utilizam do termo “ser-no-mundo”, uma vez que para esse filósofo a compreensão humana é sempre uma compreensão mundanizada.

si, ou seja, um processo de reconhecimento e auto compreensão, que se manifesta por uma via direta do entendimento.

Ainda, na concepção ontológica de se praticar por várias possibilidades o Candomblé, existem estruturas de ação previamente determinadas pelas bases fundantes da mitologia e das tradições dessa religião. Para fazer parte do Candomblé o praticante deve seguir essa estrutura de regras, rituais e ensinamentos, que fundam e estabelecem uma relação de influência moral de pensamentos e de concepções sobre sua cosmovisão.

Diante dessas considerações preliminares, ressalta-se a necessidade de se pensar o que é o Candomblé, mas não no sentido de elaborar um termo ou conceito que seja capaz designar toda a complexidade desse fenômeno religioso e sim na aceção de gestar uma ideia básica que se comporte como ponto de partida para um estudo mais detalhado.

2.1.1. Dinâmica religiosa no Candomblé: análise introdutória

O Candomblé é uma organização religiosa que se formou nos espaços onde foram vivenciados os processos diaspóricos entre a África e as Américas. Em especial, no Brasil, essa religião se constitui em termos de variadas “nações”, organizando-se em sua forma institucionalizada (reconhecimento dos terreiros) em um primeiro marco temporal entre o final do século XIX e o início do século XX, até 1930. Distribuiu-se marcadamente, nessa etapa, nos estados da Bahia, do Maranhão, de Pernambuco e do Rio Grande do Sul. Ainda, essa organização religiosa se territorializa por meados do século XX nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, disseminando-se pontualmente em algumas cidades do Centro-Oeste e Norte do país. Em Goiás, especificamente, data-se sua chegada por volta de 1970 (SCARAMAL, 2011; VIEIRA SILVA, 2013).

Essa religião é assim caracterizada pela experiência diaspórica dos negros provenientes de diversas regiões da África e levados para o Brasil e para outros lugares, onde também constituíram a sua cultura e religião, a exemplo de Cuba e do Haiti.

A constituição de suas expressões territoriais, por conseguinte, escapam de eventuais análises que apregoam uma composição de reorganização das

disposições espaciais ancestrais. Mais do que isso, essa religião passou a congrega a sua identidade espacial a partir de um processo longo e gradativo – do Calundu ao Candomblé – a partir da imigração de diferentes etnias ao longo dos séculos⁷.

Além disso, a difusão da cosmogonia de origem africana no Brasil não se fez de forma ordenadamente organizada, o que se deu em função das disposições estruturais as quais os negros escravizados estavam submetidos. Tal configuração, somada ao fato de as culturas de origens africanas serem predominantemente ágrafas, foi responsável por nunca ter havido uma sistematização completa sobre o que era o Candomblé e o que proporcionou a existência de uma ampla pluralidade no âmbito dessa religião. Tal processo torna-se visível ao se observar as diferentes matrizes das casas, que se autodeclaram com base em uma genealogia de “nações”. Registra-se também as diferenças existentes até mesmo entre casas de origem comum e as que se situam próximas entre si.

Aliás, muitos terreiros de Candomblé dão suporte também para o espaço ritual da Umbanda. A prática dos cultos dessas religiões costuma ser realizada em horários e dias distintos. Nota-se aí a existência de uma espacialidade que se transforma a partir das diferentes temporalidades do terreiro.

A cosmovisão candomblecista, refere-se a uma prática religiosa em que se cultua as energias presentes na natureza. Cada energia, por sua vez se espacializa, designando ou constituindo uma relação entre o ente sagrado e um dado local. Essa concepção de que a religião se constitui por múltiplos lugares permite-nos compreender que o espaço constituído pelo sagrado só se faz na junção entre uma base concreta e o seu sentido abstrato.

Mas como desvelar essa conjunção espacial? Para o Candomblé, cada deidade deve ser cultuada de acordo com os mitos *yorubanos* em localidades que materializam sua essência sagrada. Para exemplificar, o espaço próprio de um orixá conhecido por Ogum se relaciona aos trilhos de ferro, aos caminhos (estradas); para outro orixá, Oxum, as moradas são as águas doces, os rios e os riachos.

⁷ Faremos uma explanação mais aprofundada e precisa sobre a história e formação do Candomblé no capítulo 02.

Nesse sentido, a cosmovisão do Candomblé também permite que o espaço próprio ao culto, conhecido por Ilê Axé, se faça por processos territoriais em que essas energias também se espacializem segundo os mitos teogônicos. É próprio de um terreiro, um processo de segregação entre Orixás frios e quentes, orixás *funfuns* e *eboras*⁸, dentre outras designações.

As práticas de terreiro são caracterizadas pelas relações de ancestralidade. Por ser uma religião que se consolidou no Brasil a partir da prática de cultos a deuses existentes no continente africano, visualiza-se o Candomblé como uma reinvenção da África do Brasil, nos termos colocados por Silva (1994).

O autor citado também reitera a origem espiritual da qual emergiu o culto aos orixás, ao afirmar que o surgimento do Candomblé

foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e, posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana (SILVA, 1994, p.15)

Assim sendo, nota-se que o surgimento e criação do Candomblé não podem ser desvinculados da condição de marginalidade sócio espacial que marcou toda a sua história, sobretudo os tempos da escravidão.

Reconhecemos, contudo, que o Candomblé vai muito além dessa questão. De acordo com Scaramal (2008) o culto candomblecista pode ser visto a partir de três principais concepções. A primeira é a sua relação com o meio natural, uma vez que as forças da natureza são consideradas elementos sagrados para a cosmogonia *yorubana*. Todos os orixás se ligam a um meio natural ou até mesmo se confundem a eles. A segunda é a ancestralidade já aqui destacada e a terceira é o estabelecimento comunicativo entre o Ayê – mundo dos homens – e o Orum – mundo espiritual. Tais concepções não se desvinculam, conforme pode ser observado na figura 01.

⁸ Os *Orixás Funfuns* – também chamados de “orixás brancos” – são aqueles que compõem o mais alto escalão dentre as deidades candomblecistas; a eles foi dada a missão de construir o mundo dos homens, o Ayê, exemplos: Oxalá e Iemanjá. Os *Orixás Eboras* fazem parte de uma espécie de segundo escalão dentre os orixás, e são aqueles que surgiram das figuras de importantes reis e heróis que viveram em algumas regiões da África, a exemplo de Xangô, Iansã, Ogum, Oxum e outros (OGBEBARA, 2006).

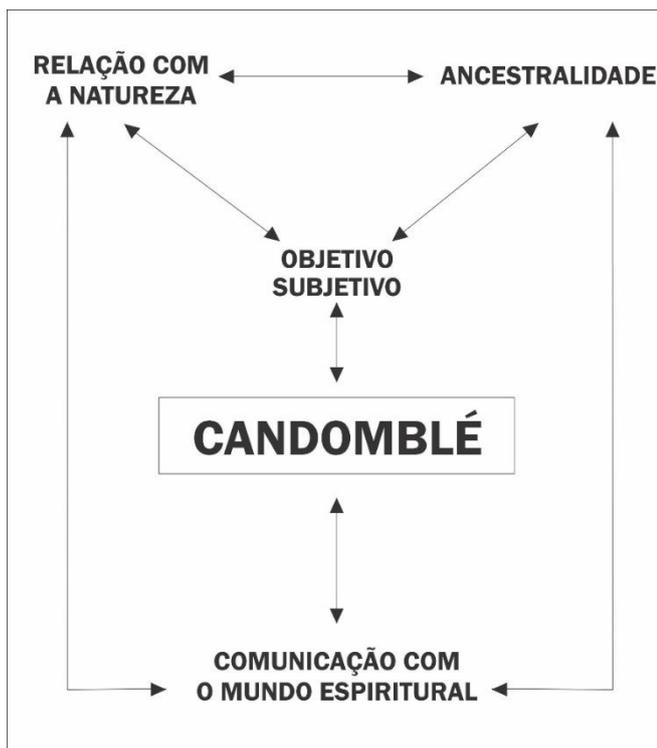


Figura 01 – Esquema conceitual das características primordiais do Candomblé.
 Fonte: Scaramal (2008, p.61). Autor: PENA, R. F. A. (2013)

Essas comunicações são postas a partir da confluência entre os mundos objetivos e subjetivos. Nesse âmbito, é importante considerar que esses dois mundos não podem ser postos em separado, uma vez que eles se configuram a partir de uma base conceitual que só torna cognoscível os conceitos e as práticas a partir do entendimento por e a partir dessa própria base.

Inferimos que essa base que constitui o Candomblé se faz por múltiplas *teias hermenêuticas*. Trata-se de uma religião eminentemente formada por representações materiais e imateriais, através da reinterpretação dos elementos sagrados e da reelaboração de símbolos e signos que passam a representar os mitos e as histórias que regem os princípios cosmogônicos.

Essas teias hermenêuticas manifestam-se como a expressão da cadeia de significados elaborados nos seio da construção do espaço e do tempo religiosos, formando uma série de contextos responsáveis pela especificidade do Candomblé frente a outras posicionalidades. Essa rede conceitual se expressa pela relação com os elementos naturais, pelo o caráter ancestral e hierárquico e pelo viés comunicativo do indivíduo com as manifestações transcendentais.

Diante dessa cadeia de significados temos uma das relações míticas expressas no alicerce existencial da religião, que é o processo iniciático. Sabe-se que na teogonia candomblecista, o indivíduo passa por um ciclo ritualístico, em que parte desse processo é o ato de se plantar o orixá no *orixá*⁹ do iniciado. Depreendemos da ritualística que é a partir desse momento que ocorre de fato a ligação do indivíduo com um orixá pessoal, e ainda, o indivíduo se recoloca em uma configuração cosmológica, segundo a qualidade e grupo a que pertence o orixá de seu ori. A interpretação que se faz da cosmogonia do Candomblé é essa de que o orixá determina afinidades ou oposições com os diversos aspectos da natureza e os poderes espirituais.

Quando apresentamos essas questões inerentes ao campo interpretativo do candomblé passamos a reorientar as ideias que subsidiam o presente estudo. Eis, então, o que fazemos emergir nas seguintes questões: quais são os caminhos e possibilidades oferecidos pela Geografia da Religião atualmente para proporcionar um estudo das religiões de origem africana? É possível, através desse campo de estudo, apreender a hermenêutica da ação humana no seio do Candomblé?

2.2. ESTUDOS DE GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES

A Geografia da Religião, enquanto campo sistematizado vinculado à ciência geográfica é algo recente no Brasil. No entanto, isso não significa que as pesquisas envolvendo as práticas religiosas não tenham sido realizadas ao longo da história dessa ciência. Atualmente, esses estudos se estruturam a partir de algumas bases da filosofia, da teologia, da psicologia e vários outros através de pensadores que influenciaram a forma com que se expressa a relação entre o sagrado e o espaço.

A seguir, faremos um resgate dessas bases epistemológicas e as possibilidades e contribuições que elas proporcionam para o nosso estudo. Posteriormente, apresentaremos as principais frentes da Geografia da Religião no Brasil. Vale destacar que não temos o intuito de sobrepujar uma teoria em

⁹ Termo utilizado para designar a cabeça do iniciado (cf. PÓVOAS, 1989).

detrimento das demais. Nosso mérito será o de expor a aplicabilidade dos diversos métodos e formas de pensamento para o objeto a ser pesquisado, sem desconsiderar o valor de cada teoria para o contexto no qual fora elaborada.

2.2.1. Bases teóricas e caminhos epistemológicos da Geografia da Religião

O caminho epistemológico para o estudo das religiões e das espacialidades simbólicas, com base na filiação teórica das Ciências da Religião, de acordo com Gil Filho (2009), tem o seu marco inicial de sistematização remetido à obra de Rudolf Otto (1869-1937). O trabalho de Otto foi responsável pela operacionalização do termo “sagrado”, que revelou a importância do sentimento religioso associado a um aspecto emocional. O sagrado não é um fato ou um conceito, mas um *momento* específico que não pode ser compreendido à luz da racionalidade (OTTO, 1992).

Esse autor trabalha com a perspectiva do sagrado como uma forma de conhecimento elaborada pelo sujeito, ou seja, uma construção intelectual de um significado que não está contido no objeto. Além do mais, a vivência do sagrado é extremamente plural e heterogênea, de forma que não há universalidade no contexto dessa definição. (GIL FILHO, 2009).

Emerge, nessa perspectiva, o conceito de *sentimento numinoso*, na medida em que o objeto sagrado seria apenas percebido por esse estado de sentimento, marcado pela religiosidade. Sua dinâmica e seu significado escapam à lógica conceitual e só podem ser compreendidos à luz do próprio contexto religioso.

Otto destaca que a compreensão do numinoso parte “do espírito” e não da mente, no que se destaca a seguinte fala:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa [...]. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembra-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião (OTTO, 1992, p.40).

Assim, conforme a concepção apresentada, para entender o fenômeno religioso em seus múltiplos aspectos, é necessário *viver* a religião e, portanto, *sentir* o que é o *numinoso*. O próprio autor destaca que essa categoria não pode ser explicada para um ouvinte, somente é possível que esse ouvinte seja instigado a entendê-la, de forma que tal entendimento parta do próprio ser.

A teoria de Otto, sem dúvidas, proporcionou grandes contribuições à Filosofia da Religião e a vários campos do conhecimento que se preocupam com os fenômenos inerentes à ideia de religião. Entretanto, consideramos suas limitações no que diz respeito ao estudo geral do pensamento religioso e dos mitos, de modo que não enxergamos a possibilidade de usá-la inteiramente para estudar a dinâmica do Candomblé.

A inquietação principal reside no pressuposto de que essa religião não se manifesta somente a partir do sagrado por uma relação de sentimento de atribuições de significados, mas pelo próprio contato entre a divindade – o Orixá – e o sujeito, através das incorporações. Se ocorre alguma atribuição de sacralidade, esta acontece pelo contato entre o *Orum* e o *Ayé*, entre o transcendente e o não transcendente.

Além disso Usarski (2004, p.75) alerta para aquilo que se denomina por “numinose”, da qual um dos efeitos “é o uso inflacionário ou mesmo aleatório da palavra *sagrado*, que é aplicada à vontade para parafrasear algo que – de uma maneira ou outra – tem (mais ou menos) a ver com religião”. Essa problemática resultaria em uma desvirtuação do fenômeno religioso ou da inadequação de termos que são empregados fora de seus sentidos e de seus contextos específicos.

Admitimos, porém, que, como destaca Otto, para entender essa relação é preciso vivenciá-la. Mas estudar o Candomblé não requer necessariamente a compreensão do sentimento causado pela sua vivência. A nossa proposta é a de que é possível realizar uma leitura hermenêutica do espaço religioso a partir de suas ações e manifestações. Tal construção reside no princípio de que a ação humana, como veremos mais adiante, constitui uma forma de discurso, uma forma de comunicação, com as suas próprias textualidades.

Na esteira dessa análise, o uso que fazemos das contribuições de Otto no presente estudo referem-se aos níveis possíveis de compreensão do fenômeno religioso candomblecista. Ou seja, partindo das considerações desse autor,

somente é concebível postular um entendimento sobre o Candomblé a partir de seu próprio contexto. Além do mais, não seria alcançável para nós, com base na concepção *ottoniana*, a realização de conclusões definitivas sobre o sentimento e sensações dos praticantes dessa religião, mas somente a proposição de uma leitura das manifestações que se revelam.

Mas como essa relação do ser com a religião em suas diversas expressões ocorrem no espaço e tempos sagrados?

Nessa prerrogativa que se abre, um autor de referência cujas considerações podem atender a tal escopo é Mircea Eliade (1907-1986), que trabalhou com as definições de espaço e tempo sagrados. Para ele, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1992a, p.13). As características fundadoras do sagrado estariam nos bens materiais e também nos sentimentos imateriais, subjetivos. Tais objetos tornaram-se sacralizados aos deuses, que se configuram como parte do cosmos. O profano, por outro lado, não se encontra nem no cosmos, nem no real, mas no caos, de forma que o que é profano, mesmo que vinculado ao sagrado, não faz parte dele e só pode se tornar sagrado através de algum tipo de sacralização ou ritual de passagem.

Sobre a posicionalidade ou *locus* do sagrado em meio ao profano, Eliade (1992a, p.36) afirma que

a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma ruptura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal ruptura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”.

Dessa forma, o sagrado se assenta a partir de um “centro” de ruptura em meio ao profano, que só pode ser visto a partir do sagrado. Esse centro passa a se comportar como um ponto de comunicação excepcional entre o mundo do sagrado, a que ele designa como “Céu” – mas que no Candomblé denomina-se por Orum – e ao que ele designa como “Terra” – ou, aqui, o Ayê.

Essa abordagem tornou-se um referencial para os estudos da Religião. Na Geografia, devemos as suas contribuições aos estudos empreendidos por Rosendahl (1996), que buscou na distinção entre espaço sagrado e espaço profano um importante meio para o estudo das religiões sob o viés geográfico.

Para entendermos o Candomblé a partir dessa lógica seria preciso imaginar o Terreiro como o *Centro* no qual é realizada a comunicação entre a Terra e o Céu. É no terreiro que os rituais e práticas sagradas se realizam, ali se vislumbra o espaço sagrado e, ao seu redor, o espaço profano. No entanto, consideramos algumas dificuldades em afirmar que o Candomblé só possui um centro fixo *a priori*.

No seio dessa religião, observa-se a fluidez no que se refere à comunicação entre os mundos, o Orum e o Ayê. O terreiro não se porta necessariamente como um único “centro de mundo” pois, nesse caso, essa centralidade pode variar ou até se tornar todo o espaço, não havendo, nesse caso, o espaço profano. Considerando-se a comunicação a partir dos rituais de oferendas aos orixás, os jogos de búzios, as obrigações e as incorporações, observa-se que tais práticas podem ser consideradas sagradas, mas que não possuem espacialidade e temporalidade “centrais” bem definidas.

Para acrescentar a essa questão, é importante destacar a indivisibilidade entre o Orum e o Ayê, pois, de certa forma, no Candomblé tudo é sagrado e tudo faz parte do Orum, de modo que o Ayê, o mundo material terreno, seria apenas a extensão do sagrado e não a sua oposição em um sentido pretensamente binário.

Outrossim, como o presente trabalho se constrói a partir de uma abordagem fenomenológica, estamos considerando a visão de mundo do sujeito no Candomblé. Para ele, o meio natural, ou até mesmo o meio humanizado, são propriedades ou zonas de domínio de diferentes deidades ou orixás, sendo assim impossível para esse sujeito dizer que os lugares são profanos em oposição ao terreiro que teria assim o domínio da sacralidade. Isso acontece porque o Candomblé se manifesta a partir de um centro, porém se estabelece por uma múltipla formação espacial contínua e descontínua em relação e esse ponto inicial¹⁰. Inclusive, é relativamente comum ouvir no meio religioso

¹⁰ Para isso, faremos uma discussão sobre essa descontinuidade, detalhando suas configurações e demarcações simbólicas no próximo capítulo.

candomblecista algumas histórias referentes a orixás ou outras entidades espirituais que se manifestaram no corpo de seus filhos em *locais* considerados improváveis, ou até em *momentos* improváveis – antes de uma iniciação ou até mesmo antes do contato de uma pessoa com a religião.

As temporalidades no âmbito do contexto cosmogônico de matriz africana também são de difícil delimitação. Para o filho de santo não há o tempo para o sagrado e o tempo para o profano, pois a sua vida é o Candomblé. Ele está sempre presente seja em suas roupas, seja em seus adereços, em seus comportamentos ou em seus discursos. Além disso, como ressalta Prandi (2005), o tempo do Candomblé não obedece às temporalidades ocidentais, pois, na religião em questão, essa lógica se configura com base no tempo do Orixás.

Outro sentido atribuído ao tempo é aquele da experiência, do exercício das trocas necessárias para a prática do Candomblé. Esse constrói seu sentido próprio de tempo. No *ilê*, um dos espaços fixos da ritualística, o tempo não segue uma visão de horas previamente determinadas ou se orienta exclusivamente pela dinâmica das relações de trabalho e de produção. Conforme Prandi (2005), o Candomblé instaura novos sentidos de tempo, seja o do zelador (a), o do mítico e o do transcendental.

Diante desses fatos, constatamos que a distinção sagrado/profano – seja para o tempo, seja para o espaço – não é inteiramente pertinente para se fazer uma Geografia da Religião sobre o Candomblé. Isso não significa, porém, que as contribuições dos estudos de Eliade e referendadas por Rosendahl não apresentem contribuições para o presente estudo.

A contribuição central, sem dúvida, reside nas considerações acerca do sagrado e o processo de sacralização dos objetos e símbolos religiosos. Afinal, uma comida preparada aleatoriamente por um filho-de-santo não tem representação alguma, porém se esse mesmo alimento for preparado para ser ofertado a algum orixá, ele ganha um novo significado, uma dimensão sagrada.

No entanto, diante dessas considerações, observa-se a abertura de uma lacuna epistemológica que precisa ser preenchida a partir de duas questões centrais: qual a melhor definição de espaço sagrado para o presente estudo e qual seria a melhor forma de estudá-lo sob o ponto de vista geográfico?

A influência da Geografia Cultural foi estritamente importante para a emergência de uma discussão relacionando a Geografia e o fenômeno religioso.

Büttner (*apud* ROSENDAHL, 1996, p.14) aponta três cernes indicativos para o estudo da religião pelo pensamento geográfico. O primeiro aborda o fenômeno religioso sobre um aspecto social, o segundo sob um aspecto teológico e o terceiro sob uma abordagem interdisciplinar.

Gil Filho (2008), por sua vez, segmenta as abordagens desse campo em duas perspectivas: de um lado, temos uma *geografia religiosa*, referente à dimensão religiosa presente na percepção do homem sobre o mundo; de outro lado temos uma *geografia da religião*, que se preocupa em estudar a relação interacional entre o fenômeno religioso e a sociedade em suas perspectivas culturais e ambientais.

Ao considerar a trajetória histórica, epistemológica e conceitual dos fundamentos da área que se passa a considerar sob o campo da Geografia da Religião, é indispensável correlacionar os marcos interpretativos da ciência geográfica. Indubitavelmente, esse campo parcelar coloca-se nos estudos da Geografia Humana os primeiros argumentos que subsidiam o fenômeno religioso em uma análise espacial. Reconhecemos que os estudos iniciais vincularam a temática a uma descrição estrutural da religião e suas formas sociais elementares.

O consenso que parece existir entre diversos pesquisadores da área (ROSENDAHL, 1996; SOUZA, 2010; FERNANDES, 2012) é que a predominância do pensamento positivista, em um primeiro momento, e do pensamento marxista, em um segundo, colaboraram para um distanciamento entre Geografia e Religião. Fernandes (2012), no entanto, ressalta que o vínculo entre esses dois campos se deu a partir do avanço dos diálogos entre o pensamento geográfico e as ciências da religião, sobretudo a partir da década de 1990.

A Geografia da Religião, como ressalta Souza (2010), preocupa-se em abordar o fenômeno religioso em uma perspectiva espacial, enfocando uma análise que faça emergir esse fato diante da compreensão humana. Para isso, torna-se salutar os estudos que relacionem as práticas religiosas com a dinâmica dos lugares. Esse estudos se efetivam em considerar que, nesses lugares, emerge a construção de um espaço sagrado que se estabelece sob duas perspectivas, uma objetiva e outra subjetiva.

Para Gil Filho (2008, p.71), esse espaço sagrado é abordado a partir de uma visão que se encontra entre o concreto e o abstrato. Para o autor, o espaço sagrado é “produto da consciência religiosa concreta e, nesse contexto, não é possível a separação entre posição e conteúdo, pois a última parte de uma consciência do vivido plenamente sensível”. Tal visão é importante no sentido de conferir aos símbolos religiosos a função de estabelecer uma ligação entre o espaço empírico e o transcendente. Essa ligação se faz mediada pela linguagem.

O autor apresenta a sua concepção de sagrado como uma forma simbólica que se encontra presente na consciência do homem religioso, com a função de estabelecer um elo entre o universo dos fatos e o mundo simbólico.

A partir desse viés de entendimento, é possível perceber que a compreensão sobre a linguagem se torna fundamental na apreensão do fenômeno religioso, pois, conforme Gil Filho (2008), as representações simbólicas promovem a saída do mundo das sensações para a entrada do mundo da intuição, que compõe a síntese da linguagem.

Essa linguagem, no contexto da religião do Candomblé, é estabelecida por um discurso textual que se constitui no campo das ações e práticas cotidianas. A religião em questão, configura um campo formado por símbolos, signos e textos, podendo ser compreendida a partir de uma hermenêutica instauradora que estabeleça uma tradução das práticas simbólicas. Para tanto, recorreremos às contribuições de Ricoeur, uma vez que sua filosofia oferece um importante debate sobre a ação como forma de linguagem.

