

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC- SP**

Ana Paula da Silva Fernandes

**Candomblé de São Paulo
Fundamentos e Tensões de uma Comunidade Terreiro na
Metrópole**

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

**São Paulo
2017**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC- SP**

Ana Paula da Silva Fernandes

**Candomblé de São Paulo
Fundamentos e Tensões de uma Comunidade Terreiro na
Metrópole**

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduados em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, como requisito para obtenção do título de MESTRE, sob a orientação do Professor Doutor Amailton Magno Azevedo.

**São Paulo
2017**

Banca Examinadora

Dedicatória

No Orum

Ao meu Pai, José Afonso de Assis Fernandes,

No Aiyê:

Maria Cecília da Silva, minha mãe e a Alessandro da Silva Fernandes, meu irmão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meu Pai, José Afonso de Assis Fernandes e minha Mãe, Maria Cecília da Silva, por todo o esforço dedicado a minha criação e formação acadêmica e de caráter, por nunca terem me deixado desistir dos estudos, sempre incentivando a mim e o meu irmão, Alessandro da Silva Fernandes, a prosseguir.

Agradeço ao meu Irmão Alessandro da Silva Fernandes, pelo apoio, sempre acreditando em mim, mesmo quando eu achava que não iria dar certo. Obrigada

A minha Tia Celina da Silva e ao meu Primo Felipe da Silva, por todo o suporte e alegrias que vivemos juntos.

Ao meu orientador e amigo, professor Doutor Amailton Magno Azevedo, por sempre, desde do período da graduação em História, ter me incentivado a adentrar o mundo das pesquisas afro-diaspóricas. Me estimulando a apresentar o projeto de iniciação científica, e posteriormente a prestar a mestrado em História Social.

A minha professora de História do ensino médio, Célia Motta, por ter me apresentado a PUC-SP, dizendo que sim, era possível “fazer faculdade”.

A professora Doutora Leslie Denise Beloque, por ter me apoiado em decisões acadêmicas difíceis, porém necessárias que tive que vivenciar na PUC-SP, durante a graduação.

Aos professores Salloma Salomão, Juarez Xavier e Vilson Caetano pela ajuda com apontamentos sobre o projeto de mestrado, e ter me auxiliado sanando algumas dúvidas que surgiram, durante o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos professores Acácio Sidinei Almeida e Wilson Roberto de Mattos, por terem participado de minha banca de qualificação. Suas sugestões e críticas foram muito importante para a elaboração dessa dissertação. Obrigada.

Aos professores do departamento de Pós em História, professora Maria Antonieta Antonacci e Maria do Rosário Peixoto, pelas aulas e contribuições à minha pesquisa.

Agradeço imensamente as minhas amigas Janaina e Elisangela, por todo apoio e acolhimento mutuo que possuímos.

Agradeço aos Filhos de Santo da comunidade Terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun e ao Pai Neno, por terem me autorizado a elaborar uma pesquisa em torno dessa comunidade e pelas concessões de entrevistas.

Agradeço a Rose e Alessandra pela nossa irmandade. Que continuamos sempre caminhando juntas.

A Andreia de Ogunjá, Teresa de Oxum, agradeço a vocês. Tenho muita admiração pelas duas.

Agradeço a Marilu, Egnaldo, Giselle e Josefa por todo apoio que me deram durante o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço ao Vinicius, Renata, Joelma, Priscila, Taisa, Bergmam, Sabrina, pelas nossas conversas e por juntos conseguimos adentra o mundo acadêmico.

Agradeço aos amigos da panelinha Puc-SP, pela companhia e por terem me ajudado com minhas dúvidas que se apresentavam no caminhar da pesquisa. Obrigada: Priscila, Yuri, Sandra, João, André, Lucas, Pamela, Cristina, Felipe e José.

Muita obrigada, as revisoras do texto: Siomara Pacheco, Miriam Corral e a Bebel Nepomuceno. Agradeço também a Eliete Oliveira, pela elaboração do Abstract da pesquisa.

Agradeço a Capes e ao CNPq, pelas concessões de bolsa, que sem o qual está pesquisa não seria realizada.

A Sandra, Monica, Evandro e Aracy, por tudo.

Agradeço ao movimento dos cursinhos populares da PUC-SP e a Educafro.

Aos companheiros de lutas durante o período da graduação, Ivair, Hozanar e Andreia.

Agradeço ao Pai Rodinei de Oxóssi, pelas conversas e ensinamentos sobre o Candomblé de São Paulo.

A Oxum; Xangô, Oxóssi; Ogum; Omolu e Oxalá, obrigada por terem se feito presentes durante todo o processo de elaboração dessa pesquisa.

RESUMO

FERNANDES, Ana Paula. “**Candomblé de São Paulo: Fundamentos e Tensões de uma Comunidade Terreiro na Metrópole**”. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

Esta pesquisa discute as tensões, conflitos, negociações e as mudanças estratégicas que o Candomblé de São Paulo vivência para (re) existir na metrópole. Para tanto, estudamos a comunidade terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, localizada no município de extrema periferia, Franco da Rocha. Por meio dos chamados fundamentos de santo, assim denominado pelos candomblecistas suas experiências ritualísticas. Ponderamos as reelaborações que o Povo de Santo paulistano acaba por incorporar ao Candomblé para experienciá-lo na metrópole.