2.3. REFLEXÕES SOBRE A FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR: POSSIBILIDADES FILOSÓFICAS

O espaço da religião, construído pelas ações, compreensões e práticas cotidianas, pode ser lido como um texto. Ele se apresenta com a possibilidade de se estabelecer uma hermenêutica da ação humana que dê conta de interpretar o processo de representação simbólica nele contido. Nesse ínterim, o sujeito passa a ser concebido como um ser ativo. Além disso, considera-se que todo ser busca a compreensão em um sentido ontológico, que se manifesta

apenas pelo intermédio da linguagem, ou no texto produzido pela ação. Há, portanto, uma indivisibilidade entre ação e texto, posto que toda ação é produtora de discurso.

Assim, para Ricoeur (1990b), a ação descreve a compreensão humana a partir da linguagem. Desenvolve-se, a partir disso, uma rede que liga os conceitos entre si, de modo que as coisas tenham significados somente ao estarem dotadas de uma relação com o todo. Essa rede é uma resultante do encadeamento de perguntas, que podem ser direcionadas ao agente de uma determinada ação.

Cabe à hermenêutica a elaboração dessas perguntas em busca não de respostas diretas, mas de um processo de elaboração de conhecimentos e interpretações. À Geografia, por sua vez, cabe o entendimento do espaço a partir desse processo de significações, em que esse espaço passa a ser visto como uma expressão de contexto ou, melhor, *com texto*.

No entanto, vale a ressalva de que o presente estudo trata-se apenas de uma leitura de parte da filosofia de Ricoeur, que se abstém da necessidade de formular uma teoria geral das coisas. O seu grande mérito foi o de realizar leituras e releituras de autores diversos dentro e fora da Filosofia, acrescentando a tais leituras novas assertivas, construindo aporias e apontando caminhos para a expansão do conhecimento. Por isso, a nossa elaboração de espaço tendo como perspectiva a obra de Ricoeur, trata-se apenas de uma leitura dentre muitas outras possíveis e não uma verdade em si mesma.

Conforme nos lembra Desroches (2002), sua obra sempre se direciona ao entendimento de “algo” ou enfatiza “tal assunto”, demarcando os estudos sempre a partir de um contexto filosófico e, sobre ele, aplicando a sua hermenêutica. Em função disso, o pluralismo da obra de Ricoeur torna-se evidente pelo grande número de temas pelos quais o filósofo se inclinou a discutir, tais como a linguagem, a justiça, a questão do mal, o discurso, o imaginário, a ideologia, as interpretações, as ações, a hermenêutica, dentre outros. Os estudos buscaram sempre preencher lacunas encontradas em suas obras pretéritas ou em outros estudos filosóficos.

No que se refere à Geografia, a obra de Ricoeur vem, aos poucos, ganhando certa representatividade. No entanto, consideramos que a sua filosofia

necessita adquirir uma maior representatividade no contexto dessa ciência, embora algumas análises mereçam um certo destaque.

A primeira delas é um artigo escrito por Denis Cosgrove (2000), em que o autor discute o conceito de imaginação, utilizando-se de algumas noções da obra de Ricoeur. O texto visou abordar a questão dos significados para os estudos em Geografia Cultural, de forma que a discussão empreendida em torno da imaginação humana torna-se uma importante instância para a compreensão do espaço percebido e imaginado pelo sujeito.

Em segundo, destaca-se a discussão levantada por Cristina Silva (2010) que, em sua tese de doutorado, utilizou-se da filosofia de Ricoeur, em debate com outros autores, sobre a ideologia e outras importantes questões, como a hermenêutica da suspeita. Tais conhecimentos, nesse estudo, foram oportunos no sentido de delinear caminhos epistemológicos para o pensamento geográfico que conseguissem ampliar as análises e críticas no campo da epistemologia dessa ciência.

Semelhante aos dois estudos acima elencados, nosso esforço será o de levantar algumas das possibilidades oferecidas pelo temário abordado por Ricoeur para o campo da ação humana, considerando essa como produtora de um sistema espacial simbólico que se expressa por múltiplas linguagens.

A execução da ação não pode ser lida fora de uma rede conceitual que lhe é própria ou sob a qual ela se insere, pois

não há ação sem relação entre o saber-fazer (o poder fazer) e o que ele faz acontecer. A explicação causal aplicada a um fragmento da história do mundo não pode fazer-se sem o reconhecimento, uma vez que a identificação de um poder pertence ao repertório das nossas próprias capacidades de ação (RICOEUR, 1989, p.176).

Desse modo, é possível crer que não há uma ação completamente espontânea, o que atesta uma suspeita em torno das afirmações que definem a liberdade incondicional do ser. Com isso, é possível perceber a construção e intervenção do espaço de ação que se manifesta em torno das decisões individuais. Esse espaço não é apenas o meio físico ao qual o indivíduo se insere, mas a sua própria textualidade, que se manifesta como linguagem e que se modifica à medida que as ações atuam no sentido de alterar o conteúdo desse texto.

Para entender um pouco das concepções e assertivas da filosofia a qual desejamos abordar é preciso compreender, primeiramente, suas principais influências e filiações, a fim situar a obra *ricoeurriana* no contexto geral filosófico. Essa compreensão é fruto da preocupação já aqui manifesta de verticalizar o conhecimento filosófico, dando mais conteúdo a uma determinada obra do que propriamente disseminando conceitos os mais diversos.

2.3.1. Principais influências

Em um primeiro momento, é importante ressaltar a influência da obra de autores como Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel e Nietzsche. Com base na leitura desses autores, Ricoeur (1990b) evidencia as problemáticas do modelo sujeito-objeto de Descartes, argumentando que esse não dá conta das experiências de nós mesmos e dos indivíduos. No modelo cartesiano do *cogito* não há subjetividade sem objetividade e vice-versa. Entretanto, Ricoeur pondera que nessa perspectiva o sujeito não é ninguém em particular, é absolutamente qualquer um, assim, paradoxalmente, ele pode ser todos ao mesmo tempo. Mas se um conhecimento é sempre o de um objeto, o sujeito concebe a si mesmo como um objeto? E como ele concebe outro sujeito? A partir dessas questões, Ricoeur considera o modelo cartesiano como um modelo “partido” e propõe a reformulação com o problema da individualidade, a individualidade de um ser humano capaz.

Ricoeur (1990a) se utiliza da sustentação heideggeriana de que tanto a subjetividade quanto a objetividade devem ser encaradas sob uma hermenêutica derivada do ser-no-mundo (*Dasein*), conforme apontamos anteriormente. De acordo com uma expressão empregada pelo próprio filósofo, a influência de Heidegger sobre o seu pensamento se faz no sentido de “mundanizar” a compreensão e, assim, a “despsicologizar”. Em suas palavras,

não se trata do ser-com outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do ser no mundo. Esse deslocamento do lugar filosófico é tão importante quanto à transferência do problema de método sobre o problema de ser. A questão *mundo* toma o lugar da questão *outrem*. Ao *mundanizar*, assim, o compreender, Heidegger o *despsicologiza* (RICOEUR, 1990a, p.32, grifos do autor).

Além dessa influência, vimos que a obra de Ricoeur realiza um estreito diálogo com o pensamento do existencialista dinamarquês, Søren Kierkegaard. Ricoeur pondera que o sujeito não pode ser tratado como um objeto, uma vez que o modelo sujeito-objeto distingue ambos em categorias específicas e interligadas pelo conhecimento. Assim Ricoeur realiza proposições não sobre o indivíduo, mas a respeito do *eu*. O eu é mais um agente, responsável por suas ações, do que um observador. Dessa forma, conforme afirma Pellauer (2010), o fio existencial da filosofia ricoeuriana é a ênfase na singularidade da existência individual.

A influência de Kant se faz evidente na obra *Liberdade e Natureza*, em que Ricoeur se apropria da antinomia kantiana entre liberdade/causalidade ou liberdade/determinismo. Kant afirma que, se somos verdadeiramente livres, somos capazes de fazer algo novo, algo que ninguém mais imaginaria e que de outro modo não ocorreria. Entretanto, a lei da causalidade proposta pela ciência nos diz que toda ação está condicionada a uma relação entre causa e efeito. Ricoeur se recusa a entender essa antinomia como excludente, visto que, em sua interpretação, para explicar cada um dos lados, Kant se utilizaria de linguagens diferenciadas. O filósofo francês, então, propõe uma reciprocidade entre as ações do voluntário e do involuntário, dualidade essa criada para colocar em uma mesma linguagem as ações que dependem ou não do indivíduo e até que ponto ele pode se utilizar de sua experiência para modificá-las (PELLAUER, 2010).

Da Fenomenologia de Husserl, Ricoeur (2009) utiliza o seu método descritivo, na acepção de entender a experiência humana como algo que está incorporado no mundo e não questionar a existência das coisas. Apesar disso, conforme pensava Jaspers, Ricoeur acreditava que há sempre um sentido de realidade mais ampla e complexa operando nos limites do descrito, o que é denominado de *transcendência filosófica* para além do sujeito-objeto. Além do mais, Ricoeur se propõe a utilizar a abordagem descritiva às ações humanas e não à percepção, como fizera Husserl¹¹.

¹¹ Recomenda-se a leitura de Ricoeur (2009, pp.07-60) em uma rica análise sobre o pensamento husserliano.

Outra influência importante, talvez a mais conhecida, é a de Marx, Freud e Nietzsche. Esses teóricos eram vistos por Ricoeur como os “mestres da suspeita”, pois, cada um ao seu modo, revelou a consciência imediata da realidade como uma falsa consciência.

O autor então afirma que

os três, enfim, longe de serem detratores da “consciência”, visam a uma extensão dela. O que pretende Marx é liberar a *práxis* pelo conhecimento da necessidade; mas essa liberação é inseparável de uma “tomada de consciência” que retruca vitoriosamente às mistificações da consciência falsa. O que pretende Nietzsche é o aumento do *poder* do homem, a restauração de sua *força*; mas aquilo que Vontade de poder quer dizer, deve ser recoberto pela meditação das cirações do “super-homem”, do “retorno-eterno” e de “Dionísio”, sem as quais esse poder seria apenas a violência de um aquém. O que pretende Freud é que o analisado, ao fazer o seu sentido que lhe era estranho, amplie seu campo de consciência (...), com a condição de dizer que a análise quer substituir uma consciência imediata e dissimuladora por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade (RICOEUR, 1978, p.128-129 – grifos do autor).

Assim, percebe-se a análise do filósofo sobre a intenção racional dos mestres da suspeita. Nesse entendimento, Ricoeur afirma que não há uma compreensão imediata e intuitiva de si. Toda consciência nada mais é do que uma falsa apreensão e o objetivo não seria a destruição desta, mas a sua extensão, ou seja, o aprofundamento da interpretação da realidade.

2.3.2. A fenomenologia do sentido e a hermenêutica do sujeito

A questão do sentido dos acontecimentos e, sobretudo, das ações ocupa um lugar de destaque na filosofia *ricoeuriana*. Hilton Japiassu, no prefácio à edição em português da obra *Interpretação e Ideologias*, chega a alcunhar Ricoeur como o “filósofo do sentido”, uma vez que a problemática da interpretação reside na busca pela oscilação do sentido.

Em suma, um dos principais objetivos da obra de Ricoeur circunda na elaboração de uma teoria da interpretação do ser. Nessa busca, o autor trabalha a partir de um viés fenomenológico, preocupando-se em desenvolver um método reflexivo que se afasta da perspectiva idealista. Perspectiva essa que vem da herança *husserliana*, a qual Ricoeur sempre se preocupou para não permitir que

sua teoria se firmasse (MADISON, 1999). Assim, ele busca trabalhar com o vivido e o esclarecimento da existência por meio de conceitos, para revelar os seus sentidos.

Ricoeur também rejeita a ideia de Husserl de uma filosofia reflexiva que encara o sujeito como algo fundamental, com o objetivo da total autotransparência, o que faria o conhecimento de si como algo irrefutável. Outrossim, não existe uma auto compreensão que não seja mediada por signos, símbolos e textos. Dessa forma, não há uma compreensão direta entre sujeito e objeto que não seja mediada pela textualidade, bem como pelos símbolos que permeiam as ações e acontecimentos.

Sobre a hermenêutica, Ricoeur a concebe como um “enxerto da fenomenologia”. Não no sentido de a fenomenologia ser mais importante ou mais antiga que a hermenêutica. Ao contrário: por ter sido a hermenêutica mais antiga que a fenomenologia, tendo surgido da exegese, ela pode ser “enxertada”, inserida, no método fenomenológico. Assim, o autor a concebe a partir de duas visões, que ele denomina de via curta e via longa.

A “via curta” é definida por Ricoeur à luz da ontologia da compreensão de Heidegger. A escolha do nome se deve ao fato de a posição heideggeriana se referir “ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser” (RICOEUR, 1978, p.09, grifo do autor). Desse modo, não se chega gradativamente à compreensão, uma vez que essa é o próprio ser em si, que existe compreendendo.

Ricoeur propõe então a busca pela “via longa”, não para negar a via curta de Heidegger, mas para estender as suas etapas. Para isso, de acordo com suas palavras, é “necessário, pois, que saiamos deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto, e nos interroguemos sobre o ser” (RICOEUR, 1978, p.10). Assim, ele se propõe a desenvolver uma metodologia hermenêutica que leve em conta a ontologia da compreensão.

Para, além disso, a sua filosofia é profundamente marcada pela questão do sujeito. Mais do que simplesmente o desenvolvimento de uma hermenêutica, é preciso concebê-la tendo a ação humana e o sujeito em seu cerne principal. Para o autor, o sujeito é dotado de capacidade e disposições tais que essas só se concretizam no nível da intersubjetividade. Como ressalta Piva (1999, p. 206),

“seu ponto de partida não é o Eu da 1ª pessoa (eu penso, eu sou), mas o Si, reflexivo de todas as pessoas”. Para atender a esse escopo, Ricoeur então resgata a dialética do *idem* e do *ipse*, elaborada por Platão, por meio da utilização dos conceitos de “mesmidade” e “ipseidade”.

Essa distinção se processa no sentido de separar, sob o ponto de vista interpretativo, as duas inserções a que se concebe o sujeito. Por mesmidade, entende-se o sujeito social, suas características e narrativas de vida sob o ponto de vista dos outros de sua espécie, de seu coletivo. Por ipseidade, vislumbra-se o sujeito autônomo, sob uma visão subjetiva e completamente pessoal do sujeito, considerando os seus aspectos que o tornam único diante de seus pares.

A dialética do *idem/ipse* revela que o sujeito não se trata do eu, como no *cogito* cartesiano que se manifesta a partir de sua própria existência sob uma instância metafísica deslocada no tempo e no espaço. O sujeito, para Ricoeur (1976), é um “si”, um “agente capaz”. A ação é a correspondência direta de sua subjetividade e constitutiva de sua compreensão. Essa é concebida seguindo uma ordem linguística, prática, narrativa e política (PIVA, 1999).

Para Ricoeur (1997, p.29), essas duas modalidades de identidade combinam-se no plano da narrativa “seja a de uma personagem de romance, a de uma personalidade histórica, ou a cada um de nós refletido sobre si mesmo na sua relação com o tempo”. Compreende-se o sujeito a partir dessa ambivalência, que se pauta integralmente a partir de suas ações, estas se reproduzem em forma de discurso, portanto, em narrativa. Para uma leitura, entretanto, da ação humana pautada na dupla identidade, não se concebe uma interpretação que não seja mediada por símbolos, signos e textos.

2.3.3. Os símbolos, os signos e os textos

Cassirer (1994) concebe os mundos dos símbolos e significados sob uma perspectiva de influência kantiana. Para ele, o sujeito não apreende de imediato a realidade em si mesma, mas constitui uma construção intelectual dela. Tal elaboração é mediada pelas formas simbólicas, a saber: linguagem, mito, religião, ciência e arte. Tratam-se apenas de formas vazias, o seu conteúdo é

“preenchido” pela razão do sujeito que lhe atribui significado. Assim, as formas simbólicas são concebidas sob uma lógica funcional entre sujeito e objeto.

Nesse sentido, o homem não é um ser meramente racional, mas essencialmente simbólico, vive em um mundo que ele mesmo cria, de forma que dá sentido às coisas mesmo não possuindo essas coisas. E as formas simbólicas são ao mesmo tempo intuitivas e objetivas.

Apoiado na filosofia *cassireriana*, Gil Filho (2011) concebe as espacialidades como componentes do sistema simbólico. Dessa forma, o espaço é entendido em um sentido apriorístico das relações entre consciência e experiência, sendo que tal relação é intrinsecamente cultural. As formas simbólicas, por sua vez, exercem o papel de proceder à significação, ou seja, uma atribuição de sentido do conhecimento.

Nessa concepção, os símbolos que compõem os elementos da religião não apareceriam como dotados de significação em si, que fazem com que o sujeito pense a partir deles. Ao contrário, é o próprio sujeito quem concebe a sua carga simbólica, o seu conteúdo, pois o símbolo é a forma e possui um caráter puramente funcional.

Já na concepção de Ricoeur, o significado não é produto da reflexão de um sujeito consciente, mas do encontro desse mesmo sujeito com determinados *símbolos que o leve a pensar*. Aqui, o símbolo já tem um significado que lhe é próprio. Essa significação não existe em uma perspectiva ontológica, mas sim por intermédio do contexto ao qual esse símbolo aparece. Nesse ponto, apesar da divergência evidente entre os dois filósofos, vislumbra-se um ponto de contato: a importância da cultura no processo de significação simbólica, haja vista que é o modo da inserção do sujeito no meio cultural em que ele existe como tal.

Ricoeur, então, pondera que:

“O símbolo dá a pensar”: essa sentença que me encanta, diz duas coisas. O símbolo dá. Não ponho o sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é ‘a pensar’, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1978, p.243).

Para o autor, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido simbólico sem que dominemos intelectualmente esse processo. Por isso ele é doador, porque é uma intencionalidade que designa um segundo sentido. A hermenêutica teria, portanto, a finalidade de interpretar o significado não literal ou simbólico dos signos e das expressões de “duplo-sentido”. A partir de então, Ricoeur amplia o seu foco de preocupação interpretativa dos símbolos aos textos.

A importância da textualidade, por sua vez, é evocada pelo fato de ser sempre possível uma pluralidade – ou um conflito – de interpretações. Essa pluralidade se faz em decorrência não somente dos símbolos, mas de seu contexto. Cada indivíduo, em sua dialética *idem/ipse*, vive a sua própria textualidade, podendo interpretar um mesmo significado de forma completamente distinta ou até conflituosa para com outro sujeito.

Emerge, então, a necessidade de se considerar o uso de estratégias e alternativas que busquem um segundo nível de interpretação de uma dimensão simbólica oculta. De acordo com essa “fenomenologia da suspeita” toda consciência é, na verdade, uma falsa consciência.

Encontra-se, nesse momento, um novo ponto de convergência entre os pensamentos filosóficos de Ricoeur e Cassirer: ambos acreditam na possibilidade de uma dupla hermenêutica, em que um primeiro nível “falso” ou aparente de interpretação esconde um nível oculto, esse nível oculto é a própria simbologia ou, no caso específico da religião, o sagrado. Assim, Gil Filho (2011) propõe justamente uma Geografia que se pautar nessa segunda hermenêutica, rompendo, portanto, o nível primeiro das aparências e das descrições puras.

O caminho que se abre é a possibilidade da emergência no campo epistemológico de uma ciência geográfica da religião. Nesse sentido, o método fenomenológico é posto como mediação interpretativa desses níveis em que a Geografia ainda precisa avançar para o mundo dessa dupla hermenêutica.

2.3.4. A fenomenologia da Religião em Ricoeur

Ricoeur (1996, p.165), em uma frase introdutória de uma conferência, conceitua a fenomenologia da religião como sendo “o fenômeno religioso apreendido em sua universalidade histórica e geográfica”.

Essa assertiva nos concede uma base para correlacionar as perspectivas geográfica e histórica com as categorias universais que se constituem *a priori* da compreensão humana: o espaço e o tempo. Em particular para o referente estudo, a hermenêutica da religião proporciona compreender o fenômeno religioso a partir de sua *historicidade* e de sua *geograficidade*, que não se distinguem ou se separam.

O fenômeno religioso, nesse contexto, é compreendido sob um primado fenomenológico que envolve a religião na estrutura que Ricoeur (1996) denomina por “chamado-resposta”. Devido à ambiguidade do termo “resposta”, o filósofo procura esclarecer que não se trata de uma relação entre pergunta e resposta, pois essa resposta não nasce de uma problematização, mas de um chamado, de uma prece, de uma necessidade ou vontade do homem religioso. Dessa relação estrutural, estabelece-se, assim, a existência do sentimento religioso, um sentimento de correlação entre o sagrado ou o meio sagrado para com a consciência individual; aquele sentimento em que existe uma consciência pré-determinada que concede existência aos símbolos sagrados e ao Outro, a quem se destinam às preces.

O filósofo também alerta que a fenomenologia da religião não se depara somente com uma disposição linguística. Em verdade, esta se liga a uma mediação cultural e histórica, à qual a linguagem é, para Ricoeur (1996, p.168), uma “simples projeção”. Ele ainda ressalta que “a religião é como a própria linguagem, a qual só é realizada nas línguas; a religião não é realizada senão nas religiões”.

Dessa forma, torna-se problemática a intenção de se estruturar uma fenomenologia da religião em um caráter universal, resultando a análise em uma composição hermenêutica de caráter puramente “textual”, ou seja, que não pode ser percebida a partir de um outro contexto senão aquele que lhe seja próprio. Isso, leva o fenômeno religioso a ser percebido sob um olhar fragmentado, onde

não haveria uma posição ou um *lócus* interpretativo no qual seria possível observar a universalidade das religiões.

Diante dessa questão, Ricoeur lança a emergência de três consequências:

a) é impossível para uma fenomenologia da religião buscar um alcance de caráter universal;

b) a hermenêutica de uma religião não pode buscar por padrões fenomenológicos universais a não ser que ela procure uma segunda extensão de sentido;

c) essa leitura da religião por si mesma permite apenas a realização de analogias que se façam por aproximações, em que a fenomenologia da religião permanece como ideia.

Na primeira consequência, o caráter não universal da fenomenologia da religião não impede que se estabeleça uma linha hermenêutica geral que seja interna às religiões. Ou seja, por mais que as relações de sentido e expressão nas diferentes formas religiosas sejam diferentes em cada contexto, é possível elaborar um método hermenêutico que seja aplicável a essas diferentes manifestações. É de se entender, porém, que o método deve sempre se ajustar ao que se deseja interpretar e não o contrário.

Na segunda consequência, a dupla extensão de sentido conduz a uma análise que propicia a execução de analogias de pensamento que partam do início do *lócus* de análise. É preciso entender que essa analogia seria uma noção aproximativa, que não pode ser entendida para fora do *lócus* de onde se observa. Isso acontece porque, na visão de Ricoeur, as manifestações religiosas, assim como todos os fenômenos, não são apenas formas, mas possuem também conteúdo, uma substância que lhe é inerente, ou seja, um sentido. Nesse entendimento, rompe-se com a universalidade metafísica da consciência religiosa, que se torna única em seu contexto específico. Traduzir isso para uma leitura geográfica requer dizer que o espaço religioso possui um conteúdo carregado de significado e, portanto, não pode ser compreendido sob um aspecto geral ou fora de sua textualidade, de seu contexto.

Na terceira consequência, a fenomenologia da religião, compreendida como uma ideia de uma hermenêutica textual, porta-se como uma matriz que conduziria o pensamento. Essa matriz seria motivadora da objetivação em

formular uma “hospitalidade interconfessional”. Na nossa interpretação, isso se configuraria como a execução de uma tradução que possa revelar a textualidade de um fenômeno religioso para além dele.

Nas palavras do autor,

se, diante das pretensões de uma compreensão desenraizada, apenas se permite uma transferência analogizante que procede aproximativamente, a ideia de uma fenomenologia da religião permanece uma simples ideia – entendam com isso uma ideia diretriz projetada no horizonte de nossas investigações. Esta ideia não é por isso inerte: ela motiva teleologicamente o que tomarei a liberdade de formular como o voto de uma hospitalidade interconfessional, inter-religiosa, comparável à hospitalidade linguística que preside ao trabalho de tradução de uma língua para outra. (RICOEUR, 1996, p.170).

Nesse sentido, a fenomenologia da religião é posta como ideia, uma ideia que carregaria em si a função de exercer uma recepção no contexto da linguagem para as interpretações e, até mesmo, traduções da vida religiosa.

Gross (2010, p.46) ressalta que filosofia e as considerações de Ricoeur possuem a intenção principal de “buscar os elementos poéticos presentes em mitos e símbolos religiosos no sentido de permitir que estes se apresentem como configurações significativas reveladoras das possibilidades inerentes ao real”, tais configurações, por sua vez, seriam “incapazes de serem expressas em termos não-figurativos”.

Diante dessas considerações, acreditamos ser possível uma interpretação fenomenológica da religião do Candomblé, tendo como base uma abertura hermenêutica que vislumbre a leitura das textualidades religiosas, em seu aspecto geográfico, ou seja, a partir dos vários contextos do espaço. Nesse percurso, torna-se necessário, primeiramente, a proposição de uma interpretação realizada a partir de uma leitura primeira, de caráter objetivo. A partir dessa leitura, passa-se pela transcendência a um segundo nível de interpretação, subjetivo, no qual encontra-se o simbólico sensível ou sagrado.

Essa forma de aplicação de leitura hermenêutica sobre a religião não é necessariamente aplicável somente à religião em si, mas também aos seus símbolos, seu contexto interno e externo, suas dinâmicas, seus ritos e suas escrituras.

No que tange a realização de uma Geografia da Religião pautada nos estudos do Candomblé, seguiremos a nossa perspectiva teórica através de leitura do espaço da religião com base na ação humana. Essa ação será interpretada sob os auspícios aqui mencionados da dupla hermenêutica e instrumentalizada pela tripla mediação (símbolo-signo-texto) entre realidade e compreensão.

Essa configuração teórico-metodológica aponta para um caminho analítico que nos permitirá fazer um estudo sobre as espacialidades da religião mencionada. No entanto, problematizamos a discussão da seguinte forma: como poderemos espacializar essa abordagem sem nos prendermos a uma visão tradicional de espaço? Em outras palavras, seria possível entender o espaço religioso do Candomblé desvencilhando a presente abordagem de um materialismo que parece estar inerente ao espaço geográfico?

2.4. O “COM TEXTO”¹² DA GEOGRAFIA: A TEXTUALIDADE DO ESPAÇO COMO ELEMENTO MEDIADOR DA COMPREENSÃO HUMANA

Como já frisamos, na abordagem filosófica que escolhemos para fundamentar e guiar os nossos estudos sobre a religião do Candomblé, os fenômenos são compreendidos com base concepção de que não há uma compreensão imediata da realidade, uma vez que ela é sempre mediada por signos, símbolos e textos. Nessa ordem, a ação humana configura-se como o elemento que vai compor essa mediação, uma vez que ela é aqui encarada como uma manifestação de linguagem.

Para pensar além dessas considerações, os símbolos passam a ser compreendidos como elementos que, dotados de significados, interferem diretamente na maneira com que o indivíduo apreende uma dada realidade. Dessa forma, visualiza-se uma relação dialética entre o homem e o meio.

Mas em que ponto podemos apreender o espaço geográfico no seio dessa reflexão?

¹² A expressão “com texto” utilizada no título deste tópico representa a dupla função dos espaço em nossa abordagem: por um lado, ele é dotado de sentido, que é texto, portanto “com texto; por outro, ele é a conjuntura da ação humana, sendo, portanto, “contexto”. Essa duplicidade, como veremos a seguir, fundamenta a textualidade do espaço.

Silveira (2006) realiza um importante debate elencando a transformação da visão do conceito de espaço ao longo da história do pensamento geográfico. As abordagens seguem desde uma perspectiva geométrica, que privilegia a preocupação sobre a *distância*, ao que a autora propõe como uma perspectiva existencial, que se preocupa com a *existência*. Essa proposição tem como base a concepção de que o espaço representa a vivência da compreensão humana, para a autora citada, “o espaço é o existir, a sociedade é o ser” (*op. cit.*, p.88).

Nesse sentido, a autora concebe a espacialidade como possibilidade contingencial que envolve uma infinidade de eventos prováveis, que não se desconectam do momento em que ocorrem ou, mais precisamente, de seu *período* histórico.

Para tanto, emerge então o conceito de “espaço banal”, que é “o espaço da emoção porque nem todas as ações e nem todos os objetos aderem à racionalidade do período” (SILVEIRA, 2006, p.90). Dessa forma, a realidade não pode ser apreendida em um ou outro aspecto, mas apenas enxergada em sua totalidade, considerando que o espaço fundamenta o ser, uma vez que ele configura a sua própria existência.

Essas considerações são extremamente válidas para elevar o nível das discussões sobre a espacialidade dos fenômenos, mas ainda não parece contemplar a nossa preocupação de estabelecer uma noção de espaço que vá além da realidade material e carregue consigo também o sentido subjetivo das coisas.

Por outro lado, essa reflexão nos serve de parâmetro para transcender a visão tradicional do espaço, posto ora como obra, ora como receptáculo. Esta visão, torna as espacialidades reféns da materialidade objetiva e não permitem uma visão que englobe a compreensão humana e a subjetividade do ser.

Nesse ínterim, emerge a necessidade de entender a importância da obra de Ricoeur, que nos oferece uma possível saída para essa problemática. Vale lembrar que, conforme ressalta Gil Filho (2013), para caracterizar uma abordagem geográfica da religião, não é necessário remeter a uma tradição corporativa da ciência, resgatando necessariamente o que se tem produzido na área. Para ele, “é no categorial espacial e em seu poder explicativo que reside a especificidade da Geografia da Religião e seu potencial de análise”. Nesse

sentido, buscaremos nos aportes filosóficos de Ricoeur a construção desse categorial pautado nas concepções de espaço e espacialidade.

Conforme já observamos anteriormente, os signos e os símbolos não podem ser apreendidos como se fossem elementos estáticos, pois eles possuem uma dinamicidade, uma movimento gerado pela pluralidade dos significados nele contidos. Tal concepção nos permite concluir que os signos e os símbolos nos fornecem um sentido primário da realidade, pois são formas que nos levam ao que e como pensar. Esse pensamento motiva o indivíduo a agir e, ao realizar uma ação, ele manifesta a sua visão de mundo, que está intrinsecamente ligada à sua conjuntura subjetiva imediata. Observa-se, então, a ação como comunicação e, portanto, como linguagem. Temos então a ampliação da compreensão mundanizada, que vai dos símbolos aos textos.

Nesse ínterim, o sujeito manifesta-se através de sua dualidade subjetiva: de um lado encontra-se sua ordem social, concebida a partir de uma lógica narrativa com base em sua diferenciação diante de seus pares, aquilo que o torna único diante de um todo, ou seja, sua *mesmidade* (identidade *idem*); de outro lado, encontra-se sua ordem individual, autônoma, plenamente dotada de uma subjetividade que só é concebida com base no sujeito a partir de si mesmo (identidade *ipse*).

Essa dialética *idem/ipse*, que é interna ao sujeito, se manifesta por meio de suas ações e só possuem uma real significação com base na teia interpretativa que só torna os significados reais quando observados a partir do todo dessa rede, a que denominamos por *textualidade*.

A textualidade é o contexto e, assim como os símbolos, também estão presentes na mediação entre fenômeno e compreensão. Ela é a expressão de toda a carga semântica presente em uma dada conjuntura e que, no caso da religião, manifesta-se também com base nas expressões míticas e nas visões de mundo por elas geradas.

Nesse sentido, o espaço geográfico passa a ser a própria expressão dessa textualidade. O espaço é o próprio contexto subjetivo que media a compreensão e interfere diretamente sobre o processo individual de significação da realidade. Espaço é contexto, ou melhor dizendo, é “com texto”, pois é rico em sentido, sentido esse que nos fornece a chave para a compreensão mediata do mundo.

Como as ações também são textuais, nota-se a sua indivisibilidade com o espaço, que passa a ser também o espaço de ação, um espaço que se expressa como linguagem e, portanto, pode ser lido de diferentes formas, tendo como resultado um conflito de interpretações.

Diante desse conflito, emerge o papel da hermenêutica, que deve sempre ser concebida a partir de uma suspeita. À despeito de uma primeira interpretação, deve-se buscar um segundo sentido, um sentido simbólico dos fenômenos. Trata-se, portanto, da dimensão subjetiva da qual o espaço é elemento mediador.

Alguns autores, como Cosgrove (2000) e Gil Filho (2012) já haviam sinalizado sobre a necessidade de se implementar uma segunda hermenêutica no contexto da Geografia. Tal imperativo remonta ao fato de, até o momento, essa ciência ter se limitado ao primeiro nível de interpretação, ou seja, em descrever a realidade primeira das coisas conforme elas se revelam, sem buscar, no entanto, o sentido simbólico dos fenômenos.

Com base nessas considerações, consideramos que a hermenêutica seja uma importante ferramenta para orientar a postura metodológica do nosso trabalho. Com base nisso, procuraremos aplicar esse método sobre o processo etnográfico que realizaremos em uma casa de Candomblé localizada na cidade de Aparecida de Goiânia, Goiás – o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã.

Para fundamentar essa metodologia, é preciso observar o cenário sob o qual ela será concebida. Para isso, faremos primeiramente uma descrição aprofundada das múltiplas espacialidades que formam a textualidade da religião do Candomblé, estando presente dentro e fora do terreiro. Essas espacialidades serão didaticamente apresentadas como camadas, que não necessariamente possuem uma dimensão visual ou material daquilo que se entende por real.

Em outras palavras, compreendemos que o espaço religioso possui várias dimensões. Cada dimensão é uma espacialidade que não é necessariamente concretizada, mas dotada de sentidos.

Por isso, abordaremos no capítulo a seguir a espacialidade religiosa do Candomblé concebida pela interposição das múltiplas camadas do espaço dos sentidos, que vai desde da espacialidade mítica dos orixás e da ritualística à dimensão material dos símbolos e signos religiosos, passando pela espacialidade dos pais-de-santo e a dos praticantes dessa religião.

Após essas considerações, no terceiro capítulo, analisaremos empiricamente como esses diversos espaços contextuais se manifestam no Candomblé, dentro e fora de terreiro. Para isso, adotaremos uma metodologia pautada em trabalhos de pesquisa participante, realizando a leitura dos discursos dos pais e filhos de santos coletadas em entrevistas. Também fará parte dos procedimentos de campo o uso e leitura de imagens, que abordarão tanto o espaço físico do terreiro, como os rituais sagrados e festivos, como o xirês, o jogo de búzio, dentre outros.

Tudo isso será produzido na intenção de observar a substância ou o sentido presente nas práticas religiosas candomblecistas, a fim de entendê-las com bases na sua estruturação em múltiplas espacialidades. A chave disso será a utilização da dupla hermenêutica aqui explicitada, em que buscaremos sempre o entendimento do sentido oculto presente nas ações humanas que nos serão reveladas como uma manifestação de linguagem.

3. CANDOMBLÉ DE KETU: LINGUAGENS, AÇÕES E ESPACIALIDADES

Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos (PRANDI, 1991, p.103).

O Candomblé é uma religião que se constrói a partir da ressignificação dos contextos culturais e religiosos africanos, configurando uma inter-relação de sentidos que se posicionam entre tradicional – no que se corresponde ao fato de ser uma prática milenar – e o moderno – em suas redefinições postas em espaços nos quais foi reinventado o sistema cosmogônico original. Assim, para realizarmos uma leitura de suas espacialidades, torna-se necessário entender essa relação contextual e suas expressões.

Além do mais, adotaremos a seguir uma postura de análise que veremos a religião, conforme enunciamos no capítulo anterior, a partir de múltiplas espacialidades de contextuais, trazendo o contexto de cada uma dessas para a construção e a expressão dos ritos candomblecistas. Nesse ínterim, buscaremos compreender o amálgama entre os diversos elementos simbólicos que compõem as expressões míticas e as organizações hierárquica, ritual e material, a fim de produzir uma Geografia do Candomblé pautada em uma perspectiva compreensiva do espaço.

Sabe-se que as tradições africanas difundiram-se no Brasil impulsionadas pela escravidão dos negros africanos, que foi responsável pela migração de um elevado contingente de mão-de-obra escrava. Esse fluxo migratório mobilizou os mais variados grupos étnicos africanos, cada um com os seus costumes, idiomas e crenças. Assim, a constituição do Candomblé no Brasil deu-se a partir da confluência de diversas tradições. Cada uma delas, conforme nos lembra Rocha (2000, p.21-22), “se reporta a uma região da África e identifica práticas e crenças

religiosas específicas. Além de Angola e do Congo [...], temos o candomblé Ketu e Ijexá, provenientes da Nigéria, e o Jêje, originário do Daomé”.

Pode-se identificar, então, três principais nações que compõem o ritual religioso candomblecista: a nação Ketu (ou Nagô), a nação Jeje e a nação Angola¹³. Essa nações surgiram principalmente, dos grupos bantos e sudaneses que agregaram a maioria dos escravos africanos no Brasil (PRANDI, 1996). Vale lembrar que o termo “nação”, atualmente utilizado para designar os diferentes segmentos candomblecistas, remete à precedência étnica e territorial das práticas ritualísticas africanas.

A nação Angola, conhecida pela tradição Banto, cultua as inquices, os vunjes e os caboclos – sendo, por isso, denominada também por “candomblé de caboclo” em algumas regiões do país. Conforme Silva (1994, p.67), nessa nação, “os atabaques são percutidos com as mãos e as cantigas possuem muitos termos em português. Seus ritmos característicos são a cabula, o congo e o barravento ou muzenza”.

A nação Jeje, formada sob uma filiação dos negros sudaneses do reino de Daomé, realiza o culto, principalmente, aos voduns. Alguns orixás cultuados, inclusive, pelas demais nações, são de origem das entidades daomeanas, como Nanã e Loco. Além disso, nessa nação, segundo Parés (2007, p.278), “cultuam-se também uma série de orixás nagôs, especialmente as *yabás* ou orixás femininos, resultando num panteão misto, frequentemente chamado ‘nagô-vodum’”.

Por último temos a nação Ketu, de origem yorubana. Essa nação resguarda a sua prática principal voltada ao culto religioso dos Orixás. Trata-se da maior e mais popular dentre as nações de Candomblé na atualidade, também presente na maioria das análises e publicações acadêmicas.

Nesta dissertação, por considerar que seria muito ampla uma abordagem que englobasse todas essas denominações, faremos a opção por essa última nação apresentada, procurando, porém, evidenciar a religião do Candomblé

¹³ A expressão “nagô”, segundo, era utilizada durante o período de comercialização dos escravos africanos e se referia ao tronco étnico-linguístico yorubá, localizado no sudoeste da Nigéria e em partes do Benin. O termo “Jeje” era utilizado para descrever as populações do sul do Benin e de Togo. Angola, por outro lado, era um termo mais genérico utilizado para descrever todos os povos das mais diversas línguas bantus que chegaram ao Brasil através de diferentes portos da África Ocidental (PARÉS, 2010)

como um todo sempre que possível. Tal escolha se deve, sobretudo, à maior proximidade que a presente pesquisa adquiriu junto ao Candomblé de Ketu, com uma quantidade e qualidade maior de informações e dados etnográficos, que deverão ser melhor apresentados no capítulo 03.

Assim, o presente capítulo será estruturado da seguinte forma: no primeiro momento realizaremos uma interpretação das principais características do Candomblé de Ketu, tratando de sua constituição, de seus costumes, de suas práticas e, principalmente, de suas espacialidades. Em um segundo momento, regiremos nossa análise obedecendo a abordagem das múltiplas espacialidades da religião em questão. Assim, faremos um estudo de caráter hermenêutico pelo mundo dos orixás, depois pelo mundo dos praticantes, a começar pela figura da Mãe e do Pai de Santo e passando pelas práticas dos iniciados para, por fim, fazer algumas reflexões sobre a materialidade simbólica do terreiro.

3.1. CANDOMBLÉ DE KETU: RESGASTE HISTÓRICO E DIMENSÕES CONTEXTUAIS

Ketu, como já afirmamos anteriormente, é considerada pela bibliografia especializada como a mais popular entre as nações do Candomblé, com o maior quantitativo de terreiros registrados pelos estudos etnográficos e o maior número de adeptos. Sua origem em África remonta, principalmente, ao reino de Oyó, que fazia parte do império dos povos yorubás.

Conforme ressalta Beniste (2003), a palavra *Ketu*, que antes era usada para definir a nação política africana, cujo território localizava-se na atual Nigéria, passou a ser utilizada no Brasil para definir a prática do Candomblé. Nesse país, ela foi reconstruída em vários de seus legados ritualísticos. O autor citado resgata esse contexto histórico, no qual, a partir do século XVIII, os yorubás foram alvos da escravidão após serem dominados pelos daomeanos e vendidos para os europeus que os transportaram para o Brasil. Dessa forma,

entre eles vieram sacerdotes religiosos para a Bahia. Os que aqui já estavam se juntaram aos que estavam chegando, conhecedores mais profundos da religião de *Òrisà*. E a palavra *Ketu* ganhou, então, entre os descendentes africanos, o sentido de reunião, reencontro entre todos, e passou a definir a modalidade de culto a ser seguida (BENISTE, 2003, p.19).

Assim, o que se percebe é uma transposição e reencontro de diferentes contextos, uma conjunção de espacialidades históricas que se congregam e concebem uma nação religiosa. De um lado, as matrizes históricas formativas do povo de Ketu; do outro, o mundo da diáspora, onde as práticas ritualísticas são reinventadas e o próprio conceito da nação, antes de cunho referencialmente político, adquire também uma orientação religiosa.

Costuma-se dizer que primeira casa de Candomblé fundada no Brasil é de primazia Ketu: o *Ilê Axé Iyá Nassô*, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, em referência ao bairro do Engenho Velho, em Salvador, onde o terreiro teria sido fundado. Essa casa foi constituída por três Yalorixás – Aderá, Iyakala e Iyanassô –, escravas libertas que teriam nascido na cidade de Ketu. Devido às cisões internas, esse terreiro dividiu-se em outras duas casas: o *Iyá Omi Axé Iyá Massê*, mais conhecido como “*Gantois*” e o *Axé Opô Afonjá* (CARNEIRO, 1967; SILVA, 1994;). Mais tarde, também foi fundado outro importante terreiro, o Alaketu, que teria sido edificado por duas princesas africanas nagôs.

Conforme aponta Rocha (2000), esses terreiros, sobretudo o último citado, se organizaram procurando reproduzir a tradição originalmente praticada em Ketu, sendo portanto pertencentes a essa nação. No entanto, Vallado (2010) ressalta que essas casas, originalmente, não se autodeclararam ketu, e que isso teria ocorrido a partir de atribuições realizadas em tempos posteriores. O autor afirma que “a expressão ‘nação queto’¹⁴, para designar o ramo do candomblé de origem yorubá que se constituiu a partir da linhagem da Casa Branca do Engenho Velho, é recente e não usada antes de 1950” (op. cit., p.28).

Vallado (op. cit.) também afirma que a maior influência sobre os primeiros terreiros de Candomblé no Brasil veio da nação do orixá Xangô. Assim, em tese, para se manter uma coerência, o culto deveria remeter sua filiação ritualística a Oyó, cidade de origem desse orixá no continente africano, e não a Ketu, que é a cidade de origem de Oxóssi.

¹⁴ Diferente do autor, empregamos a denominação “Ketu” ao invés de “queto”. Vale lembrar que não há consenso sobre qual seria o emprego correto das palavras yorubás, devido ao fato de essas serem “aportuguesadas” a partir de um idioma originalmente ágrafo. Alguns autores, por exemplo, utilizam outras formas de escrita, como “Kêtu” ou “Keto”, outros buscam remeter à orientação gráfica referente à sua pronúncia: “Kétu”.

Parés (2007; 2010) ressalta a importância, também, da influência da tradição Jeje sobre o Candomblé de Ketu, no que se refere à constituição de sua ritualística. O orixá *Irôko* – deidade que habita a Gameleira Branca – por exemplo, advém do vodum jeje *Loko*.

Com isso, o que se percebe é que não há uma nação do Candomblé que seja “pura”, ao contrário do que muitos pais e mães de santo desse segmento costumam afirmar, conforme ressalta Capone (2010). Além do mais, não é possível considerar, sequer, que exista uma homogeneidade plena em uma mesma denominação, seja ela Ketu, angola ou jeje. Isso, porque essa religião se constituiu pela bricolagem de diversos elementos que não obedecem necessariamente às divisões territoriais estabelecidas na África. Outro fator que não pode ser desconsiderado é o elevado fluxo de práticas e fiéis entre as diferentes denominações, seja no pagamento de obrigações ritualísticas internas, seja na mudança propriamente dita de um axé para outro local.

Podemos inferir, nesse caso, que a religião do Candomblé – incluindo a nação Ketu – é resultante de uma dinâmica que sobrepôs diferentes espacialidades¹⁵, oriundas de uma variada gama de tradições africanas e brasileiras. Essas espacialidades diversificam-se e se transformam ao longo da história, evidenciando a forma indistinta com que o tempo e o espaço atuam sobre as religiões, que se constrói a partir de processos singulares e únicos de significação¹⁶.

Apesar da diversidade que compõe os terreiros e da difícil sistematização de suas práticas religiosas, é possível observar algumas tendências gerais no que se refere às práticas e características dos candomblés de Ketu. A seguir, trataremos detalhadamente sobre cada uma dessas propriedades principais, analisando-as em uma abordagem que as considera a partir de suas múltiplas espacialidades textuais.

¹⁵ Ressaltamos novamente que os conceitos de “espaço” e “espacialidade”, no presente trabalho, não necessariamente estão ligados ao contexto da materialidade dos locais e objetos localizados sobre a superfície terrestre. Em nossa abordagem, espaço é contexto e pode remeter às mais diversas ações, práticas e dimensões contextuais que envolvam as relações humanas ou atividades a ela relacionadas, o que inclui a cultura e o imaginário mitológico do mundo dos orixás, por exemplo.

¹⁶ Prandi (2001a; 2005) já advertia sobre a singularidade do tempo no contexto do Candomblé, que não pode ser regido pelo tempo dos padrões ocidentais. Nossa intenção será a de revelar a singularidade desse contexto também no que se refere ao espaço.

Assim, o primeiro ponto é a descrição analítica do espaço de sentido do mundo das expressões míticas. Essas se configuram como um dos mais importantes elementos da religião, pois são as lendas e os *itãs*¹⁷ que dão origem aos diversos hábitos e comportamentos. Muitos rituais são realizados a partir da reconstrução de episódios narrados pelos mitos sagrados, que se manifestam tanto nas práticas ritualísticas em si, quanto no comportamento dos adeptos durante a realização de tais práticas.

Um exemplo disso está na lenda de que Ogum teria agredido com um facão a orixá Nanã. Na senioridade do candomblé, essa seria uma divindade que tem a imagem de uma velha senhora. Como Ogum é o orixá ferreiro e proprietário de todos os metais, inclusive os instrumentos utilizados nos sacrifícios de animais, o uso dessas ferramentas, como o *odé*¹⁸, tornou-se proibido nos cultos a Nanã devido à rivalidade entre essas duas divindades (PRANDI, 2001b). A partir desse *itã*, ficou posta a emergência de uma dualidade, em que de cada lado se posicionaram os filhos das respectivas deidades, além disso, outro orixá – Obaluaiê, filho de Nanã – também se colocou contra Ogum, tornando-se o seu maior inimigo e igualmente proibindo o uso de instrumentos de corte em seus cultos. Esses materiais, geralmente, são substituídos por pedaços de madeira de diversos tipos, além de cacos de vidros e outras técnicas (MARINHO, 2010).

Observa-se, portanto, como o espaço mitológico dos orixás interfere diretamente nas ações produzidas dentro e fora do terreiro. Essas ações são concebidas em um contexto religioso específico e só podem ser compreendidas a partir de uma teia de significados inerente a cada contexto.

Isso nos remete a um segundo espaço de análise: o espaço dos praticantes da religião. Esse se estrutura em duas interfaces: de um lado tem-se a centralidade exercida pelo líder de uma determinada casa – geralmente chamado de Babalorixá, para um pai de santo, ou de Yalorixá, no caso de uma mulher –, e de outro lado a espacialidade específica dos adeptos e iniciados na religião.

¹⁷ Itãs são “histórias do sistema oracular que narram os mitos explicando a criação e a complexa relação dos orixás com os homens e o universo” (PÓVOAS, 1989, p.173-174).

¹⁸ Instrumento bastante comum no Candomblé, o *obé* é um “facão especialmente construído para uso ritual religioso [...]. Amplia-se o significado para espada de Ogum” (LODY, 2003, p.192).

O líder de uma casa costuma ser uma figura muito conhecida no âmbito da religião e respeitada em função de sua vasta sabedoria e do carisma que possui. Por isso, constrói a partir de si uma espacialidade específica, muito particularizada e que atende a uma correspondência própria. Essa se estrutura, principalmente, com base em seus valores e em sua filiação tradicional.

Essa centralidade que se estrutura dentro de um terreiro do Candomblé em torno da Yalorixá ou do Babalorixá é resultante de uma hierarquia que se estabelece a partir dessa liderança. Ela representa a porção mais alta de uma pirâmide social interna obedecendo o princípio da *senioridade*, em que aqueles que possuem mais tempo de iniciação e que realizaram um maior número de obrigações¹⁹, possuem maior influência, o poder dos “mais velhos de santo”, conforme expressão utilizada por Carneiro (1967).

Dessa hierarquia, emana então uma outra espacialidade, a dos filhos de santo mais novos e situados na porção inferior da hierarquia interna do terreiro. Esses filhos, juntamente com abiãs²⁰ e clientes, são de importante função para a religião: em primeiro lugar, garante a ela a sua continuidade, cabendo a eles a reinterpretação dos mitos que serão realizados no futuro; em segundo, eles são o elo entre a religião e o mundo que a ela lhe é externo, função essa garantida principalmente por aqueles que se consultam em busca dos mais diversos serviços.

São esses últimos que, de certo modo, garantem a sobrevivência da casa, através do pagamentos desses serviços (PRANDI, 2005). Além disso, conforme ressalta Opiari (2009), esses clientes estabelecem-se conforme uma rede, que se estrutura por um viés informal, do “boca a boca” e que é responsável por articular uma demanda de serviços rituais os mais diversos. Estes, de certa forma, vão estabelecer uma espacialidade religiosa específica, pois cria uma linguagem diferenciada no âmbito da religião.

O Candomblé passa a ser então concebido por uma espacialidade que conflui ornamentos míticos e vínculos oriundos das ações e práticas humanas.

¹⁹ A expressão “obrigação” é muito utilizada no Candomblé e remete a “qualquer solenidade religiosa para servir aos orixás. Execução de uma tarefa religiosa que o filho-de-santo é obrigado a cumprir” (PÓVOAS, 1989, p.180).

²⁰ Abiãs são pessoas que, de certo modo, vivem a religião mas ainda não são consideradas membros efetivos. Segundo Póvoas (1989, p.154), trata-se de um “fiel ao candomblé ainda não-iniciado”.

Esses fenômenos encontram-se imbricados e constroem um sentido que exerce a função de mediar a compreensão do homem sobre o real, estruturando a forma com que o sujeito vive e transforma a sua realidade.

No entanto, é importante reconsiderar aqui uma das assertivas oferecidas pelo pensamento de Ricoeur (1978, p.243): a de que “o símbolo dá a pensar”²¹. Nessa perspectiva, torna-se impossível conceber a religião do Candomblé sem considerar a sua materialidade simbólica, que se expressa por uma série de adornos, acessórios e adereços, que também exercem uma espacialidade contextual própria: a dos signos e dos símbolos.

Esse mundo objetivo é o espaço do terreiro e a distribuição dos ornamentos e símbolos nele dispersos, sendo frequentemente compreendidos como sendo a totalidade do espaço do Candomblé, o espaço sagrado da Religião. No entanto, em nossa abordagem, essa será apenas uma dentre as várias espacialidades da religião. Além disso, essa materialidade simbólica não se expressa apenas pelos ornamentos presentes no terreiro, mas também por objetos, roupas, adereços, utensílios e simbologias outras que podem ser visualizadas no contexto dessa religião dentro ou fora de uma comunidade de Terreiro.

Destarte, temos então as quatro principais dimensões da religião aqui postas: a) o mundo mítico; b) o mundo da liderança religiosa; c) o mundo dos adeptos e iniciados; e d) o mundo dos símbolos materiais. Esses elementos se configuram como espacialidades, que vão dar forma ao espaço religioso e que são aqui entendidas como diferentes dimensões de uma mesma expressão. Assim, o espaço geográfico do Candomblé só pode ser compreendido a partir de um entrecruzamento que envolva todas essas espacialidades e suas designações. Para ilustrar essa concepção, elaboramos o esquema representado na figura 02.

No que se refere à estrutura geográfica do Candomblé, mencionada no esquema, vale a ressalva que ela se revela para além do espaço físico do terreiro. Isso porque as espacialidades aqui apresentadas não se limitam a um ornamento espacial específico. É possível observar a manifestação destes em

²¹ Essa discussão é apresentada entre as páginas 44 e 45 em que a carga simbólica dos símbolos está presente também em suas composições, em seu significados, o que interfere diretamente sobre o processo de compreensão de si e do mundo por parte do ser.

diferentes locais, quando ocorre um jogo de búzio ou quando um erê²² se manifesta no corpo de um filho de santo, dentre alguns exemplos.

Portanto, torna-se possível fazer uma leitura do espaço religioso do Candomblé ao considerarmos que suas múltiplas espacialidades são contextuais, ou seja, inserem-se em uma textualidade conceitual específica.

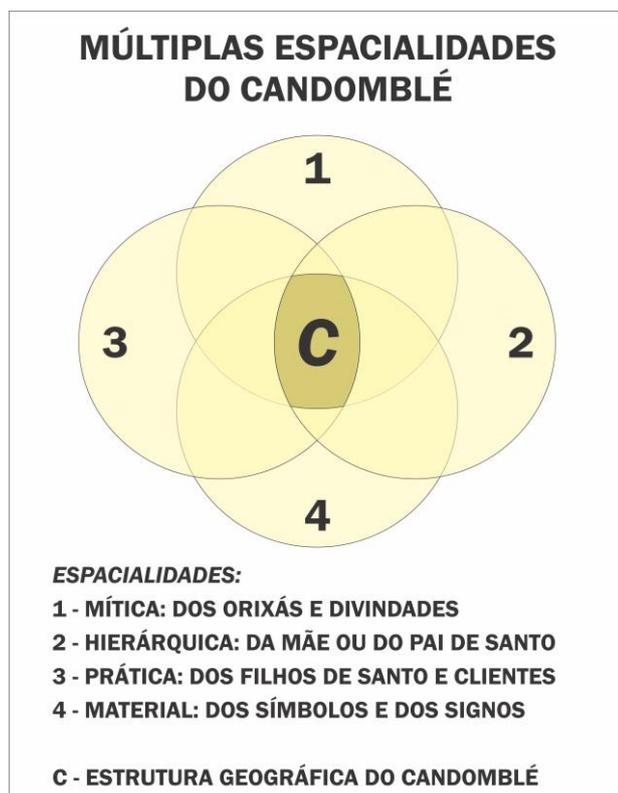


Figura 02 – Esquema representativo de nossa abordagem sobre as configurações espaciais do Candomblé. Autor: PENA, R. F. A. (2013)

Essa leitura, no entanto, evitará a frequente postura adotada na Geografia, qual seja: a de se realizar uma hermenêutica das paisagens. Em nossa abordagem, a leitura ocorrerá diretamente sobre o espaço e não sobre a paisagem por dois motivos: 1) as leituras sobre as paisagens são, em regra, realizadas a partir de um aspecto sensorial, através do uso dos sentidos; 2) o texto do espaço é aqui entendido como a sua substância ou a expressão desta, de forma que para uma hermenêutica do espaço, é preciso considerar essa

²² Os erês são formas infantis dos Orixás, porém, diferentemente destes, pode se manifestar fora das cerimônias e, inclusive, conversar com outras pessoas. Póvoas (1989, p.167) define essas divindades como seres “brincalhões, buliçosos, irrequietos e traquinas, mas, nem por isso, menos temidos”.

textualidade para além do aparente, o que justifica a aplicação da dupla hermenêutica explicitada no capítulo anterior.

Outra consideração que se torna importante nesse íterim é a de que a presente abordagem sobre o Candomblé – a qual ilustramos no esquema acima – não se trata do significado dessa religião, mas da forma a qual a abordaremos. Em outras palavras, dentre as várias leituras possíveis sobre a religião dos Orixás, a que realizaremos ao longo dessa dissertação será essa, não havendo a possibilidade de colocá-la como uma verdade em si mesma.

Isto posto, partiremos para o próximo momento do presente trabalho, que será o de analisar cada uma das quatro espacialidades contextuais do Candomblé, a fim de evidenciar os seus respectivos significados. Tal exercício decorre da necessidade de fazer emergir os significados que vão compor a rede interpretativa da religião.

3.2. ESPACIALIDADE DAS EXPRESSÕES MÍTICAS: O MUNDO DAS DEIDADES SAGRADAS

O Candomblé abordado em sua espacialidade mítica, o mundo das deidades, congrega concepções referentes ao campo das expressões sagradas, que carregam o dever de dar sentido ao mundo das ações. É a própria fundamentação sagrada dos elementos constitutivos da religião que, não por menos, passa a ser reconhecida como a Religião de Orixás. Nesse âmbito de entendimento, a natureza material e o campo simbólico fundem-se para construir os sentidos de cada orixá. Esse amálgama diretamente se traduz no campo do mito que explica as características intrínsecas a cada elemento mítico, conferindo uma individualidade a cada deidade, o que se constitui em uma dada espacialidade própria.

Os itãs que compõem o mundo das expressões míticas carregam consigo uma visão de mundo elaborada no contexto constitutivo da religião. Tratam-se de visões explicativas de mundo e de rituais, que exercem o papel de mediação entre o sujeito e o conhecimento sobre o real²³. Assim, torna-se evidente que as

²³ Os itãs retratam apenas parcialmente uma explicação do que constitui um orixá, pois muitas vezes eles apresentam eventuais contradições narrativas quando se pretendem explicar as

ações dos praticantes no contexto das demais espacialidades vão estar diretamente vinculadas às designações mitológicas, pois essas atuam, basicamente, como uma fundamentação elucidativa da prática religiosa.

No presente trabalho, a espacialidade mítica representará uma das espacialidades contextuais do Candomblé, sendo aquela que faz referência ao ímpeto cosmogônico dessa religião. A abordagem em questão buscará compreender a influência que o mundo dos mitos e crenças exercem sobre a ação humana.

O mundo sobrenatural, de acordo com a mitologia dos Yorubás, é composto por diversos tipos de deidades. Acima de todas está Olorum²⁴, que é o Deus criador também chamado de Olodumarê²⁵. Apesar de ser a divindade máxima, o Olorum não é adorado e cultuado diretamente pelos filhos de santo. Ele habita o Orum e é acompanhado pelos Irumalês, energias que não possuem uma existência individual identificada, sendo categorizadas apenas em conjunto, em uma quantidade de seiscentos entes (ROCHA, 2000).

O fato de Olorum não ser adorado na religião, segundo Beniste (2006), deve-se principalmente às constantes reinterpretações das práticas religiosas africanas em solo brasileiro. Além disso, para o autor, o fato de este se tratar de um ser supremo, torna difícil a instrumentalização de seu culto, pois

ele [Olodumarê] é o Rei e Juiz, o Criador e o Senhor da Vida, o Invisível e o Sempre-Presente; com tais atributos é impossível conceber de que forma a Divindade poderia ser representada. Nem pensar em poder confina-lo dentro de um espaço, da forma como é feita com os Òrisà (BENISTE, 2006, p.38).

personalidades e os contextos das deidades africanas. A interpretação dos itãs é fundamental para as orientações e acompanhamento aos partícipes ao que se referem os conhecimentos dos Orixás, em diferentes situações. Citamos dois itãs de Oiá, em um dado trecho se descreve que:[...] *oiá foi aconselhada a prosseguir sua jornada ao lado de seu marido xangô. Enquanto amasse esse homem, não deveria retornar a Irá, sua terra natal, onde vivia sua família.* Em outro trecho, [...] *o ferro era muito demorado para se forjar e cada ferramenta nova tardava como o tempo. Tanto reclamou Oxaguiã que Oiá, esposa do Ogum, resolveu ajudar Ogum apressar o fabrico.* Os itãs chegam apontar dois ou mais maridos para Oiá. Para um contexto, os itãs apresentam complementariedades, quando se explicam o domínio dessa Orixá ligado a guerra e a sedução.

²⁴ “Olorum” é apenas um dos vários nomes designados para tratar da deidade suprema dos Yorubás, porém o mais popular dentre eles. Seu nome vem da união das expressões *OI*, que significa “posse” ou “comando”, e *Orum*, que significa “céu” (BENISTE, 2006).

²⁵ Não há consenso sobre a etimologia e o significado da palavra “Olodumarê”. No entanto, a tradução mais usualmente aceita é conhecida como “a Divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, imutáveis, permanentes, dignas de confiança. Detentor do poder único que não pode ter similar” (BENISTE, 2006, p.28).

Portanto, mesmo que não sejam realizadas adorações e oferendas rituais a Olorum, ele é a deidade máxima a qual todas as outras lhe devem respeito. As ações dos Orixás e demais entes sagrados, por mais espontâneas que sejam, sempre deverão contar com a aprovação de seu superior.

Depois de Olorum, estão os Orixás, que são os seres sagrados capazes de estabelecer a comunicação com o Aiyê por meio da incorporação nos filhos de santo. Porém, um deles possui uma relação e uma forma de culto diferenciada dos demais: Orumilá, também conhecido como Ifá²⁶. É o ser da intuição, das adivinhações e do conhecimento sobre o futuro. Apesar de haver um culto específico a ele, no Candomblé de Ketu ele é representado pelos seus odus.

Desde de que abandonou o Aiyê pela primeira vez e passou a habitar o orum, Oruminlá decidiu que jamais retornaria e, portanto, não incorpora em nenhum filho de santo. Segundo o seu itã, os homens ofereceram diversas oferendas para que ele retornasse à Terra, porém ele apenas deixou um conjunto de dezesseis nozes de dendê e afirmou: “quando tiverem problemas e precisarem falar comigo, consultem este Ifá” (PRANDI, 2001b, p.443).

Dessa forma, Orumilá tornou-se a própria forma da comunicação dos Orixás para com os homens. É ele o responsável por dizer o que, como e quando os orixás querem que se realize uma determinada prática ritual. Cabe a ele também dizer sobre o futuro das pessoas, praticante dos mais diversos tipos de adivinhações sobre todas as coisas possíveis, além de desvendar enigmas, como a cura para doenças misteriosas, dentre outras questões.

Seu sistema de adivinhação perpassa pela constituição dos seus *odus*, de forma que cada um deles domina uma área de entendimento. No total, existem 16 tipos de odus diferentes que representam “os mitos da criação e o complexo relacionamento dos seres divinos entre si e com os homens e a Natureza” (PÓVOAS, 1989, p.180). Eles apontam, assim, conhecimentos sobre o nascimento, a morte, os negócios, a fartura, as guerras, as perdas, a amizade, a traição, a família, o destino e a sorte (PRANDI, 2001b).

Orumilá é, assim, um dos principais demonstrativos da maneira com que a espacialidade mítica transforma o mundo da religião. Ela age diretamente sobre os outros três mundos contextuais por nós apresentados. As inferências

²⁶ “Orixá da adivinhação; o oráculo do candomblé. Conjunto de 16 búzios ou nozes do fruto do dendezeiro, para o jogo divinatório onde se lê a fala do orixá” (PÓVOAS, 1989, p.172).

de Ifá, por meio do jogo de búzio, conduz a ação prática do líder de santo e de seus filhos, adeptos e, principalmente, de seus clientes, que enxergam nesse rito uma forma de contato com o Candomblé. Além disso, o próprio búzio se manifesta como uma materialidade simbólica através de elementos como: a senioridade, a vela e a água. Esses conduzem a sua prática e são a representação do conhecimento religioso por aquele que o pratica.

Da mesma forma irão atuar sobre a existência mítica dos orixás e os conhecimentos sobre suas características, histórias, ações e relações internas. Como já comentamos anteriormente, se dois orixás são antagônicos²⁷ ou se um deles não utiliza um determinado elemento, isso vai reverberar em um comportamento semelhante entre os adeptos. Além disso, os orixás acabam de certa forma, determinando o próprio estereótipo ou as características pessoais do iniciado no santo. Os filhos, quase sempre, irão reproduzir os comportamentos ou o caráter do Orixá que rege a sua cabeça, ou seja, o seu *ori*. Rocha (2000, p.55) ressalta que “ao falar de um Orixá, automaticamente associamos suas características à personalidade de seus filhos [...]. Portanto, falar dos Orixás é também falar de nós mesmos”.

Ao estudo do Candomblé é recorrente encontrar classificações que agrupem em domínios dos orixás segundo os domínios gerais da natureza, quais sejam: a água, as florestas, o fogo, o ar, os espaços edificadas, dentre outros. A ocorrência de um entendimento de que o orixá constitui sua espacialidade e que esta traduz os sentidos de como se pensa o mundo sagrado, permite relacionar sua presença em um espaço material ligado a uma ordenação de como são cultuadas as deidades na ordem do xirê. A festa é uma organização espacial e simbólica que, segundo a antropóloga Rita Amaral (2005, p.57),

é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados (...). Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela andam juntos a religião, a política, a economia, o prazer, o lazer, a estética, etc,

²⁷ Aqui deve-se observar que os orixás se complementam considerando a unidade cosmogônica, porém, rivalizam em suas relações, mostradas nos itãs

Mais do que uma festa ou uma comunicação do terreiro com o público em geral, o xirê pode ser interpretado como uma expressão mundana dos orixás, que descem à terra e realizam os seus rituais e, porque não dizer, as suas “brincadeiras”. Trata-se de uma expressão da linguagem hierocrática construída a partir da presença dos entes sagrados e da participação dos iniciados. Abaixo, veremos a relação dos orixás que seguem a roda do xirê, cultuados no Candomblé de Ketu e suas características principais. Sabendo das limitações que essa dissertação nos impõe no sentido de não ser possível estabelecer um elevado aprofundamento sobre a mitologia do panteão candomblecista, faremos apenas alguns breves apontamentos sobre cada deidade cultuada nessa religião.

1. Exú: também conhecido como *Legbá*, *Eleguá* e *Bará*, é o orixá mensageiro, o elo entre o Aiyê e o Orum. Ele é o responsável por levar aos demais orixás as mensagens e oferendas destinadas a eles da Terra (SIQUEIRA, 1998). É a deidade que cuida dos caminhos e, principalmente, das encruzilhadas, locais onde geralmente são depositadas as oferendas a ele destinadas.

Como ressalta Verger (2002, p.76), é um Orixá travesso, “gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas”. Possui, ao mesmo tempo, um lado ruim e um lado bom, podendo ser também possuir uma dinâmica servidora e prestativa. É o Orixá mais próximo da personalidade humana, pois o seu comportamento irá variar de acordo com a forma com que lhe tratam. Se lhe oferecem coisas que ele gosta, responde de maneira positiva; mas se lhe tratam com esquecimento e displicência, sua ira é despertada.

Rocha (2000, p.56) comenta que “sem Exu a pessoa não vive, é Exu que dá movimento a tudo que existe. Ele é tão importante que é servido na frente: a primeira oferenda é sempre dele”. Suas cores são o preto e o vermelho e sua saudação é “Laroiê!”.

2. Ogum: É um orixá guerreiro e de personalidade forte, aquele responsável por abrir os caminhos. Domina o conhecimento sob a manipulação dos metais e concedeu aos homens essa técnica, sendo também o orixá da

tecnologia. Segundo Rocha (2000), é considerado irmão de Exu e possui uma relação muito estreita com ele, havendo vários conflitos entre ambos. Como o Candomblé de Ketu não costuma ter o hábito de iniciar alguém em Exu, aqueles considerados filhos dele são iniciados em uma das variantes de Ogum.

Durante as cerimônias realizadas para todos os demais orixás, costuma-se pedir licença para Ogum antes de se realizar os rituais, uma vez que é através de seus instrumentos que são realizados os sacrifícios e atividades. Tal regra excetua-se nos rituais destinados a Nanã e Obaluaiê.

Por ser um Orixá desbravador, é sempre visto como o pioneiro, aquele que está sempre à frente dos demais orixás. Sua cor é o azul escuro e o verde e sua saudação é “Ogum Yê!”.

3. Oxóssi: Também chamado de *Odé*, Oxóssi é o rei de Ketu. Por isso, é muito reverenciado pelo povo de santo e conhecido por ser possuidor do título de *Alaketu*, que é destinado ao rei dessa cidade. É o orixá das matas, dividindo com Ossain o conhecimento sobre as plantas e com o Ogum o domínio das técnicas de caça.

Atualmente, o culto a Oxóssi não acontece mais na África, devido às inúmeras guerras e queda do poderio da cidade de Ketu, no entanto é bastante cultuado no Brasil e em Cuba (VERGER, 2002). Essa deidade tem sua morada nas matas e é descrita por viver sempre ao ar livre, assim como Ogum e Exu. Suas cores são o azul e o verde-claro, podendo usar outras cores (SIQUEIRA, 1998). Sua saudação é “Okê arô!”.

4. Obaluaiê: chamado também de *Omolu*, *Xapanã* e *Sapatá*, é conhecido por ser o orixá da cura e da medicina, sendo encarado também como a deidade das doenças, principalmente a varíola. Possui o domínio sobre a morte e, conseqüentemente, sobre a vida. É filho de Nanã, porém, quando nasceu, encontrava-se em um estado feio e deformado e por isso foi abandonado pela mãe e criado por Iemanjá (PRANDI, 2001b). Com seu instrumento, denominado *xaxará*, Omolú promove a cura das doenças que ele mesmo espalha sobre o mundo.

Conta o itã que Omolu, ao ser atacado por uma varíola, passou a cobrir o seu rosto por vergonha de sua aparência, de forma que sua ornamentação traz

um *Ikó* (palha da costa) por cima de suas vestimentas. No entanto, Rocha (2000) pondera que essa disposição ocorre para não desvendar sua máscara, que seria o mesmo que desvendar a própria morte. O ritual realizado uma vez ao ano em sua homenagem é o *Olubajé* (ver figura 04). Seu símbolo maior é o sol, suas cores são o preto, o branco e o vermelho e sua saudação é: “Atotô!”.



Figura 03 – Ritual do Olubajé na visão de Carybé (1993, p.64)

5. Ossaim: é o Orixá das folhas, representando o poder das ervas sagradas e medicinais. Essas, por sua vez, não se tratam de expressões mágicas, mas de um elemento da natureza extremamente importante na religião do Candomblé, de forma que é comum ouvir o jargão “sem folha não há Orixá”. Como ressalta Beniste (2003, p.113), “embora todos os orixás tenham suas folhas, devido a uma estratégia de lansã, todas elas pertencem a Ossaim”.

Durante o ritual do Xirê, em alguns momentos Ossaim dança com uma perna só, pois ele é uma árvore e só possui uma perna (ROCHA, 2000). Cada casa de Candomblé costuma ter autorização para ter somente um filho iniciado nesse orixá, pois ele é considerado único, tendo, geralmente, suas obrigações realizadas em separado das demais deidades (BENISTE, 2003). Suas cores são o branco, o amarelo e o marrom e sua saudação é “Euê ô!”.

6. Oxumaré: é o Orixá que rege as forças da natureza que produzem o movimento e é o símbolo da mobilidade, da continuidade e da riqueza. É frequentemente representado pela imagem de uma cobra que morde a própria cauda, o que remonta à ideia de algo que nunca se encerra. É também associado ao arco-íris. Rocha (2000, p.61) relata que a “sua feitura é muito difícil, porque ‘nunca se sabe qual é a sua cor’: assim como o arco-íris, ele está sempre se transformando”.

Possui, ao mesmo tempo os dois sexos. Representa tudo o que remete à continuidade, como a água das chuvas. O cordão umbilical, que se encontra sob o seu domínio, é enterrado próximo a uma palmeira, que terá a função de cuidar da saúde do recém-nascido (VERGER, 2002). Divide com Ifá o poder de adivinhar o futuro. Sua saudação é: “Aobobó!”.

7. Nanã: é a mais velha dentre os orixás femininos, sendo a primeira esposa de Oxalá. É a deusa dos mistérios e a rainha dos destinos, sua origem remonta à criação do mundo. É a senhora dos pântanos, de onde extrai a lama utilizada na criação dos seres humanos. É mãe dos orixás Obaluaiê, Irôko e Oxumaré.

A origem desse orixá – assim como ocorre a Obaluaiê e outros – remonta à tradição dos jêjes e que fora incorporada pelos povos de Kêtu. Representa a morte, pois quando alguma pessoa falece, sua alma retorna para o ventre de Nanã (BENISTE, 2003). Suas cores são o azul, o branco e o vermelho e sua saudação é: “Salubá!”.

8. Xangô: Xangô é o Orixá do fogo, dos raios, dos trovões e da justiça. Seu temperamento é de “um orixá considerado ‘brigão’, quente, ligado ao fogo” (ROCHA, 2000, p.64). É considerado filho de Oxalá e possui três esposas: Obá, Iansã e Oxum, o que permite que essas três deidades possam ser assentadas no mesmo local que Xangô no espaço físico do terreiro.

Em vida, Xangô foi rei de Oyó, terra dos Yorubá e que exerceu uma grande influência sob a forma com que é realizado o Candomblé de Ketu. Em Recife, a prática dessa religião leva o seu nome. Suas cores são o vermelho (que representa o fogo) e o branco (que ele usa em homenagem a Oxalá). Sua saudação é “Kaô Kabiesile!”.

9. Iansã: originalmente conhecida como Oya, recebeu esse nome, segundo Rocha (2000), por conta do título “Iyá Messã Orum”²⁸. É a deusa dos relâmpagos, dos ventos e das tempestades, além de possuir o controle sobre o fogo, poder esse que roubou de Xangô, que é considerado sua versão masculina. Siqueira (1998, p.72) revela que Iansã “acalma o vento e age sobre a tempestade. Ela tem o poder sobre a força dos ares, por isso tem perspicácia e sabe onde estão os lugares sagrados do universo e é capaz de lutar por eles, com senso de justiça”.

É também a mãe de Egum, o que a torna a única mulher capaz de lhe dar com os mortos, estando sempre presente em rituais que buscam conduzir as almas do Aiyê para o Orum. É uma Orixá guerreira e foi casada com Xangô e Ogum. Suas cores são o vermelho e o marrom e sua saudação é: “Epa Hey!”.

10. Oxum: filha de Iemanjá com Orumilá, é o Orixá da menstruação e da fecundidade. Segundo Verger (2002, p.174) ela é chamada de Ialodê, que é o “título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem a qual a vida na terra seria impossível”.

Representa a sedução, a vaidade, o charme e a beleza, formando uma imagem de mulher sedutora e voluptuosa. É mãe dos pássaros e dos peixes. É uma poderosa feiticeira, realizando vários e vigorosos feitiços mágicos em parceria com Exu. Sua cor é o amarelo e sua saudação é “Oraieie ô!”.

11. Obá: é o Orixá responsável por cuidar dos locais onde as águas dos rios encontram com a água do mar. Ogbeara (2006, p.105) relata que sua representação é “desprovida de qualquer tipo de vaidade”. Sua personalidade representava, por sua vez, “uma espécie de revolucionária, contestadora de todas as regras e, em decorrência de sua irascibilidade, provocava nos seus domínios grandes revoluções”.

Sua dança é realizada cobrindo com uma mão a sua orelha que foi cortada em uma disputa com Oxum pelo amor de Xangô. É uma guerreira: lutou e venceu

²⁸ “Mãe dos nove espaços do Orum”.

todos os Orixás, com exceção de Ogum. Sua cor é o vermelho e sua saudação é “Obaxirê!”.

12. Iemanjá: é a mãe de todos os Orixás. É esposa de Oxalá e rainha das águas do mar e do oceano e, por isso, realiza movimentos que lembram os movimentos das ondas enquanto dança. Trata-se de uma deidade muito bela e vaidosa. Seu culto era originalmente realizado pelos Egbá, uma das nações yorubás (VERGER, 2002). Suas cores são o verde e o azul e sua saudação é “Odo Iyá!”.

13. Ewa: Poucos terreiros no Brasil realizam o culto a essa orixá, que é muito ligada à caça. Foi esposa de Omolu e usa o *aracolê*, uma arma que atinge os olhos que direcionam o olhar para ela. Segundo Beniste (2003), seu nome é resultado de uma contração da expressão *Yeye wa*, que significa “nossa mãe”. Suas cores são o amarelo e o vermelho e sua saudação é “Hi hó!”.

14. Irôko: Foi a primeira árvore plantada no começo das eras. É o orixá do tempo e sua iniciação é considerada rara. Porém, toda casa de Candomblé ketu deve ter a árvore Gameleira Branca, representativa dessa deidade. Suas cores são o branco, o verde e o castanho e sua saudação é “Iroko Issô!”. Devido ao fato de as iniciações nesse orixá não serem muito frequentes, não existem muitas informações disponíveis a respeito dessa expressão mítica.

15. Logun Edé: É um príncipe que nasceu do envolvimento entre Oxum e Oxóssi. É uma divindade híbrida, em que metade do ano é masculina e a outra metade é feminina. Conforme ressalta Siqueira (1998, p.71), “o símbolo de Logun Edé é o *Ofá*²⁹ de Oxóssi, guardado numa bacia com água, o que justifica a lenda de acordo com a qual ele vive metade na água e metade na floresta”. Suas cores são o amarelo-ouro e o azul-turquesa e sua saudação é “Lossi!”.

16. Oxalá: É o Orixá da criação e tudo começa com ele. Seus outros nomes são *Obatalá* e *Orinxalá* e possui duas formas: *Oxalufã* sua figura anciã, e *Oxaguiã*, sua forma jovem. É a deidade responsável pela criação dos seres

²⁹ Instrumento de caça no formato de um arco e uma seta (LODY, 2003).

humanos e o principal dentre os *Orixás Funfuns* – as divindades brancas (BENISTE, 2003).

Oxaguiã é um orixá guerreiro e violento, sendo considerado mais perigoso e temido do que Exu, representando também a riqueza. Oxalufã, por outro lado, é sereno e o senhor da sabedoria. Além dessas duas formas, existe também *Odudua*, que seria a sua representação feminina e que não incorpora em um filho de santo (ROCHA, 2000). Conforme podemos observar na figura 03, todos os orixás lhe devem respeito, manifestando tal postura durante a cerimônia destinada a Oxalufã. Sua cor é o branco e sua saudação é “Epa Babá”.



Figura 04 – Cerimônia para Oxalufã (CARYBÉ, 1993, p.162).

Assim, fazendo essa rápida releitura de algumas das divindades espirituais do panteão candomblecista ketu, observamos a validade de nosso argumento de que essa expressão é constitutiva de uma espacialidade. Isso porque ele integra uma textualidade que interfere e media, através da linguagem, a relação entre a religião do Candomblé e os seus adeptos. Tais considerações são importantes no sentido de observar que, sem o conhecimento sobre essa dimensão, a integração e um indivíduo nesse contexto sagrado não se operacionaliza.

A seguir, faremos algumas observações com base na literatura especializada sobre a centralidade espacial da figura dos líderes de santo. Veremos como e porque essa se constitui como uma forma espacial de contexto.

3.3. ESPACIALIDADE HIERÁRQUICA: O LÍDER DE SANTO COMO FIGURA CENTRALIZADORA

A organização de um terreiro de Candomblé articula-se a partir da figura da Mãe de Santo ou do Pai de Santo. A posição dessa liderança estabelece uma configuração hierárquica no terreiro que é estruturada obedecendo as suas determinações. A centralidade que essa figura exerce sobre a religião é tamanha que acreditamos que ela possua uma espacialidade que lhe seja própria, aqui abordada em separado da espacialidade dos filhos de santo, lembrando que essas não se desvinculam em termos práticos.

No processo de reconstrução das tradições africanas no Brasil, Silva (1994, p.93) comenta que “a organização social dos terreiros estruturou-se a partir de uma hierarquia de cargos e funções”, em que várias configurações tiveram de ser reordenadas. Ainda, segundo o mesmo autor, “o pai-de-santo, por exemplo, tornou-se a figura central assumindo várias funções, como a de babalaô”.

Assim, nota-se a ampliação dos conhecimentos práticos e saberes religiosos dos líderes de santo em relação ao que tradicionalmente ocorria nos costumes religiosos que existiam na África. Tal fator foi responsável por proporcionar um maior e mais elevado grau de autoridade sobre o espaço de seu terreiro. Portanto, a figura desse líder tornou-se emblemática durante a construção e sustentação sistêmica do Candomblé no Brasil.

Apesar de aparentemente arbitrária, a indicação para a nomeação de uma Yalorixá ou Babalorixá como líder de uma casa obedece a algumas regras ritualísticas inerentes à religião, Rocha (2000, p.37) afirma que

para ocupar esse cargo, a pessoa precisa ter sido destinada a isso. Este é um cargo dado pelo Orixá que está determinado no próprio odu da pessoa. Por isso, quando uma yaô é iniciada já se sabe que ela deverá ou não se preparar para, mais tarde, assumir esse cargo. Mesmo sendo um cargo dado pelo Orixá e indicado no odu, a pessoa precisa receber um axé especial para poder exercê-lo.

Portanto, o que se percebe, é que uma quantidade muito restrita de iniciados torna-se um pai ou mãe de santo de um terreiro. Essa conquista está aliada, assim, a dois fatores principais: de um lado uma predisposição – ou o que se chama de dom – para realizar essa tarefa, fato que pode ser constatado pela

consulta ao Ifá pelos búzios. Por outro lado, o indivíduo precisa ser *consagrado* pelas autoridades religiosas para que possa herdar um terreiro ou fundar a sua própria casa.

Com isso, percebe-se que há uma relação de prestígio inerente ao cargo de yalorixá de um terreiro, posição essa que, por si só, atribui uma elevada autoridade ao indivíduo que passa a exercer essa função. Observa-se como a linguagem media o processo de construção da realidade, uma vez que uma mudança na composição textual de um terreiro altera a forma com que os indivíduos se relacionam nas expressões espaço-tempo do Candomblé.

Em posse de seu poder *hierocrático*, é o(a) zelador(a) de santo quem passa a definir se e como devem ser realizadas determinadas ações no contexto da religião, sendo também o(a) responsável por articular e distribuir as tarefas internas a serem realizadas por cada integrante. Lima (2001, p.80) comenta essa relação de poder e soberania ao ponderar que

o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros de grupo – em qualquer nível de hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência.

Esses poderes a que o autor se refere estão relacionados, sobretudo, à habilidade e aos conhecimentos que o líder possui, o que lhe concede a devida legitimação para tomar as principais decisões e impor a sua maneira de conduzir o culto. O terreiro torna-se o seu território, pois é ali que ele exerce a sua relação de poder³⁰.

E mesmo que haja um outro pai-de-santo que seja de outra casa e que disponha de igual ou superior conhecimento sobre os segredos do Candomblé, ele não poderá intervir ou questionar as decisões desse líder de santo, pois em seu terreiro quem dispõe de autoridade é ele e não um visitante, independente do prestígio, conhecimento e autoridade que este possua. Em seus espaços, a Yalorixá e o Babalorixá são soberanos.

³⁰ Apesar de reconhecer a existência de uma territorialidade em torno dos zeladores de santo, não trataremos, em nossa abordagem, a questão territorial, pois a noção de espacialidade é, para esta análise, mais oportuna no sentido transcender os limites físicos impostos pelas fronteiras.

Porém, a espacialidade centrada na figura do zelador ou zeladora de santo vai além de sua territorialidade. Isso porque o espaço que se constrói a partir dessa configuração textual manifesta-se para além do terreiro e, em determinadas situações, para além da religião. Muitos pais e mães de santo são consultados por seus filhos e seguem à risca suas recomendações sobre os mais diversos assuntos, incluindo decisões profissionais e comportamentos sociais. Tornam-se, graças ao seu carisma e sua sabedoria, verdadeiros conselheiros e confidentes de seus filhos de santo na maior parte dos casos observados.

Além disso, ocorre uma certa dependência dos adeptos com relação ao seu líder no que se refere ao conhecimento das regras e das necessidades da religião. Um filho de santo carece da orientação daquele que conhece as particularidades inerentes aos imperativos sagrados, para evitar problemas relacionados a erros nas composições dos rituais, das oferendas e das disposições simbólicas. Conforme afirma Vallado (2010), a informação no Candomblé é mecanismo de controle.

É interessante perceber que essa autoridade nem sempre se manifesta por imposições na ordem das palavras e dos discursos. Ela é concebida, sem dúvida, por uma linguagem que se instrumentaliza por intermédio das ações. Por exemplo: um laô recém iniciado ou uma pessoa que está a conhecer a casa nem sempre precisa perguntar quem é o líder desta, pois só de observar a importância e atenção que se tem em torno da liderança já é possível obter tal informação.

A linguagem que aponta e reverencia o líder de um terreiro também pode ser constatada fora do espaço da casa. Apesar de todos os Ilê Axés terem os seus respectivos nomes e nomenclaturas, muitos são conhecidos pelos nomes daqueles que os governam: “hoje vai ter festa no Pai fulano de tal”, “amanhã, na casa da Mãe fulana vão tocar para tal orixá”. Isso é a própria linguagem intermediando o processo de vivência das espacialidades, linguagem essa que se constrói como um proposição textual. O que ocorre é uma identificação que associa a autoridade do líder do terreiro que, na visão dos indivíduos, passam a ser a mesma coisa. Tal caso excetua-se apenas para aqueles terreiros que já possuem uma larga tradição e uma história amplamente referenciada, como o caso do Opô Afonjá na Bahia.

Ainda sobre a centralidade e autoridade hierocrática constituída pelo zelador ou zeladora de santo, Prandi (2000, p.81) ressalta que

os candomblés formaram-se como empreendimentos individuais, dirigidos segundo a vontade de seus chefes fundadores e fazendo parte de seu patrimônio particular. A mãe-de-santo, ou o pai, sempre foi a autoridade máxima do terreiro e todas as decisões que, segundo a crença do Candomblé, expressam a vontade do orixá dono do terreiro, que é o mesmo da mãe ou pai-de-santo, são incontestáveis [...]. Tudo é muito pessoal, tudo deve atender aos interesses de quem manda e frequentemente se observa a facilidade com que relações afetivas suplantam direitos formais.

Esse personalismo observado pelo autor sustenta ainda mais a relação de poder que o pai ou a mãe de santo exerce em uma casa. Pois, nem sempre, as hierarquias e atribuições de tarefas obedecem a uma ordem “legítima” em que são aplicadas as regras da religião, mas sim aos interesses e relações afetivas que perpassam pela vontade do/da babalorixá/yalorixá. Autores, como Opipari (2009), fazem inúmeras descrições de casos que ilustram essa situação.

Muitas vezes, essas ocorrências são fruto das relações de confiança entre os indivíduos que fazem a religião. É compreensivo que um cargo ou função de confiança sejam destinados a uma pessoa que faça jus a essa importância, seja essa pessoa a mais adequada ou não perante às preferências do santo.

Em muitos momentos, a autoridade e poder do líder ultrapassam até mesmo a autoridade dos próprios orixás, porém não no sentido mítico mas no sentido prático da palavra autoridade. Vallado (2010) relata bem essa questão ao observar que, mesmo existindo uma devida atenção sobre a vontade dos orixás, que se comunicam pelos búzios, quem administrará essa vontade será o líder do terreiro. Mesmo que quem faça as escolhas no Candomblé seja o Orixá, o Pai de Santo é quem irá gerenciar essas escolhas de modo que as suas aplicações seguirão, entre outras coisas, os seus interesses pessoais e/ou suas necessidades materiais.

Tal caso é recorrente quando na nomeação daquela pessoa que ocupará o segundo maior cargo de destaque na casa: a de pai pequeno ou mãe pequena³¹. Em tese, esse cargo deve estar atrelado àquele filho-de-santo que

³¹ Essa função de extrema importância é também conhecida como a de *Iyá Kekerê* ou *babakekerê*. “É um cargo auxiliar da mãe-de-santo e a substitui na sua ausência. Quando morre

possui maior conhecimento sobre os cultos, maior número de obrigações pagas e mais tempo de iniciado, estando legitimado pelo princípio da senioridade a assumir o cargo, isso sem falar da opinião dos Orixás sobre a capacidade desse indivíduo tal responsabilidade. No entanto, essa vontade divina pode ser interpretada ou administrada pelo líder da casa que, assim, escolherá da forma que achar mais prudente aquela pessoa responsável por ser a mãe pequena do terreiro.

Diante disso, podemos observar duas considerações principais, quais sejam: a) o poder centrado no babalorixá ou na yalorixá, que ordena uma hierarquia que se organizará conforme as capacidades individuais e atribuições gerais, mas que seguirá os ditames impostos pela liderança e que se constituirá a partir dela; b) essa hierarquia se estrutura como um fator de emancipação social interna à religião e que não se relaciona a fatores externos, como o prestígio de um filho de santo para a sociedade em geral. Isso promove, em muitos casos, uma inversão social em termos de *status quo* e a função desempenhada na casa.

Por exemplo, um pesquisador doutor, um cientista notável na academia, quando recém iniciado, será apenas um dos menores dentro da religião até completar o seu ciclo de sete anos, não tendo de imediato o acesso a segredos e conhecimentos específicos e, portanto, não dispondo de autoridade interna. Em outras palavras, o que o indivíduo representa fora do terreiro não importa para a religião e sim o que ele se constitui dentro do contexto temporal e espacial específico de cada centralidade.

Isso é importante porque agora é possível perceber como os cargos e posições hierárquicas de um terreiro de Candomblé se constituem. Com base em autores, como Silva (1994), Prandi (1996) e Rocha (2000), elaboramos o esquema explicativo representado na figura 05. O que se nota é que há uma escala interna que vai desde a iniciação ou feitura do santo – cujas especificidades explicitaremos no próximo tópico – até à posição máxima do Candomblé, que é a do babalorixá.

É interessante perceber também que se forma uma dualidade interna: de um lado estão os cargos e funções de maior prestígio e, de outro, os estágios

a yalorixá, a iyá kekerê toma conta da casa até que seja feito o jogo de búzio para indicar a sucessora” (ROCHA, 2000, p.37).

considerados inferiores – e não necessariamente desimportantes – que encontram-se alguns degraus abaixo dos demais. Essa configuração proporcionará uma dinâmica interna que corrobora para a constituição de uma terceira espacialidade religiosa: a dos filhos de santo, que se distribuem nos mais diversos cargos e funções e que irão, assim, operacionalizar a prática ritualísticas, como os ebós³², boris³³, xirês³⁴ e outros elementos.



Figura 05 – Estrutura hierárquica do terreiro de Candomblé. Autor: PENA, R. F. A. (2013)

No bojo dessa compreensão, percebe-se que os sujeitos que se situam na porção inferior da pirâmide hierárquica constroem uma espacialidade contextual que está superposta pelo contexto do pai-de-santo. Mesmo estando vinculada aos demais graus de supremacia da religião, a expressão religiosa dos

³² Ebós são “conjuntos de materiais que se passam no corpo das pessoas para retirar fluidos de qualquer natureza, atrapalhões e perturbações do seu corpo e da sua vida” (PÓVOAS, 1989, p.168).

³³ É uma oferenda destinada à cabeça, ao *ori* que toda pessoa possui. Lépine (2011, p.70) ressalta que “é a cabeça que come, e não o orixá”. Trata-se de uma obrigação para revigorar e conceder novas forças ao axé do indivíduo que realiza esse ritual.

³⁴ São as festas religiosas do Candomblé, geralmente destinada a um orixá. Exemplo: Olubajé, festa destinada ao orixá Omolu.

filhos de santo constitui o seu próprio ornamento linguístico. A seguir, veremos mais detalhadamente como essa relação se expressa.

3.4. ESPAÇOS DE AÇÃO DOS FILHOS-DE-SANTO: OPERACIONALIZAÇÃO DOS RITUAIS E MANIFESTAÇÕES DE LINGUAGEM

Embora o indivíduo possa fazer contato com a religião por outras formas, para ele poder fazer parte efetivamente de uma família-de-santo e, assim, tornar-se membro da religião do Candomblé, é preciso passar pelo ritual da iniciação. Durante esse procedimento, também chamado de “saída de santo”, raspa-se o cabelo do então iniciado e confere-se à ele um vínculo à sua deidade pessoal, o seu orixá (que pode até ser mais de um) e ao seu pai ou mãe-de-santo, a quem deverá estar sempre submisso.

Conforme Silva (1994, p.57),

é pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro de sua família-de-santo, assumindo um nome religioso (africano) e um compromisso eterno com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo. Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como “filho” espiritual do seu iniciador, o pai ou mãe-de-santo.

Assim, cria-se um vínculo identitário entre o praticante e religião que se consolida pelo intermédio de sua inteiração com o seu orixá: “Eu sou de Oxalá”, “Eu sou de Ogum” e, portanto, “Eu sou do Candomblé!”. Esse vínculo, ao nosso ver, estabelece uma atribuição de significados ao espaço, o que confere a estruturação de uma espacialidade, inteiramente vinculada aos espaços míticos e hierárquicos aqui já explicitados. Além disso, a forma com que o indivíduo iniciado na religião se vincula à sociedade em geral também sofre transformações, uma vez que ele passa a ver o mundo e a ser visto pelo mundo, muitas vezes, por intermédio de sua religião.

Entretanto, mesmo considerando a iniciação como o paradigma da adesão do indivíduo ao Candomblé, esse não costuma ser o primeiro contato entre ambos. Geralmente, a pessoa passa por um período de aproximação ou de aprendizado, em que ela não é iniciada mas passa a viver alguns preceitos e

a se inserir na lógica cosmogônica do Candomblé. Nessa condição, a pessoa passa a ser assim chamada como *abiã*³⁵.

O *abiã* passa a ser, assim, aquele que aguarda pelo seu “nascimento”, conforme podemos observar na etimologia da palavra. Algumas pessoas de dentro da religião, conforme ressalta Lima (2011), costumam tipificar o *abiã* como uma espécie de “noviço”, considerando a feitura como um “casamento” entre o indivíduo e o Candomblé. Essa espera que ocorre antes de sua iniciação pode ocorrer por fatores simbólicos – como a não autorização do Orixá para realizar a iniciação – ou por questões financeiras, haja vista que uma “saída de santo” pode ser muito onerosa.

Apesar de ser considerado o mais inferior dentre aqueles que compõem a religião, o *abiã* possui uma intrigante liberdade – salvo alguns casos em que o seu vínculo com o pai-de-santo é, sobretudo, afetivo – para mudar e conhecer os axés de diferentes casas. Opipari (2009, p.112) afirma que “essa mobilidade e a aquisição de certa competência ritual dela decorrente parecem compensar o pouco de prestígio dado para o lugar que eles ocupam na hierarquia: aos *abiãs* se reservam ‘as pequenas tarefas’”. Sendo assim, nota-se a composição de uma espacialidade dinâmica – talvez até fluida – em torno de suas ações, que transita sobre as espacialidades de inúmeros terreiros e conhece diferentes visões sobre a religião.

No entanto, por mais conhecimentos sobre os rituais e segredos da religião que o *abiã* possa acumular, será somente com o processo de iniciação que seus conhecimentos passarão a ser referenciados e legitimados. Antes disso, o *abiã* é visto apenas como o menor dentre todos os demais.

Uma vez então iniciado, o indivíduo acende à condição hierárquica de *laô*, o filho de santo que passa a estabelecer uma relação de extrema ligação com o Orixá que passa a reger o seu *ori*. Siqueira (1998, p.318) observa que “as filhas(os)de santo constituem a pedra angular do sistema de Candomblé. Eles são a própria base da organização”. São os *iaôs* que vão garantir a perpetuação e crescimento da religião, sendo, então, imprescindíveis ao contexto no qual se inserem.

³⁵ *Abiã* é um termo do yorubá que significa: “aquele que vai nascer”.

Interessante observar o significado da palavra “iaô” que vem da expressão em yorubá “*ìyàwó*” e que significa “esposa”. Essa expressão era utilizada correntemente quando as iniciações eram restritas às mulheres, sendo mantida até os dias atuais (BENISTE, 2010). Observa-se que eles são, de certo modo, casados com os orixás e a eles devem se resignar.

Os iaôs, conferem à espacialidade dos filhos de santo uma existência mais objetiva, pois são eles quem realizaram importantes tarefas, como a manutenção dos elementos da casa, além de serem de vital importância para a realização dos xirês e dos sacrifícios – mesmo esses últimos sendo operados pelos *ogãs*. São eles quem cuidam das roupas, dos animais e das plantas, além de serem responsáveis pela manutenção e agenciamento de diversas demandas intra e extra terreiro.

Ser iaô é ser também um constante aprendiz. Barros (2009, p.40) revela ser comum “que os mais novos iniciados tenham cadernos onde anotam o que é por eles observado: os cânticos, preces e outras preciosidades recolhidas no cotidiano”. O autor também ressalta que “através de um processo lentamente adquirido, o saber do novo iniciado encrusta-se no mais profundo do seu ser”. Esses saberes conferem, assim, a substância textual que irá compor o contexto das práticas elementares sagradas da religião e manifestando-se em suas ações no âmago da execução dos rituais. Em outras palavras, os conhecimentos que vão sendo adquiridos por aqueles que são iniciados vão conceber as suas espacialidades.

E nesse processo de gradual acumulação dos conhecimento sobre os elementos religiosos, o iniciado passa por diversos momentos de renovação cíclicos de seu axé: são as chamadas obrigações. É como o iniciado e seu orixá estarem sendo novamente ‘feitos’, de forma recíproca, em que filho de santo aprende e reaprende, cada vez mais, a cuidar de sua deidade. Assim, torna-se possível conceber essa dinâmica de construção e reconstrução dos mundos rituais e simbólicos, uma vez que o próprio orixá se revela como pertencente a tais renovações.

Além disso, conforme assinala Opiari (2009, p.115), “essas obrigações colocam-no, a cada vez, em um novo grau da hierarquia da Casa. Assim, um iaô de um ano terá um estatuto inferior à aquele de três anos que, por sua vez, estará hierarquicamente abaixo de um iaô de cinco anos”.

Portanto, infere-se que essa espacialidade que estrutura a expressão contextual do filho de santo não é homogênea, mas disposta em camadas, em que aqueles que cumpriram as obrigações de cinco anos estão uma camada acima dos que cumpriam as de três anos e, estes, por sua vez, acima dos que cumpriam a de um ano. Se, em nossa abordagem, o espaço é contexto, esse contexto é estratificado pelas disposições simbólico-temporais.

Essas disposições manifestam-se, principalmente, pelos gestos e comportamentos que estruturam a ação humana no seio da religião. Aqueles iaôs com mais tempo de iniciação e com maior número de obrigações cumpridas expressam sua ascendência sobre os demais através de sinais, de demonstrações de respeito e reverências que os mais novos devem destinar a eles.

Após passar pelas obrigações ou “estágios”, respectivamente, de um, três, cinco e, por fim, de sete anos, o iaô acende alguns degraus na hierarquia e assume a função do *ebomi*. Ao concluir as suas obrigações, o iniciado recebe, então, o *decá*³⁶ que corresponde a uma espécie “diploma” correspondente à sua formação na religião e que lhe dá liberdade e legitimidade para ter os seus próprios filhos e se tornar, assim, um pai-de-santo, podendo, inclusive, fundar uma outra casa ou ganhar um cargo de prestígio dentro do terreiro.

De qualquer forma, o fato de um iaô se tornar um ebomi o eleva a uma dimensão hierárquica superior, comparável às *equedes* e aos *ogãs*³⁷. Esses são os que já nascem no santo e que, por isso, assumem funções específicas no contexto espacial do terreiro, sendo possuidores de um maior poder no contexto da hierarquia interna, não necessitando passar por processos complexos de iniciação. Assim, forma-se uma estratificação que compõe a espacialidade prática dos filhos de santo no terreiro de Candomblé, ilustrada no esquema representado na figura 06.

³⁶ Formatura do santo em que o iniciado recebe de seu pai o *igbá axé*, uma espécie de cuja contendo instrumentos como os búzios, ervas e outros elementos (PÓVOAS, 1989).

³⁷ O termo equedi é utilizado para designar o feminino e ogã para designar o masculinos. São aqueles na religião que não incorporam.



Figura 06 – esquema representativo da estratificação espacial dos filhos de santo no Candomblé. Autor: PENA, R. F. A. (2013).

Essa espacialidade, aliada ao contexto do pai-de-santo e do mundo das expressões míticas, estabelece a formação do contexto humano da religião do Candomblé.

No entanto, torna-se impensável a prática dessa religião sem a utilização dos instrumentos, dos signos e símbolos religiosos que, como já reforçamos outrora, levam o sujeito a pensar e atuam na mediação no processo de significação da realidade. A seguir, trataremos da espacialidade desses objetos, caracterizando suas expressões e disposições funcionais.

3.5. ESPACIALIDADE DAS EXPRESSÕES MATERIAIS: A TRANSCRIÇÃO DOS ELEMENTOS DA RELIGIÃO NO ESPAÇO

Reginaldo Prandi (2005, p.59), ao narrar a constituição das crenças que fundamentaram o Candomblé e demais religiões de origem africana observa que

na aurora de sua civilização, o povo africano mais tarde conhecido pelo nome de yorubá, chamado de nagô no Brasil e lucumi em Cuba,

acreditava que forças sobrenaturais impessoais, espíritos, ou entidades estavam presentes ou corporificados em objetos e forças da natureza.

O autor revela que as crenças entre alguns povos africanos estavam vinculadas a uma atribuição de significados sobre natureza, no sentido em que o sobrenatural passaria a habitar os diferentes objetos e comportamentos então relacionados a fenômenos climáticos e litosféricos. Nota-se aí a relação que os diferentes itens materiais da natureza possuem com o pensamento mítico na constituição da crença sobre os orixás. Há uma função de representação do sagrado que passa a ser exercida pelos domínios naturais e pelos diferentes objetos e domínios, envolvendo também as cores, os sons, as comidas, dentre outros.

Na composição atual das religiões que se fundaram nessas raízes, é possível observar que esses objetos e fenômenos exercem uma função de comunicação que se estabelece do filho-de-santo com o seu orixá, com outros filhos de santo e com a comunidade externa. Esses elementos se comportam, então, como gestos comunicativos, expressando uma relação de identidade, de práticas rituais e, até mesmo, de territorialidade.

Ricoeur (1978), ao propor que o ser-no-mundo não compreende a sua realidade diretamente, o fazendo através de uma *via longa* do entendimento, nos fornece uma abertura interpretativa para essa questão. Ora, se os símbolos, os signos e os textos estabelecem uma mediação entre o ser e o compreender, ou seja, entre a existência e a consciência, podemos inferir que os objetos simbólicos da religião atuam no processo de intermediação entre o indivíduo e o ser religioso. Em outras palavras, dizemos que é possível conceber a ideia de que os adereços, as roupas e os demais instrumentos sacralizados propiciam ao indivíduo a sua consciência religiosa perante si e perante as suas ações no contexto candomblecista. O indivíduo, ao se tornar inserido no mundo das expressões da religião, passa a conceber a si próprio como um ser religioso.

Desse modo, é válido mencionar as palavras de Barros (2009, p.39), quando o autor coloca que “nesse mundo de sons, os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolos, transmitem um conjunto de significados determinado pela sua inserção nos diferentes ritos”. Isso quer dizer que esses itens, bem como a ligação que eles

possuem com as demais espacialidades do terreiro, produzem uma textualidade no espaço e no tempo, construindo contextos intrínsecos a um mundo sagrado.

Ainda segundo o mesmo autor, esses objetos “reproduzem a memória e a dinâmica do grupo, reforçando e integrando os valores básicos da comunidade através da dramatização dos mitos, da dança e dos cantos, como também nas histórias contadas pelos mais velhos modelos paradigmáticos” (op. cit).

Em decorrência dessa dinâmica, conclui-se que essa configuração e representa o contexto a ser compreendido na lógica das práticas religiosas: a espacialidade das expressões materiais. Essa se manifesta a partir de representações que podem ser tipificadas com base em um complexo simbólico responsável pela promoção de uma linguagem comunicativa que, no presente estudo, será agrupada em três tipos elementares, a saber: a) as roupas e adereços, b) os instrumentos míticos e c) as comidas sagradas. Esses três segmentos ajudam a construir não tão somente as ritualísticas do terreiros, mas também as bases materiais da religião do Candomblé.

As vestimentas e os adereços utilizados nas cerimônias dessa religião estão, quase sempre, vinculados a uma dimensão estética necessária para conferir ao espaço, um aspecto de comunicação com o sagrado. Conforme ressalta Souza (2007, p.08),

o culto, o rito do candomblé, é carregado de uma beleza proposital e necessária. Os deuses se agradam do que é bonito, e agradar os orixás é dever religioso. Mas, aqui a beleza não é um fim em si mesmo. Ela tem necessariamente uma finalidade e um sentido que se relaciona seja aos orixás e seus mitos, seja à identidade, à hierarquia ou à organização interna do grupo.

Observa-se, nesse ponto, que há uma dupla inserção incorporada nas vestes e adornos utilizados pelos filhos-de-santo durante a realização das práticas do Candomblé: de um lado, a produção da beleza das cerimônias, produzindo uma relação com os praticantes e com aqueles que observam e admiram as danças, os transes e fenômenos associados; por outro lado, há a carga de significação simbólica exercida por esses elementos.

Em outros termos, infere-se que as vestimentas do Candomblé possuem uma dimensão estética, porém vão muito além disso, sendo responsáveis pela operacionalização dinâmica do contexto religioso. Afinal, cada Orixá possui as

suas vestes específicas, bem como toda a ornamentação a ela relacionada, sendo impossível pensar uma roda de Xirê ou qualquer *orô* sem a presença dessa conjuntura de objetos e formas.

O mesmo acontece com os adereços que, além da ornamentação visual, também representam uma ocorrência sagrada, além de servirem como um forma de comunicação ou, em alguns casos, até de demarcação territorial. Um exemplo são as contas (*ians*), em que aqueles que as possuem em maior número e com tamanhos maiores, o fazem por ocuparem um melhor cargo ou uma posição de maior destaque no contexto do terreiro e da religião como um todo. Isso significa, que os recém iniciados, com contas mais finas e em menor quantidade, lhes devem o respeito previsto pela “lei do santo”.

Os instrumentos míticos, por sua vez, exercem igualmente importantes funções no seio da prática do Candomblé. Sem eles, os orixás não expressam as suas características, os rituais não são realizados e nada no Candomblé ocorre da maneira desejada, sobretudo, os adjás³⁸, o xerê³⁹, o caracolô⁴⁰, os aguidávis⁴¹, os oguês⁴² e outros. Cada orixá possui o seu instrumento (ver quadro 01), assim como existem aqueles objetos que viabilizam o ritual como um todo, dos quais destacam-se os atabaques.

Orixá	Instrumentos sagrados
Exú	Ogó, instrumento de madeira com forma de órgão sexual masculino, envolto por búzios e cabaças.
Ogum	Armas, como a espada e o facão (<i>obé</i>) e instrumentos de trabalho, como a enxada e a pá.
Oxóssi	Ofá (arco), Damatá (Flecha) e Erukeré (Chibata confeccionada com rabo de cavalo amarrado a um osso)
Omolu	Xaxará ou “vassoura”, feito de palha-da-costa e búzios
Ossaim	Haste de ferro formada por sete flechas, um símbolo de uma pomba no meio delas e uma cobra entrelaçada
Xangô	Machado de duas faces, xerê (chocalho) e a coroa do rei

³⁸ Instrumento musical afro-brasileiro, espécie de campainha de metal, simples ou dupla, sua principal finalidade é chamar o Orixá.

³⁹ Instrumento de som utilizado no culto de Xangô.

⁴⁰ Instrumento de evocação ligado ao Orixá Oxossi.

⁴¹ São as varetas usadas para os atabaques, em toques e evocações determinados para certos orixás e nações.

⁴² Chifres de vaca ou búfalo, em que seu som para primeiro – aos de vaca, estão ligados ao culto de Oxossi e o segundo ao de Iansã

Oxum	Abebé dourado (leque e espelho)
Iemanjá	Abebé prateado, coroa e um abano de metal branco
Iansã	Alfanje e Erukerê
Nanã	Ibiri (bastão de hastes de palmeira)
Obá	Espada, escudo e ofá
Logun Edé	Ofá, Abebé e Balança
Ewá	Espada e Okode (pequena cabaça com palha da costa)
Irôko	Lança
Oxalugiã	Òpásòrò (um tipo de cajado)
Oxaguiã	Espada e pilão

Quadro 01 – Instrumentos sagrados dos orixás. Fontes: Carybé (1993), Silva (1994) e Verger (2002). Organização: PENA, R. F. A. (2014).

São três os atabaques utilizados pelo Candomblé. O primeiro, chamado *rum*, possui um som mais grave, posicionando-se sempre à esquerda. No meio, fica o *rumpi*, de sonoridade média. À direita, o menor e o mais agudo dos sons, o *le*. Juntos esses instrumentos de percussão possuem inúmeras funções, como iniciar a festa, convocando os filhos de santo e os orixás, além de executar as cantigas a serem dançadas pelas deidades.

Esses instrumentos são considerados sagrados, de modo que eles não podem ser utilizados fora do terreiro. Em ocasiões em que a presença dos tambores é requisitada em ações para além da casa de santo, utiliza-se outros tambores previamente confeccionados para esse fim. Desse modo, não é exagerado concluir que o barracão onde se realizam as procissões e festas da religião são os territórios dos atabaques.

A espacialidade das expressões materiais que envolve o domínio dos elementos é intrinsecamente ligada à mítica do candomblé. A comida é essencial para a própria ocorrência e eficácia da ação do simbólico desse sagrado. Os alimentos são fundamentais para uma comunicação entre o orixá na dimensão do Orum e sua aceitação no plano do Ayê. Os orixás são agradados, também, quando recebem determinados alimentos. Agradar ou provocar *quizila* (descontentamento) com um Orixá, ou ainda garantir o sucesso nos pedidos, segundo os depoimentos, está relacionado a maneira como se faz o uso da comida. Um dos itãs de Oxalá narra a visita desse orixá a Ifá para prever o futuro,

episódio em que Ihe é recomendado o não uso do sal em sua comida. Assim, a desobediência promove vários transtornos, conforme podemos perceber no trecho a seguir:

os adivinhos recomendaram que fizesse ebó, que oferecesse aos deuses uma cabaça de sal e um pano branco. Assim Oxalá não passaria por transtornos e não sofreria desonras e outras ofensas morais na terra. Dando de ombros ao conselho, Oxalá foi dormir sem cumprir o recomendado. De noite Exu entrou na casa de Oxalá. Ele trazia uma cabaça cheia de sal e amarrou nas costas de Oxalá. Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda. Desde então tornou-se o protetor dos corcundas, dos albinos e de toda sorte de aleijados. Mas foi para sempre proibido de consumir sal (PRANDI, 2001, p.359).

O itã como um contexto de linguagem colocado no plano da ação possibilita interpretar que as comidas de santo seguem ordenações e tabus. A mitologia dos Orixás traduz as permissões e proibições tanto para oferendas ao Orixá, quanto para as refeições cotidianas e das obrigações dos filhos-de-santo que passam a ter restrições. Para ilustrar, o azeite de dendê não deve ser oferecido a Oxalá, e os filhos desse devem evitar o uso do sal e também o café. Para Oxóssi, em seu alimento o mel é proibido e à Iansã é o carneiro que se torna interdito, fato que se estende também aos seus/as iniciados/as.

Para Aguiar (2012), “todo ritual no candomblé tem uma relação com o alimento”. A autora destaca o conjunto dos rituais que envolve as limpezas espirituais, as celebrações e as oferendas. A tradição nagô-yorubá é demarcada por um sistema próprio sacrificial sempre ligado ao alimento. Dessa forma, segundo Lima *apud* Aguiar (2012, p.26),

(...) foi certamente na estruturação das primeiras casas de santo da Bahia, do modelo nagô, no fim do século XVIII começo do XIX, como disse, que essa comida de santo terá sido recriada, codificada, reconstituída entre nós, com as inevitáveis substituições, se por acaso os ingredientes, ou mesmo os animais, não fossem encontrados no novo cenário ecológico dos orixás e voduns.

No processo de reconstrução do espaço diaspórico, o Candomblé é traduzido por essas mesclas híbridas temporais e ambientais que permitem, inevitavelmente, adequações da cosmologia em tela.

Diante disso, observamos a que espacialidade dos bens materiais, além de comunicar e, conseqüentemente, produzir uma textualidade, passível de uma

leitura hermenêutica, também é demarcatória. Assim, registra-se a existência dos instrumentos sagrados que conferem a cada Orixá a sua marca e especificidade.

4. A VIVÊNCIA NO CANDOMBLÉ: AÇÃO HUMANA E PRÁTICAS DE TERREIRO

O presente capítulo foi especialmente construído para abordar empiricamente a religião do Candomblé, procurando evidenciar as espacialidades anteriormente explicitadas no mundo das práticas de terreiro. O objetivo principal é o de contemplar uma abordagem hermenêutica a partir da leitura da ação humana por meio dos símbolos, signos e textos, a fim de ratificar a relevância que o fazer religioso possui na constituição identitária social e individual.

Para tanto, foi empregado um programa de observação participante, em que buscamos conhecer um pouco melhor uma casa de Candomblé, localizada no setor Vila Rosa, em Aparecida de Goiânia, bairro situado nas proximidades da capital goianiense. O terreiro em questão é formalmente chamado no contexto candomblecista de *Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã*, ou, simplesmente, “Casa do Pai Kênio”, em respeito ao seu líder e fundador.

Kênio de Oliveira Silva – o *Pai Kênio Ti Oxalá* – é um dos mais notáveis sacerdotes da cena candomblecista na cidade de Goiânia, sendo essa a razão que nos levou a realizar a presente pesquisa a partir de seus domínios. Ele iniciou na religião no ano de 1985 por motivos de saúde, advindo, segundo relatos próprios, da Igreja Católica, tendo passado pela Igreja Evangélica e conhecido as religiões africanas por meio do Kardecismo e da Umbanda. Sua “feitura de santo” foi realizada no estado do Maranhão e, algum tempo depois, mudou-se para o estado de Goiás, onde vive até os dias atuais.

O seu Ilê Axé, está localizado em uma zona em que se manifestou o processo de conurbação entre as cidades de Goiânia e Aparecida de Goiânia, que fazem parte de uma mesma região metropolitana. Trata-se de um espaço que vem se valorizando exponencialmente nos últimos anos, o que não impediu que o terreiro continuasse atuante. A seguir, no mapa 01, podemos visualizar a localização do terreiro de Pai Kênio no espaço urbano da Região Metropolitana de Goiânia.

No Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, as atividades relacionadas ao Candomblé não costumam ser frequentes, obedecendo basicamente o calendário festivo da religião, que sempre se inicia com *Padê de Exú* e se encerra com as *Águas de Oxalá*. Há também ritos de iniciação, chamados na religião de *saídas de santos* e que, por serem mais reservados, não costumam ser muito divulgados.

Além disso, na casa também se pratica o culto à Umbanda, em que se realizam diferentes rituais sempre às terças-feiras. Nesse rito, assim como ocorre no Candomblé, o comando segue as orientações da liderança de Pai Kênio, que exerce, ali, a sua posição de centralidade.

A nossa pesquisa, apesar de estar centrada nesse Ilê Axé, também conta com depoimentos e entrevistas de praticantes de outras casas do Candomblé goiano, e até daqueles que não se iniciaram diretamente na religião, mas que possuem uma certa proximidade a ela.

Com isso, buscaremos empreender uma fenomenologia calcada em um processo hermenêutico, os quais buscaremos, a seguir, fundamentar tanto a partir da retomada dos auspícios teóricos postos no capítulo 01, quanto no desenvolvimento explicativo dos nossos procedimentos teóricos.

4.1. UM PERCURSO PELO CANDOMBLÉ: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Os procedimentos metodológicos que guiarão o andamento do presente trabalho estiveram sempre vinculados ao objetivo de se estabelecer uma leitura hermenêutica acerca do fenômeno religioso. Nesse sentido, é conveniente retomar algumas considerações acerca da filosofia de Paul Ricoeur sobre a sua noção de fenomenologia da religião. Isso porque, para o autor, a hermenêutica atua no sentido de “enxertar” ou complementar a fenomenologia (RICOEUR, 1978).

Para o referido pensador, a fenomenologia da religião, abalizada pelo processo de concepção hermenêutica, não se depreende de uma dimensão puramente linguística. Na verdade, ela é um produto que, segundo Ricoeur (1996), se insere em um processo de mediação cultural e histórica, que lhe

confere uma significação específica. Ou seja, cada religião, possui a sua própria linguagem e não pode ser interpretada fora de seu contexto.

Considerando esses termos, os procedimentos metodológicos do presente capítulo foram desenvolvidos a partir de três concepções fundantes, estruturadas a partir dos apontamentos realizados ao longo do primeiro capítulo, quais sejam:

1. A fenomenologia da religião deve fazer considerações apenas sobre o particular, sem pretensões universalistas.

2. Uma hermenêutica religiosa, igualmente, só se aplica a questões pontuais, pautando-se pela leitura do sentido oculto, simbólico ou secundário da textualidade do espaço sagrado.

3. As leituras gerais sobre a religião permanecem em nível de analogias, realizadas apenas por análises aproximativas, tendo a fenomenologia da religião em seu estado ideal.

Vale lembrar, no entanto, que esses pressupostos operam como uma base fundante, um guia metodológico, não sendo encarados no contexto da pesquisa como uma perspectiva “imutável” ou “engessada”. O mais importante, nesse caso, é adequar os procedimentos de pesquisa de acordo com a realidade a ser estudada, e nunca o contrário. Afinal, é o fenômeno estudado quem deve apresentar a sua realidade e não o pesquisador, haja vista que os nossos esforços partiram de uma dimensão compreensiva do espaço.

Uma das etapas mais importantes foi a realização de entrevistas com os praticantes da religião. Durante a execução das mesmas, optamos por não adotar um tom menos agressivo, no sentido de evitar a intimidação por parte dos filhos e pais de santo. Como forma complementar, empregamos também um questionário eletrônico⁴³, divulgado de maneira relativamente informal, a fim de deixar com que os entrevistados se sentissem mais à vontade para expressar sua relação de identidade com a religião e com os orixás.

⁴³ O questionário em questão foi elaborado visando uma abordagem mais subjetiva, privilegiando a vontade do entrevistado em evidenciar suas opiniões e emoções. A mesma ainda encontra-se disponível online e pode ser consultada por meio deste link: <https://docs.google.com/forms/d/1vDU70TcMRbgMsYYYYMyoFip4YESErRa588VzBSQNmO4U/viewform>

Em todos os procedimentos de abordagem, procuramos não “guiar” muito o ritmo dos discursos, que podem ser consideradas como formas específicas de depoimentos. A adoção dessa estratégia se justifica em função do risco de se guiar ou intervir demasiadamente sobre os discursos, o que faria com que fugíssemos, de certo modo, de um método propriamente fenomenológico, cuja preocupação é a de colocar o ambiente pesquisado no centro das atenções.

Somente a entrevista que realizamos com o Babalorixá Kênio é que foi um pouco mais longa, com a realização de um número maior de perguntas sobre temas mais variados. Isso se deu por acreditarmos que a sua figura possui um caráter centralizador, onde o seu discurso se encontra no cerne dos princípios éticos e contextuais do terreiro e de todos os filhos que nele professam a sua fé⁴⁴.

Além das entrevistas documentadas, a nossa pesquisa também contou com o registro de documentos fotográficos, executados sob a autorização dos participantes do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã. No entanto, tal documentação foi realizada de forma relativamente comedida, uma vez que percebi que o seu emprego, eventualmente, gerava certo incômodo em alguns participantes da religião. Em alguns casos, durante as festas, cheguei a ser repreendido por pessoas que, igual a mim, estavam como espectadores do evento, mesmo quando os registros fotográficos haviam sido previamente aceitos pelo Pai Kênio. Nesses momentos, acatei as críticas recebidas por considerar o fato de que não sou filho de santo da casa e que, portanto, minhas ações não poderiam gerar constrangimentos nas pessoas que se encontravam mais diretamente envolvidas naquele contexto religioso.

Não menos importante, o procedimento que envolveu a descrição de algumas das visitas realizadas em caderno de campo foi importante no sentido de captar algumas leituras sobre a organização e estrutura do terreiro. Essa etapa é considerada, aqui, como um das mais importantes formas de se praticar a leitura da textualidade religiosa do Candomblé de Goiás, uma vez em que foi possível observar a dinâmica das múltiplas espacialidades da religião no contexto do terreiro e da vida dos praticantes. Vale lembrar que essas observações foram observadas não tão somente na religião dos Orixás, mas

⁴⁴ Para a utilização da referida entrevista nessa pesquisa, obtivemos a devida aprovação do Babalorixá Kênio de Oxalá, cujo formulário encontra-se digitalizado no anexo 01.

também nas manifestações da Umbanda, religião que não costuma ser vista como central nesse terreiro mas que, curiosamente, é mais frequentemente cultuada na casa.

Isso posto, partiremos a seguir para a abordagem dos resultados da pesquisa, seguindo a preocupação de situar historicamente o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã no contexto da constituição do Candomblé em Goiás. Após essa etapa, faremos as observações sobre os dados empíricos coletados.

4.2. O ILÊ AXÉ ALAKETU OMI OXALUFÃ E O CANDOMBLÉ EM GOIÁS: UMA FENOMENOLOGIA DO AXÉ

As espacialidades da religião do Candomblé perpassam por uma construção historicamente vivenciada por seus praticantes, estruturada a partir da mediação entre os elementos da natureza, a sua ancestralidade e a comunicação com o mundo espiritual, o Ayê.

Por esse motivo, julgamos ser necessário, no âmbito da presente pesquisa, realizar uma apresentação sobre a história do Candomblé em Goiás, procurando inserir o momento da construção do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã de nossa pesquisa no contexto dessa narrativa.

4.2.1. A Formação do Candomblé em Goiás

A cidade de Goiânia foi fundada na década de 1930. No entanto, a constituição do Candomblé no município, segundo informações publicadas em diversos estudos (GARCIA, 2002; SCARAMAL, 2011; ULHOA, 2011), ocorreu apenas na década de 1970, sob a liderança do Babalorixá João de Abuque (1937-2006). Esse importante líder e pioneiro constituiu uma casa de Candomblé inicialmente voltada para a prática dos ritos e preceitos relacionados à nação Angola e exerceu uma importante função no processo de constituição do patrimônio de origem africana no estado de Goiás.

Por ter Abuque fundado a primeira casa de Candomblé na cidade de Goiânia e carregado consigo os seus valores religiosos oriundos do estado do

Pernambuco, o babalorixá tornou-se, logo, a principal referência para os demais praticantes da religião no contexto da cidade. Isso significa que a sua tradição passou a ser considerada como a base do sistema de significação da religião naquele momento, deixando sua herança ainda hoje através de seus filhos de santo que atualmente protagonizam a cena candomblecista na capital do estado de Goiás. Nesse ínterim, conforme nos lembra Vieira Silva (2013, p.219),

O Ilê Axé Ibá Ibomin, liderado por João de Abuque, tornou-se o centro difusor do Candomblé goiano. Das mãos desse zelador, foram iniciados as (os) primeiras (os) ialorixás e babalorixás que lideram as principais Casas de Santo em Goiás.

Assim, do terreiro de João de Abuque, surgiram muitos dos babalorixás e ialorixás dos terreiros atualmente existentes, que se iniciaram ou pagaram suas obrigações religiosas nessa casa de santo. Tal ocorrência denota o sentido da ancestralidade carregado no seio das práticas sagradas afro-brasileiras, pois, mesmo com todas as publicações recentes sobre a religião, os valores tradicionais ainda se conservam e se difundem por meio das tradições, das falas, das ações, enfim, pela vivência do praticante no mundo contextual do terreiro.

Por se constituir em um período em que não havia praticamente nenhum conhecimento sobre o Candomblé na cidade, o Ilê Axé Ibá Ibomin, atual nome oficial do terreiro, sofreu constantes repressões e enfrentamentos por parte da população e, inclusive da polícia, conforme ressalta Ulhoa (2011). Mesmo assim, as práticas religiosas candomblecistas conheceram a sua afirmação, onde o terreiro de João de Abuque se consolidou como a centralidade da constituição da religião na cidade de Goiânia.

Na década de 1980, no entanto, o culto aos orixás nesse local passou por algumas transformações. A primeira delas, segundo Teixeira (2009), ocorreu na nomenclatura da casa, que inicialmente era denominada “Tenda Caboclo Pena Branca”. Em 1984, esse nome foi alterado para o atual, incluindo também o título “Casa de Oxóssi fala Ketu, fala Angola”.

Essa última denominação citada assinala a segunda das transformações que incorporaram o terreiro, qual seja: a maior inserção das práticas rituais da nação antes não comuns na cidade de Goiânia, mas que atualmente encontram-se dominantes. Teixeira (2009, p.96), ao analisar essa transição, afirma que “o

terreiro, com isso, passou a incorporar elementos de cultos aos orixás, constituindo-se assim como uma casa de Candomblé Ketu-Angola”.

O terreiro de João de Abuque, no entanto, não pode ser considerado como o único dentre os principais centros de difusão e formação dos candomblés em Goiás. Segundo Vieira Silva (2011), essa configuração pode ser observada em quatro principais etapas constitutivas. A primeira delas foi a acima descrita, liderada pelo Pai João de Abuque. A segunda, se deu através da presença do Babá PC, atual líder do Ilê Axé Oxumaré, na Bahia. A terceira, segundo a autora acima mencionada, ocorreu pela migração do Babalorixá Djair, vindo do Rio de Janeiro e que construiu em Goiânia o primeiro Ilê Axé exclusivamente voltado para a nação Ketu na cidade. Por fim, a quarta etapa ocorreu com a presença da figura do Babalorixá Carlos Scarandiu, vindo de São Paulo

Nesse sentido, houve ao final dos anos 1980 e início dos anos 1990 uma reconfiguração territorial do Candomblé em Goiânia, que passou a ser reconhecidamente uma cidade de predominância da nação Ketu. Esse reordenamento materializou-se, de forma mais evidente, com a chegada do Babalorixá Djair, filho de Logunedé, onde passa-se a se reconhecer uma nova perspectiva religiosa para as práticas religiosas candomblecistas na referida cidade.

Dessa forma, relatos dos filhos de santo colocam que esse novo terreiro, denominado Ilê Axé Omi Gbato Jegedé – e que atualmente encontra-se situado na cidade de Águas Linda, entorno do Distrito Federal –, foi responsável por uma maior abertura e publicitação da Religião dos Orixás, o que ocorreu “tanto pela ritualística espetacularizada [...], quanto pelas articulações estabelecidas entre outras Casas e com outros líderes advindos dos principais centros nacionais candomblecistas, como é o caso de Salvador e Rio de Janeiro” (VIEIRA SILVA, 2011, p.224).

Atualmente, a religião do Candomblé em Goiânia conta com várias dezenas de terreiros constituídos, tanto em Ketu quanto em Angola. Algumas tradições resguardam cultos com o Omolocô, registrando-se a presença de incontáveis casas de Umbanda. Essa última, inclusive, faz-se presente também nos terreiros candomblecistas, tal qual ocorre no Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã, cuja história, principais características e espacialidades sagradas serão apresentadas a seguir.

4.2.2. As espacialidades sagradas do terreiro de Candomblé: da ação ao agente⁴⁵

O terreiro do Pai Kênio Ti Oxalá, segundo relatos do próprio babalorixá, foi construído em sua atual localização – apontada no mapa 01, da página 92 – no ano de 1990. Sua fachada não aponta para o fato de que, ali, pratica-se qualquer ritual religioso (ver figura 07), exceto pela bandeira branca hasteada em um mastro, funcionando como um código para o povo de santo. Na imagem a seguir, é possível visualizar a bandeira na porção superior direita da foto.



Figura 07 – Entrada do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã. Autor: PENA, R. F.A.

Mesmo com as cerimônias, em muitos casos, apresentando um caráter mais reservado, sem um grande apelo em termos de divulgação dos eventos que ocorrem na casa, o Alaketu Omi Oxalufã pode ser considerado como um centro de referência para o Candomblé em Goiânia. É, portanto, procurado por muitos filhos de santo e clientes, incluindo até mesmo jornais impressos e televisivos⁴⁶. O fato de o seu líder também ser o atual presidente da Federação

⁴⁵ O subtítulo desse tópico é uma referência ao capítulo *De l'action à l'agent*, o quarto estudo da obra *Soi-Même Comme Un Autre*, de Paul Ricoeur.

⁴⁶ Em julho de 2012, a TV Anhanguera, afiliada da Rede Globo nos estados de Goiás e Tocantins, realizou uma reportagem em que o repórter solicitava ao Pai Kênio um diagnóstico, através dos búzios, sobre os problemas vividos por um clube de futebol local. Uma cópia da matéria encontra-se disponível no site da emissora <<http://globo.com/rede-paraiba/jpb-2a-edicao/v/pai-de>

de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEGO) também contribuiu para angariar uma maior visibilidade para o Ilê Axé.

Apesar de ser um espaço designado para o Candomblé de Ketu, a Umbanda se faz muito forte no terreiro, estando a ele associada, inclusive, durante o processo de fundação da casa:

[Pai Kênio]: Fiz santo no Estado do Maranhão e depois vim conhecendo dentro de Goiás e aí, um dia qualquer, a entidade que nós temos aí, o *Seu Sete*, me pega aqui na encruzilhada e fala pra eu comprar esse lote aqui que não tinha nada, só tinha mato, nem estrada direito tinha aqui. Aí eu voltei dois dias depois e tinha uma placa de “vende-se”. Eu vim aqui, preparei o espaço, comprei o lote e estamos aqui.

O “Seu Sete”, mencionado por Pai Kênio de Oxalá, trata-se do *Seu Sete da Lira*, entidade importante dentro do contexto da Umbanda, uma espécie de variação de Exú que, nessa religião, além de incorporar os praticantes, possui diferentes formas e tipos. Assim, teria sido essa manifestação mediúnica a responsável pela localização do Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã em um terreno cuja sacralidade estaria atribuída a alguns sinais espirituais que, no caso, se destacaram pela presença de uma incomum quantidade de cobras.

Nesse lote nós tiramos dele setenta e duas cobras, só nesse lote, os outros vizinhos não tiveram essa quantidade de cobra no lote. [...] É um lote que eu falo que esse é um espaço encantado, né? E eu falo que a história dessa casa é uma história muito mística, muito gostosa, uma história mágica, sabe... ela foi produzida devagarzinho, ela foi crescendo até chegar o dia de hoje no estágio em que está.

No Candomblé, entende-se que a presença de uma cobra em um local é um dos indicativos do mundo dos orixás para que ele se torne um espaço de culto e devoção à religião. Portanto, pode-se afirmar que a constituição do terreiro de Pai Kênio relacionada a essas manifestações sagradas o torna um centro de excelência religiosa para os filhos de santo e pessoas que procuram no Candomblé a solução por problemas e bênçãos.

[santo-da-previsoes-sobre-o-futuro-do-atletico-go/2048410](#)>. Esse não foi o único caso em que o babalorixá foi consultado pela imprensa sobre questões sociais.

Diante dessa panorama, é possível perceber que a espacialidade mítica, aquela que se refere aos orixás e às divindades da religião, esteve presente antes mesmo da construção física do terreiro de Candomblé. Isso significa que o mundo dos deuses africanos, em muitos casos tais como o do Ilê Axé em questão, ajuda não só a construir os alicerces da religião, mas também atua no sentido de promover um processo de produção e transformação do espaço geográfico.

Nota-se, também, a relação de compromisso que o Babalorixá constituiu com a Umbanda no processo de fundação da casa, o que se acresce ao fato de o mesmo já haver passado pela religião antes de ser iniciado no Candomblé. Por esse motivo, as práticas umbandistas realizadas sempre às terças-feiras representa a expressão dessa relação entre o pai de santo e a referida religião afro-brasileira.

Essas cerimônias costumam seguir um roteiro previamente estabelecido, que dificilmente apresenta variações significativas entre um dia e outro. Primeiramente, os filhos de santo, devidamente ornamentados, se distribuem em torno do centro da casa, onde há uma estátua para Ayrá fixada logo à frente do poste central do barracão. Em seguida, com a chegada do Pai Kênio, iniciam-se as cantigas, regidas pelos ritmos dos atabaques conduzidos pelos ogãs.

Após esse momento, são realizadas algumas preces, lideradas pelo babalorixá que possui o hábito de realizá-las de forma interativa, sempre com um ensinamento a ser feito e contando com a participação de todos os presentes. Em uma ocasião, quando visitei pela primeira vez a casa durante uma noite dedicada aos caboclos, fui surpreendido pelo Pai Kênio quando esse me pediu, de uma maneira relativamente assertiva, que fizesse algumas preces para abençoar a vida de todos os presentes. O fiz com uma certa timidez, seguido por outras pessoas que também foram indicadas posteriormente pelo pai de santo a fazerem o mesmo.

Ao final, novamente inicia-se o som ao ritmo dos atabaques, quando entoam-se os cânticos com o intuito de convocar as entidades sagradas, que passam a incorporar os membros da casa. Os convidados, após assistir a essa manifestação, passam a se consultar com esses filhos agora na figura de suas entidades, para receberem bênçãos, conselhos, dicas e simpatias para curas,

aflições e agradecimentos. Esses atendimentos acontecem dentro e fora do salão, a depender da vontade das próprias deidades.

No entanto, não é somente a Umbanda a religião além do Candomblé a conhecer referências dentro da casa. É possível observar nos dizeres de pai Kênio e de seus filhos um discurso profundamente cristão – que também faz parte da própria Umbanda – que ocorre inclusive durante as cerimônias. Há também alguns símbolos e ornamentos na casa, que fazem referência às religiões cristãs, dos quais o exemplo principal é um quadro com uma imagem de Jesus Cristo afixada na parede posta imediatamente atrás dos atabaques.

Essa disposição acontece em função da própria história de Pai Kênio, que carrega consigo as heranças e experiências durante sua passagem por outras religiões. Ao narrar o seu passado religioso, ele realizou o seguinte relato:

Vim de um berço católico, fui pra igreja sempre muito fiel às doutrinas da Igreja Católica, conheci alguma coisa dentro da igreja evangélica, cheguei até a ser batizado um dia... ungido, quer dizer, batizado não, fui ungido dentro da igreja evangélica. Mas, assim, com quinze anos eu fui para um centro kardecista, onde eu estava com um pequeno problema de crise renal e lá fui curado e de lá pra cá aconteceu lá dentro desse centro uma incorporação e eu fui começar a entender e estudar sobre esse fenômeno da mediunidade, e estou dentro do Candomblé até o dia de hoje, né? Eu passei pela Umbanda, e hoje eu estou no Candomblé.

Portanto, mesmo fazendo parte atualmente de uma outra religião, percebe-se que há uma forte relação do pai de santo com as experiências sagradas vividas ao longo de sua vida, das quais a Umbanda se destaca. Sobre a influência do cristianismo, ele comenta que carrega o “respeito ao meu santo de devoção, que eu acredito que a gente não consegue jogar fora, que é o Divino Pai Eterno”.

Embora essas relações sejam flagrantes no contexto religioso do Candomblé, nossa abordagem está centrada no panteão específico dessa religião. Por esse motivo, é importante ressaltar a centralidade mítica que os orixás exercem durante a construção e reconstrução do mundo das ações que constituem a vida cotidiana do povo de santo.

Os orixás costumam ser vistos como deidades sagradas e, para além disso, tidos como símbolos de ensinamento, amor e emoções as mais diversas.

As relações entre os filhos de santo e seus orixás envolvem um sentimento de pertencimento e cumplicidade, conforme podemos observar em alguns depoimentos.

Meu orixá é aquele que rege minha cabeça e após minha iniciação será aquele que regirá toda a minha vida. Não tenho dúvidas sobre o meu orixá, carrego a maioria dos arquétipos dos filhos de Oxaguiã. Explicar o que ele significa em minha vida não é tarefa fácil. Foi Oxalá na sua forma jovem que me escolheu, sinto muito orgulho por ter sido escolhido por um orixá tão admirável e poderoso. Tenho uma relação íntima com o orixá e um jeito próprio de lidar com ele. Onde quer que eu vá e o que quer que eu faça, na frente vai o orixá. Talvez por ser oriundo de criação católica, minha relação com o orixá é bem parecida com a relação de um católico com seu santo de devoção (Douglas, filho de Oxalá)

Podemos perceber, nessa colocação, primeiramente como o filho de santo se vê influenciado pela personalidade tipicamente resignada ao comportamento de seu orixá. Isso denota a configuração de influência que a deidade exerce sobre o seu filho, em uma relação que vai além do afeto, constituindo também uma noção identitária.

As narrativas expressam essa disposição, em que muitos dos filhos de santo dizem aprender lições de vida de acordo com a forma de agir de seus orixás. Essa noção pode ser apreendida na entrevista concedida por Arnaldo, filho de Logun Edé: “sou de um orixá que é maravilhoso. Respeito tudo que ele me oferece e acato todos os seus ensinamentos, aprendo com ele como me tornar uma pessoa melhor no campo espiritual”.

Com isso, nota-se que a espacialidade mítica atua na função de designar a base de sentido das ações ocorridas dentro e fora do terreiro e que sempre estão relacionadas aos itãs e histórias que marcam a crença na religião do Candomblé. Sobre a influência que os orixás exercem sobre o comportamento dos iniciados, Prandi (1996, p.16) utiliza com propriedade o ditado “tal pai, tal filho”, no sentido que o filho de santo apropria-se – ou, conforme o nível de interpretação, associa-se – ao comportamento previamente designado à deidade sagrada responsável por reger a sua cabeça, o seu *ori*.

É por conta da manifestação dessa dinâmica, que é possível interpretar uma relação que vai além do respeito, alcançando o nível da adoração. Em algumas falas podemos notar isso mais claramente, como no depoimento cedido

por Wanderson, filho de Xangô, que, ao falar sobre o seu orixá, disse: “é a coisa mais importante da minha vida. É a minha direção, meu ar que respiro e todo e qualquer sentimento verdadeiro que possa existir”. Nessas palavras evidencia-se essa relação de devoção, que, podemos dizer, constituiu um dos alicerces atuais para a perpetuação do Candomblé nos dias atuais.

Contribuindo com esse debate, Pai Kênio de Oxalá concede-nos um ponto de vista elucidativo, quando disse, novamente em entrevista, que

orixá é uma divindade. É uma força, que eu costumo dizer que seria um espírito que habita dentro de cada um de nós. É o que dá motivo e sentido pra você viver. Então o Orixá, ele não vem de fora pra dentro, ele está de dentro pra fora. Ele já existe dentro do seu próprio eu, então é *Ori-xá*: a divindade da cabeça. Ele já existe no seu eu, e o Orixá nada mais é que uma força que você carrega, que te traz benefícios, em nenhum momento eu vejo o Orixá como uma coisa negativa, como uma coisa ruim.

Consideramos essa colocação importante por considerar que o orixá não é uma ocorrência criada para o iniciado dentro Candomblé, sendo a religião apenas a responsável pela sua aparição e/ou desenvolvimento. Sendo assim, concebendo fenomenologicamente a religião e tendo como preocupação ler as ações e os elementos sagrados como um texto, podemos inferir que as práticas candomblecistas estruturam-se conforme a designação advinda do mundo das deidades sagradas. Essas, por sua vez, surgem a partir das construções individuais, estando intrinsecamente ligadas ao processo de apreensão do ser sobre si mesmo.

Mas ao contrário do que se possa imaginar, esse processo de construção simbólica responsável por representar uma mediação entre a consciência do eu sobre o si não ocorre de maneira anárquica. Há uma centralidade nesse contexto, que possui a função de não somente liderar as práticas de terreiro, mas principalmente de servir como um guia espiritual e funcional, designação essa que passa a ser exercida pelo pai de santo ou pela mãe de santo.

Conforme ilustramos no capítulo 02, essa configuração representa a sua própria espacialidade religiosa no Candomblé, a hierárquica, na qual a figura do babalorixá ou da yalorixá posiciona-se no cerne principal de análise. O líder de santo é, então, posto como um ser carismático, espiritual e religioso, com uma elevada capacidade de influenciar outros entre os seus pares.

No Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã essa relação é bem visível. O Babalorixá Kênio está sempre exercendo a sua relação de centralidade, seja durante os cultos, seja como uma referência enquanto ser humano, influenciando o comportamento de seus filhos em âmbito social e espiritual.

Durante a realização do Xirê, assim como ocorre em praticamente todas as casas de Candomblé, ele possui um local específico, onde apenas ele pode se sentar (figura 08). Além disso, mesmo considerando o fato de pertencer aos atabaques a função de guiar o ritmo das danças e incorporações, é o pai de santo da casa o responsável – ou o responsabilizado – por tudo o que acontece no terreiro.



Figura 08 – Pai Kênio de Oxalá (ao centro) durante uma roda de Xirê.
Autor: PENA, R. F. A.

Toda essa ordenação, somada ao fato de que os principais olhares e atenções durante o xirê, e também em outros eventos praticados na casa, estarem costumeiramente voltados ao babalorixá, denota a espacialidade do pai-de-santo, uma constituição geográfica contextual. Assim, forma-se uma textualidade a partir da figura do líder da casa, cuja leitura pode ser nitidamente realizada.

E o que não pode deixar de ser mencionado é o fato de o líder de santo ter consciência de sua posição. Pai Kênio, quando questionado sobre a responsabilidade de ser o zelador de santo de uma casa, comenta:

Na doutrina, na conduta, na forma de vida, tudo você tem que ser exemplo para as pessoas, ainda mais eu que trabalho numa casa onde

tem muitos jovens. Então, assim, eu sou inspiração pra muitos deles, né? Eu sou quase que o ídolo de alguns. Então, essa responsabilidade de manter nesse patamar e de ser admirado exige muito.

Portanto, mais do que uma questão de posição, trata-se também de uma questão de responsabilidade. As suas ações como babalorixá funcionam como um texto – retomando os parâmetros de Ricoeur – que é escrito a cada decisão, a cada dia, a cada momento. Essa composição forma a textualidade do terreiro, a qual o seu líder é o seu principal autor. O que fica para a posteridade é o resultado da sua sabedoria e de suas ações como pai de santo que, conforme podemos perceber no relato acima, carrega consigo o peso de ser um protagonista religioso.

Deste ponto, emerge uma outra questão que percebemos ao longo das observações realizadas no terreiro de Candomblé: essa responsabilidade do líder de santo se transfere, também, para as entidades que nele incorporam. Isso é algo bastante presente nas práticas e rituais candomblecistas, apresentando-se de forma ainda mais evidente durante os cultos relacionados à Umbanda.

Em um noite dedicada, por exemplo, aos pretos velhos, é o preto velho do Pai Kênio quem se encontra no centro da cerimônia. O mesmo ocorre com as outras entidades, que sempre se manifestam nele com uma menção mais evidente, exercendo uma autoridade igual à exercida por aquele em que está incorporado.

Em uma noite no Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã dedicada aos rituais da Umbanda, manifestaram-se alguns baianos e caboclos no terreiro. O do Pai Kênio, como era de se esperar, foi a principal das entidades, se apresentando publicamente como Baiano Firmino. Este, logo de início – em alto e bom som – queixou-se sobre os panos cobertos de óleo a ele oferecidos, dizendo que odeia aquele tipo de coisa, reclamou também do tratamento recebido pelos filhos de santo e acusou os ogãs de não animarem a festa devidamente com os atabaques. Apesar das broncas, tudo não me parecia estar fora de uma ordem cotidiana da casa. As entidades presentes nos outros médiuns, no entanto quando haviam de ser queixar ou realizar solicitações, o faziam de forma reservada, geralmente através de cochichos nos ouvidos das equedes.

Ainda na mesma ocasião, o baiano de Pai Kênio conversou com alguns convidados, ainda em alto e bom som, enquanto caminhava e exercia ali no

terreiro, através de gestos e expressões, a sua relação de autoridade – e, porque não dizer, de territorialidade. Em um momento, a entidade virou-se para mim e afirmou categoricamente que eu não deveria sair dali sem conversar com ele. Obedeci a sua recomendação e, mais tarde, fiz a minha consulta, na qual ele me realizou várias perguntas e proferiu muitos conselhos, muitos deles de grande ajuda.

No entanto, na Umbanda observa-se uma particularidade. As entidades, de certo modo, absorvem ou assumem para si algumas características comportamentais daquele que lhe empresta o corpo. A personalidade de Pai Kênio, concebida de ensinamentos, assertividade e uma expressão bem característica reverbera de forma muito semelhante nos pretos velhos, exus e caboclos que o incorporam. Isso abre precedentes para que se possa concluir, em uma hermenêutica fenomenológica da religião, que a figura do babalorixá exerce até mesmo uma influência sobre a sua própria mediunidade.

São essas questões acima apresentadas, que nos faz perceber que o terreiro de Candomblé, mesmo apresentando rituais e ornamentações que são gerais a vários outras casas de santo, possui uma dimensão espacial que lhe é específica. Desse modo, depreende-se que o Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufã é um espaço único, não somente pelos seus encantamentos e práticas sagradas, mas principalmente pelas textualidade que o compõem, estruturando o seu espaço contextual específico.

Na figura 09, em que o Ilê Axé é visto da entrada do barracão, é possível ter uma noção do quão vívido se torna o espaço sagrado quando nele realizam-se as festas. No caso, trata-se de um xirê previsto no calendário litúrgico da religião, a Fogueira de Xangô, no momento em que os iniciados dançam no salão ao som e ritmo dos atabaque e das canções.



Figura 09 – Entrada do terreiro durante a cerimônia do Xirê. Autor: PENA, R. F. A.

A escolha da imagem acima foi feita para que seja visível uma panorama externo da vivência no momento do culto aos orixás. As pessoas se deslocam, com suas danças, algumas observam de dentro do salão e outras se aglomeram nas janelas. Nesse ponto onde a fotografia foi realizada, ouve-se claramente as músicas, as batidas dos atabaques e sente-se também os cheiros das comidas, oferendas e demais ornamentações.

Assim sendo, o Xirê se comporta como um momento em que a comunidade grita e anuncia a sua existência, exhibe os seus ritmos e suas disposições funcionais. Amaral (1998, p.98) afirma que esse momento “é um modo de mostrar ao público a identidade do culto, muito mais ampla e complexa, mais bonita e lúdica do que o que possa parecer, num contato com finalidades ‘instrumentais’”. Portanto, a festa é, além de uma expressão ritualística, uma forma de comunicação, um texto construído por meio das ações, dos símbolos, e das composições estruturais. A autora citada, também coloca que “a cena dos orixás vestidos com roupas brilhantes, com seus filás escondendo os rostos dos iniciados, é a cena da festa, frequentemente vista em revistas, televisão, livros e discos”. É o espaço e o momento em que os praticantes socializam suas práticas e reescrevem as histórias dos orixás para a sociedade. Na figura 10, observa-se uma das interfaces dessa composição.



Figura 10 – Dança dos iaôs durante do Xirê. Autor: PENA, R. F. A.

Pai Kênio considera a relevância do momento da festa como a forma de expressão pública da religião do Candomblé, mas ressalta que as danças e construções realizadas não se constituem como o momento mais importante das práticas de terreiro:

Um dos momentos que eu acho mais importantes é um momento que a gente realmente vai até o quarto específico daquele santo, e você tá trabalhando encima daquela festa e tudo mais. Então aquele momento das oferendas, o momento das rezas, é... a sala, que seria o Xirê e as outras coisas, é o menos importante. Essa é a parte que a gente tem que ter o cuidado, porque é a parte em que a sociedade participa, mas a parte pra mim que eu mais valorizo é a parte do segredo, é a parte da ritualística, da preparação da festa para que aconteça o Xirê logo após o rum.

Portanto, nas palavras do próprio babalorixá, a festa no Candomblé é a “sala”, a comunicação externa, mas a essência real do culto encontra-se nos espaços internos, naqueles pontos onde não há o acesso por parte do visitante – e, tão pouco, do pesquisador –, pois envolvem momentos muito específicos dos orixás, convertendo esses espaços em verdadeiras zonas de segredo da religião.

No acontecer desses orôs, a manifestação do sagrado ocorre de forma mais intensa, onde há um entrecruzamento caótico e dialético entre os diferentes níveis de espacialidades que compõem o mundo do Candomblé. Portanto, essas ritualísticas, por meio de suas expressões e de seus significados, constituem

espaços geográficos ocultos, porém dotados de uma intensa sacralidade e, conseqüentemente, de sentido.

Durante a realização do Xirê, é notável a função atribuída aos bens simbólicos, que compõe a espacialidade das representações religiosas. Os adjás, os atabaques, as contas (ians), todas as vestimentas, as comidas e todos os demais instrumentos e material utilizados exercem uma função de extrema relevância para operacionalizar essa comunicação realizada pelas festas no Candomblé.

Além disso, esses elementos também figuram para os orixás, no sentido de contextualizar aquele espaço a fim de garantir um lugar que os faça, simbolicamente, reviver as lendas e histórias sagradas. A figura 11, na página seguinte, apresenta um mosaico com imagens realizadas na Fogueira de Xangô do terreiro de Pai Kênio, em que é notável a textualidade dessa dimensão apresentada.

Durante o registro e a seleção das imagens, procuramos direcionar o foco principal para os objetos materiais, buscando preservar a imagem dos praticantes, e, principalmente, revelar o significado do uso dos instrumentos. Acreditamos que os seus significados, mesmo estando a eles designados pelo sistema de crença nos orixás, só se manifestam realmente durante o seu uso nas cerimônias e apresentações, das quais o Xirê é o momento mais visível.

Não há dúvidas, por exemplo, de que os atabaques são objetos sagrados, de fundamental importância para o Candomblé. No entanto, a sua dimensão simbólica só se evidencia, de fato, durante o culto, em que ele exerce a função – conforme já mencionado anteriormente – de conduzir as práticas dentro do terreiro.

O mesmo vale para as ferramentas pertencentes a cada um dos orixás, bem como as comidas, as vestes e, inclusive, aqueles símbolos cuja função é apenas alegórica, a exemplo dos quadros afixados nas paredes da casa.

De acordo com as leituras praticadas nesse tópico, foi possível estabelecer uma posição de emergência das principais espacialidades apresentadas por nós durante o segundo capítulo, com o destaque para o mundo dos orixás e para a centralidade exercida pelo pai-de-santo da casa. Por isso, enunciamos que essa confluência de significados e representações, finalmente, conformam a textualidade do Ilê Axé estudado.



Vale lembrar, porém, que essa expressão se refere a algo dinâmico, que está em constante mudança, pois a cada momento, novas práticas acontecem, ações são estabelecidas e o “com texto” do terreiro se transforma. É nesse ponto que encontramos os limites da nossa pesquisa, pois ela se atém a apresentar não a textualidade sagrada do Candomblé em seu todo, mas um momento específico em que ela ocorreu.

Assim, considerando que conseguimos, ao menos parcialmente, demonstrar a dinâmica dos espaços de contextos que se manifestam nas práticas religiosas, surge-nos uma última indagação: afinal, como os praticantes enxergam e descrevem a relação que possuem com o Candomblé? Tentaremos a seguir fazer uma breve leitura sobre essa questão.

4.2.3. Hermenêutica das expressões da relação entre o povo de santo e o Candomblé

Agora, estabelecemos um momento de leitura, reflexão e interpretação da forma com que os filhos de santo enxergam o Candomblé e, sobretudo, como eles se reconhecem nesse ínterim.

Em um primeiro momento, é possível observar algumas entrevistas em que os filhos de santo não se preocupam em conceituar propriamente o Candomblé, centrando-se em expressar as suas relações dentro da religião. João Paulo, filho de Oxóssi, ressalta a noção de coletividade, em que o indivíduo não se vê sozinho, mas sempre acompanhado por seus pares, composto por irmãos, imãs, filhos, filhas, pais e mães de santo.

O Candomblé requer muito trabalho e “ralação”, mas é muito gratificante e renovador, pois a todo momento nos renovamos. A cada trabalho realizado nos aproximamos mais da energia da nossa casa e de nosso Orixá. Não fazemos isso para um bem individual, mas para um bem coletivo. Somos *uno*. As festas dentro de uma casa é o momento da explosão dessa energia, é a possibilidade de sermos afagados pela nobre presença dos nossos Orixás e termos nossos corpos descansados, anestesiados. Todos cantam e louvam ao som dos atabaques que vai ritmando ainda mais os passos característicos de cada Orixá. É divino. O corpo arrepiá, as pernas não param e as palmas não calam e, Eles, donos de suas forças e energias dançam e adoçam nossos olhos, nossos ouvidos e nossa alma. Acalma.

Podemos notar que o entrevistado ressalta a função que a prática religiosa possui em “renovar” constantemente o seu ser. Ou seja, o homem religioso está sempre se transformando e ressignificando a sua visão sobre si, processo esse em que o Candomblé e as suas espacialidades exercem uma ação mediadora. Em seguida, ele destaca a relação de coesão presente com os demais praticantes, o que revela o caráter social das práticas de terreiro: “somos uno”. Para além disso, há incluso um relato sobre a questão da mediunidade, em que o adepto em questão descreve, de certa forma, o seu sentimento no momento em que recebe o seu orixá, sentindo-se “anestesiado”, em uma relação de identidade entre a sua autoconsciência e os seus deuses.

Seguindo essa mesma linha expressiva, Douglas de Oxalá também ressalta a união presente nas práticas cotidianas, “no que mais me identifico [com o Candomblé] é a vida em comunidade que a vivência em terreiro me proporciona, somos todos irmãos trabalhando em prol da coletividade e do bem de todos”. O filho de santo também toca na questão do conhecimento, que é transmitido dentro da religião e se acumula com o passar do tempo, com a prática e com as experiências. Ele afirma que “cada dia é um novo aprendizado. No candomblé nunca se sabe tudo, sempre tem algo à aprender e à ensinar”.

Esse conhecimento alcançado representa uma forma de pertencimento ao fenômeno religioso, pois quando mais se sabe, mais o praticante se sente como membro do seu ilê, de sua comunidade e, claro, do Candomblé como um todo. Nas palavras do filho de santo supracitado, podemos notar essa relação na seguinte afirmação: “agora consigo enxergar a energia dos orixás nos elementos da natureza e nos mais diversos lugares ou situações que se possa imaginar. O Candomblé mudou minha vida”.

Quando perguntados sobre qual era a relação que possuíam com a religião dos Orixás, outros entrevistados foram mais sucintos, utilizando menos palavras mas também empreendendo um discurso. Railson, em um viés mais social, coloca que: “[O Candomblé] é uma religião que me respeita, respeita o próximo e tenta explicar de formas menos preconceituosas as diferenças do mundo. Uma religião aberta ao debate, com dogmas e costumes, mas que entende o humano em suas falhas sem condená-lo”.

Nessas palavras, percebe-se que o praticante enxerga a religião como uma meio de sociabilidade, caracterizado por ser mais aceito às eventuais “falhas” do ser humano. De fato, na religião, não se observa correntemente práticas de censura ou condenação dos praticantes por conta de seus comportamentos, suas ações no passado ou até suas características naturais, como gênero e aparência física. Portanto, nesse ponto essa religião consegue, em muitos casos, angariar fiéis de outras religiões simplesmente por ser um espaço mais receptivo, menos ortodoxo, com uma menor intensidade em termos de intolerâncias.

Analisando um outro depoimento, concedido por José Carlos, filho de Xangô, encontramos uma espécie de “síntese” sobre as diversas funções da religião, bem como as várias motivações para que novos adeptos se iniciem e os praticantes permaneçam com os seus preceitos em atividade. Ele coloca que: “minha relação com o Candomblé envolve muitas coisas. Envolve sentimento, envolve a cura, a superação dos medos e a descoberta de novos mundos e segredos. Sinto-me muito feliz por fazer parte dessa religião”.

Ao envolver os sentimentos, cita-se as relações de afeição expressas nas falas anteriores, em que se constrói um espaço de convivência e cumplicidade dos filhos de santo com os seus pais e mães de santo, com os seus orixás e com os demais praticantes. Quando o entrevistado se refere à cura, ele designa um dos principais vetores para o crescimento de fiéis na religião, uma vez que muitas pessoas se iniciam no Candomblé após conhecerem a cura para os seus problemas de saúde. Ao falar da superação dos medos e das descobertas dos segredos, ele concede-nos a oportunidade de mais uma vez visualizar essa relação frequente entre o conhecimento e a relação senioridade da religião, em que quanto mais se sabe sobre os orôs e segredos, mais o adepto é respeitado e mais ampla é a sua identificação com o fenômeno religioso ao qual pertence.

Na entrevista que realizamos com Pai Kênio de Oxalá, também observamos algumas dessas noções acima apontadas. Ele afirma que o Candomblé

é uma religião de respeito, de amor, de tranquilidade, de equilíbrio, é uma religião, que contempla tudo e todos, ela tem resposta pra tudo, sabe? E não é uma coisa política, o Candomblé não é político, não é imposição. O Candomblé não é desrespeito e nem é preconceito. É uma religião de muito preceito, de muito respeito, sabe, onde a gente

aceita tudo e todos da forma que são, mas eles precisam se adequar a nós. Então, quem se adequa à regra, à doutrina do Candomblé é uma pessoa extremamente feliz, bem resolvida.

Nessa colocação são utilizados os adjetivos respeito, amor, tranquilidade e equilíbrio. A escolha desses termos – dos quais outros também podem estar associados – se deve às expressões de afeição e cumplicidade existentes entre os praticantes da religião, conforme foi possível perceber nos relatos anteriores. Em seguida, Pai Kênio procura esclarecer que a religião não possui um envolvimento, ao menos diretamente, político, estando resignada ao estado espiritual das pessoas. Acreditamos que essa afirmação esteja relacionada ao discurso seguinte, em que ele preconiza a abertura da religião contra qualquer tipo de preconceito e desrespeito. No entanto, apesar de haver essa ampla receptividade, há a ressalva de que é o filho de santo quem deve se adequar ao meio religioso e não o contrário.

Desta noção é, então, relatada a concepção de como o processo de formação da religião media o processo de compreensão do ser sobre si e sobre o mundo ao qual se insere. A religião é que passa a compor esse mundo e, portanto, rege a sua composição textual. Ao dizer que as pessoas que entram para o Candomblé devem se adequar aos preceitos para se tornarem pessoas bem resolvidas, o babalorixá aponta para essa relação, em que o indivíduo tem que não somente se apresentar, mas estar disposto a integrar e compor em suas ações a expressão religiosa em questão.

Diante desse panorama, percebemos que o Candomblé oferece, ao seus praticantes, a construção de um novo mundo, expressão que se torna mais clara naqueles que estão a menos tempo na religião. Ainda assim, mesmo havendo um conjunto complexo de normas e ações a serem executadas envolvendo os itãs e os orôs, essa é uma religião que não exige nada além de seus pressupostos elementares. Tais condições envolvem a interação com os elementos da natureza, a busca pela ancestralidade e a comunicação com o sentido sagrado do mundo espiritual.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os espaços de contextos configuraram o categorial responsável por guiar o desenvolvimento deste trabalho. Graças a essa abordagem, foi possível para nós abordar a religião do Candomblé a partir de uma nova proposição, calcada em promover os diferentes aspectos assentes em uma mesma espacialidade.

Para constituir o cabedal teórico que fundamentou a epistemologia empregada durante o estudo, trouxemos para a Geografia algumas facetas das perspectivas teóricas conduzidas pela filosofia do Paul Ricoeur. Embora seja praticamente impossível um trabalho em nível de mestrado esgotar todas as proposições estabelecidas por um teórico com uma gama tão variada de assuntos, acreditamos ter vencido o nosso objetivo de encontrar em suas obras um guia para o estabelecimento de uma Geografia do sentido no campo religioso.

A fim de destacar as inserções que esses estudos ofertam ao campo Geografia da Religião, realizamos um breve resgate dos principais pressupostos teóricos que predominam essa ciência em tempos recentes. Assim, operamos algumas reflexões sobre o pensamento de autores como Rudolf Otto e Mircea Eliade, nomes muito presentes não tão somente nos estudos da ciência geográfica, mas nas Ciências da Religião como um todo, conforme ressalta Gil Filho (2009).

Após esse importante momento, atendemos a necessidade de estabelecer um maior aprofundamento sobre o pensamento filosófico de Ricoeur, procurando revelar as suas principais influências e as categorias conceituais encontradas ao longo do seu percurso intelectual. Nesse panorama, observamos importantes contribuições, das quais se destacam:

a) O espaço sagrado é constituído a partir das ações. Estas, ao se manifestarem, não o fazem sem produzirem um texto, passível de uma hermenêutica, o que significa que a composição do espaço é textual, ou seja, formada a partir de uma lógica particular estruturada por um contexto que lhe é específico.

b) O sujeito concebe o seu mundo a partir de uma via indireta do entendimento. Isso denota que a compreensão humana se estabelece a partir de uma mediação, realizada pelos signos, símbolos e textos. Estes são dotados de sentido e influenciam diretamente a visão que o ser possui sobre si e sobre a suas ações.

c) A hermenêutica, ao considerar a existência dessa mediação, deve sempre se preocupar em alcançar o sentido oculto, pois toda consciência é, na verdade, uma falsa interpretação, cuja real significação só é operada a partir de um segundo nível da compreensão, aquele que revela o sentido simbólico das coisas.

d) A fenomenologia da Religião deve sempre prezar o particular, o contexto específico dos acontecimentos, operando as informações gerais apenas por analogias aproximativas que não podem perder de vista o estado ideal do que representa propriamente o conceito de fenômeno.

A partir desses princípios basilares, empreendemos uma perspectiva de considerar as múltiplas dimensões sobre as quais é possível realizar uma leitura alternativa sobre o Candomblé. Essas dimensões são fundamentadas a partir de suas constituições espaciais, ou seja, de suas espacialidades. Nesse sentido, segmentamos as práticas candomblecistas em quatro espaços de contextos, a saber: a espacialidade mítica, a hierárquica, a prática e a material.

A espacialidade mítica é aquela que envolve o mundo dos orixás e deidades sagradas. Ao abordá-la, realizamos um processo de leitura e interpretação sobre as formas com que os mitos, as lendas e toda ocorrência que expressa a vontade ou os preceitos relacionados ao mundo transcendental, interferem sobre as ações e sobre o espaço dos terreiros e da religião como um todo.

Foi então que observamos que esses elementos interferem tanto no sentido de estruturar o mundo religioso do Candomblé, como também agem no sentido de influenciar as práticas e até o comportamento social dos filhos de santo. O mundo dos orixás, sem dúvida, transforma o mundo dos homens, constituindo, assim, um espaço geográfico religioso.

A espacialidade hierárquica envolve a centralidade do pai-de-santo. Durante o desenvolvimento da pesquisa, tanto na revisão bibliográfica quanto nas visitas *in loco*, observamos que nos terreiros é exercida uma liderança que

diretamente interfere sobre o funcionamento da religião. Essa posição de destaque é sempre exercida pelo babalorixá ou pela yalorixá, pessoas que congregam em torno de si a responsabilidade de guiar os cultos, influenciando os filhos de santo mais novos no sentido em que garantem e administram os ímpetus materiais e imateriais do Candomblé. Foi de destaque, também, em nossa abordagem que, mesmo com a “lei do santo” guiando e sistematizando as dinâmicas de terreiro, é essa figura do pai ou mãe de santo quem irá decidir sobre como as escrituras e práticas sagradas irão definir essas práticas.

A espacialidade prática, por sua vez, foi por nós apresentada a fim de refletir sobre as dinâmicas, ações e comportamentos dos filhos de santo, envolvendo os (as) ebomis, iaôs, abiãs, ogãs e equédís. Assim, narramos os percursos que envolvem desde o período de aproximação da religião até os cargos e posições conquistados após o fiel angariar um maior tempo após a sua iniciação. Entendemos, ao final, que essa espacialidade se manifesta de forma subordinada às duas anteriores, porém com o mérito de constituírem as práticas propriamente ditas no terreiro Candomblé, sendo fundamentais para garantir a esse a sua especificidade textual.

A espacialidade material é configurada pelos elementos simbólicos expressos pelos instrumentos, adornos, adereços, vestes, comidas e demais objetivos que carregam ao terreiro a sua objetividade. Essa dimensão contextual perpassa de maneira transversal as demais, constituindo o próprio processo em que o ser se comunica e também interpreta os preceitos e práticas sagradas do mundo religioso construído pelo Candomblé.

Diante dessa pluralidade de textos e contextos, permeando de sentido o espaço geográfico candomblecistas, partimos para o último capítulo com a intenção de enxergar no terreiro de Candomblé a abordagem acima apresentada. Além disso, foi possível, durante o emprego de uma intensa observação participante, compreender melhor como as práticas de terreiro se estruturam.

Nessa oportunidade, operacionalizamos a hermenêutica fenomenológica de Ricoeur, considerando os seus desígnios e atendendo a necessidade de se estabelecer a coerência entre o teórico e o prático. Desta feita, empreendemos leituras sobre as entrevistas, as imagens, as ações, considerando estas como

textos, que são passíveis de uma leitura e, conseqüentemente, de múltiplas interpretações.

Consideramos, finalmente, que a textualidade do Ilê Axé constitui-se a partir de seus contrastes e expressões, o que deflagra a relação de identidade e pertencimento que o indivíduo possui com o seu agir e fazer religioso. A religião, nesse entremeio, é, acima de tudo, uma mediação entre o ser e a sua compreensão sobre si e sobre o mundo.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 21ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AMARAL, R. *Xirê! – o modo de crer e de viver do Candomblé*. São Paulo: Pallas, 2005.

AGUIAR, J. C. T. M. Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé. *Gepiadde*, Ano 6, Volume 11 | jan-jun de 2012.

BARROS, J. F. P. *O banquete do Rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BENISTE, J. *As águas de Oxalá*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CAPONE, S. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ed.Ouro, 1967.

CARYBÉ. *Os deuses africanos no Candomblé da Bahia*. 2ª ed. Salvador: Editora Bigraf, 1993.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COSGROVE, D. Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia Cultural: um século (2)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

CRISTINA SILVA, A. *O Pensamento Geográfico Brasileiro na Travessia do Século XX para o XXI: o território na trama das significações imaginárias*. Tese (doutorado). Presidente Prudente: Universidade Estadual Paulista, 2010.

DESROCHES, D. A via longa da compreensão em Paul Ricoeur. In: CESAR, C. M. (org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. pp.09-26.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

_____. *Mito do eterno retorno*. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992b.

FERNANDES, D. *Geografia da Religião: um olhar sobre as espacialidades da juventude evangélica da Assembleia De Deus*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

FERRETTI, S. F. *Repensando o Sincretismos: Estudo sobre a Casa de Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, São Luís : FAPEMA, 1995

GAGNEBIN, J. M. Uma Filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur. *Estudos Avançados*, vol. 11, n. 30, p. 261-272, 1997.

GIL FILHO, S. F. *Espaço Sagrado: estudos em Geografia da Religião*. Curitiba: Ibpex, 2008.

_____. Da Ontologia do Sagrado de Rudolf Otto ao Sagrado como Formas Simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (org.). *O Sagrado: fundamentos e conteúdo de ensino religioso*. Curitiba: Ibpex, 2009.

_____. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: DELOIZY, F. B. e SERPA, A. (orgs.). *Visões do Brasil: estudos culturais em geografia*. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012.

GROSS, E, Hermenêutica e religião a partir de Paul Ricoeur. *Númen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.2, n.t, p. 33, 2010.

LIMA, V. C. *A Anatomia do Acarajé e Outros Ensaio*s. Salvador: Corrupio, 2010.

_____. Organização do grupo de Candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, C. E. M. (org.). *Culto aos Orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. pp.79-132.

LODY, R. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MADISON, G. B. Ricoeur e a Hermenêutica do Sujeito. In: HAHN, L. E. (org.). *A Filosofia de Paul Ricoeur*. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MARINHO, R. F. O imaginário mitológico na religião dos Orixás: um estudo da dinâmica da comunicação e da arte no sistema cultural nagô. In: BARRETI FILHO, A. (org.). *Dos Yorubá ao Candomblé de Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: EDUSP, 2010. pp. 161-194.

MOGIN, O. *Paul Ricoeur: as fronteiras da Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MUNANGA, K. O que é africanidade. In: *Vozes da África*. Biblioteca entre livros. Editora Duetto, edição especial nº 6, 2007.

OGBEBARA, A. *Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OPIPARI, C. *O Candomblé: imagens em movimento*. São Paulo, EDUSP, 2009.

PARÉS, L. N. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. *Revista Esboços*. Vol. 17 n.23, 2010. pp.166-185.

PELLAUER, D. *Compreender Ricoeur*. 2ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2010.

PIVA, E. A. A Questão do Sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p.205-237, 1999.

PÓVOAS, R. C. *A Linguagem do Candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rui de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, R. *Os Candomblé de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC, 1991.

_____. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Revista Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: n. 56, p.77-88, 2000.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 16, n. 47, pp.43-58. 2001a.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RICOEUR, P. *L'imagination dans le discours et dans l'action: Savoir, Faire, Espérer, Les limites de la raison*. Bruxelas: Plublications des Facultiés univesitaires Saint-Louis, 1976, pp.207-228.

_____. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

_____. *Do Texto à Acção*. Porto: Rés-Editora, 1989.

_____. *Interpretação e Ideologias*. 4ª ed. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990a.

- _____. *Soi-même comme autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990b.
- _____. *Leituras 3: nas fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Piaget, 1997.
- _____. *Na Escola da Fenomenologia*. (Coleção Textos Filosóficos) Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.
- ROCHA, A. M. *As Nações Kêtu: origens, tradições, ritos e crenças*. 2ª ed. Mauad, 2000.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- _____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- SCARAMAL, E. *Para Estudar História da África* (Projeto Abá: estudos africanos para qualificação de professores do Sistema básico de Ensino). Anápolis: Núcleo de Seleção-UEG, 2008.
- _____. Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões. Anais... III Encontro Nacional do GT História Das Religiões e das Religiosidades*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.
- SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- _____. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SILVEIRA, M. L. O Espaço Geográfico: da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, nº 19, pp. 81-91, 2006.
- SIQUEIRA, M. L. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.
- SOUZA, J. A. X. Religião: um tema cultural de interesse geográfico. *Revista da Casa da Geografia de Sobral*, Sobral-CE, v. 12, n. 1, p. 69-80, 2010.
- SOUZA, P. R. *Axós e Ilequês: rito, mito e a estética do Candomblé*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2007.
- TEIXEIRA, J. P. *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de Candomblé em Goiânia*. Dissertação de Mestrado, UFG-IESA, 2009.

ULHOA, C. A. *“Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi”*: um estudo sobre o Candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação de Mestrado, UFG: Faculdade de História, 2011.

USARSKI, F. Os Enganos sobre o Sagrado: Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave. *Rever. Revista de Estudos da Religião*, nº4, p.73-95, 2004.

VALLADO, A. *Lei do Santo: poder e conflito no Candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas, 2010.

VERGER, P. F. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VIEIRA SILVA, M. A. *Dinâmicas Territoriais do Sagrado de Matriz Africana: o Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*. Tese de Doutorado, UFG-IESA, 2013.

7. ANEXOS

Termo de autorização da entrevista concedida por Kênio de Oliveira Silva.



**PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM GEOGRAFIA**



TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Pelo presente instrumento, eu, Kênio de Oliveira Silva, portador (a) do RG 13546148815 autorizo o pesquisador **RODOLFO FERREIRA ALVES PENÁ**, portador do RG **5051430** e CPF **019.859.691-06** a utilizar minha entrevista, a ser veiculada, primariamente, no material em texto desenvolvido como Dissertação de Mestrado, ou ainda destinadas à inclusão em outros projetos e artigos de natureza exclusivamente científica e que estejam vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), sem limitação de tempo ou de número de exibições.

Fica restrita a utilização da entrevista por mim concedida para a reprodução em mídias eletrônicas e áudio visuais que correspondam a ensejos acadêmicos, tais como artigos, apresentações científicas e palestras. De tal forma que fica vedada a sua reprodução em redes sociais, blogs e sites informais ou fóruns de discussões pela internet.

Esta autorização inclui o uso de todo o material criado que contenha a entrevista concedida no dia 10/07/2012, pelo referido pesquisador, da forma que melhor lhe aprouver (desde que respeitadas as restrições acima apontadas) tais como material impresso, CD ("compactdisc"), CD ROM, CD-I ("compact-disc" interativo), "home video", DAT ("digital audio tape"), DVD ("digital video disc"), sem limitação de tempo ou do número de utilizações/exibições, no Brasil e/ou no exterior, através de qualquer processo de transporte de sinal ou suporte material existente, ainda que não disponível em território nacional, sendo certo que o material criado destina-se à produção de obra intelectual organizada e de titularidade exclusiva do PPGEO/UFPR, conforme expresso na Lei 9.610/98 (Lei de Direitos Autorais).

Na condição de titular dos direitos patrimoniais de autor da série de que trata o presente, o (a) pesquisador (a) e a PPGEO-UFPR poderão dispor livremente da mesma, para toda e qualquer modalidade de utilização, por si ou por terceiros por ela autorizados para tais fins. Para tanto, poderá, a seu único e exclusivo critério, licenciar e/ou ceder a terceiros, no todo ou em parte, no Brasil e/ou no exterior, a título gratuito ou oneroso, seus direitos sobre a mesma, não cabendo a mim qualquer direito e/ou remuneração, a qualquer tempo e título.

Goiânia, 10 de Julho 2012.

Kênio de O. Silva
Assinatura do entrevistado

Rodolfo Ferreira Alves Pena
Assinatura do entrevistador
Pesquisador do PPGEO-UFPR