Palavras Chaves: Candomblé; Metrópole; Cosmovisão; Povo de Santo; Ilé Axé Kalamu Funfun.

ABSTRACT

FERNANDES, Ana Paula. “**Candomble in Sao Paulo: Bases and Tensions in an African-Brazilian Religious Community in the Metropolis**”. Dissertation (Master’s Degree) – Postgraduate Programme on Social History, Pontifical Catholic University of Sao Paulo, 2017.

This research discusses the tensions, conflicts, negotiations and strategic changes that the Candomblé of São Paulo has lived to (re) exist in the metropolis. Therefore we studied the community Terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, located in the Municipality of extreme periphery in Franco da Rocha. Through of the called fundamentals of saint, so called by the *Orisha people* in their ritualistic experiences. We ponder the re-elaborations that the People of Santo paulistano ends up incorporating in Candomblé to experience it in the metropolis.

Keywords: Candomble; Metropolis; Cosmvision; Orisha People; Ilé Axé Kalamu Funfun

LISTA DE FOTOS

| | |
|---|----|
| Foto 1 Estrada São José..... | 20 |
| Foto 2 Estrada São José..... | 20 |
| Foto 3 Matas Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 21 |
| Foto 4 Matas Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 21 |
| Foto 5 Quartos de Santo Exu e Bará..... | 23 |
| Foto 6 Quarto de Santo Ogum..... | 24 |
| Foto 7 Quarto de Santo Oxóssi..... | 24 |
| Foto 8 Quarto de Santo Xangô, Oya e Obá..... | 25 |
| Foto 9 Quarto de Santo Oxaguião e Oxalufã..... | 25 |
| Foto 10 Quarto de Santo Oxum e Logum Edé..... | 26 |
| Foto 11 Família Jeje..... | 27 |
| Foto 12 Quarto de Santo Funfun..... | 29 |
| Foto 13 Quarto de Santo Erê..... | 31 |
| Foto 14 Barracão Orixás..... | 32 |
| Foto 15 Barracão Caboclos..... | 33 |
| Foto 16 Roncós Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 35 |
| Foto 17 Iroko..... | 37 |
| Foto 18 Ossaim..... | 38 |
| Foto 19 Quarto de Egum..... | 39 |
| Foto 20 Casa moradias Ilé Axé Kalamu Funfun, cortadas por matas..... | 49 |
| Foto 21 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 50 |
| Foto 22 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 50 |

| | |
|--|----|
| Foto 23 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 51 |
| Foto 24 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 52 |
| Foto 25 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 52 |
| Foto 26 Casas moradias Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 53 |
| Foto 27 Oxibatá..... | 56 |

Lista de Siglas

CPTM Companhia Paulista de Trens Metropolitanos

FSA Fundação Santo André

FUCESP Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo

IBAMA Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

MASP Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand

MNU Movimento Negro Unificado

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Introdução | 13 |
| 1 Ilé Axé Kalamu Funfun: Nuances de um Terreiro Urbano de São Paulo | |
| 1.1 A Nossa Comunidade Terreiro em Questão..... | 18 |
| 1.2 As Lideranças Candomblecistas que Possibilitaram a Constituição do Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 41 |
| 2 Tensões e Negociações de uma Comunidade Terreiro da Metrópole de São Paulo | |
| 2.1 Iniciação Urbana no Candomblé: Reelaboração de Vivências Iniciáticas no Ilé Axé Kalamu Funfun..... | 54 |
| 2.2 Elucidações Sobre o Panã: Fundamento de Ressocialização do Candomblecista com a Vida Urbana. | 76 |
| 2.3 A Experiência do Preceito Iniciático do Candomblé de São Paulo..... | 81 |
| 3 A Perspectiva das Mulheres Negras do Ilé Axé Kalamu Funfun, Sobre o Candomblé de São Paulo | |
| 3.1 Mulheres Negras em Questão..... | 86 |
| 3.2 As Interfaces do Candomblé de São Paulo, através dos olhares das Candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun | 95 |
| 3.3 O Negro no Candomblé de São Paulo, pelas candomblecistas Negras do Ilé Axé Kalamu Funfun | 106 |
| Considerações Finais | 120 |
| Referência Bibliográfica | 123 |
| Filmes/Documentário | 129 |

“Não há maior agonia do que ter uma história não contada dentro de você”. Maya Angelou

INTRODUÇÃO

Como afrodescendentes, vivendo em família de migrantes mineiros em São Paulo, as cosmovisões de matrizes africanas sempre estiveram presentes em nossa vida, e permearam na construção de nossas subjetividades. Compreendendo como cosmovisões de matrizes africanas, nos dizeres de Amadou Hampatê Bâ mestre da tradição oral e especialista nos estudos das sociedades negro-africanas das savanas, o entendimento de mundo dos homens, mulheres e o universo por eles vivenciados, sentidos e experienciados (Hampatê Bâ, 2011).

Nestes universos, tudo se interliga, religa e se combina, *"sem disjunções cultura/natureza, corpo/comunidade"* uma vez que, em cosmovisões de *"povos africanos todo universo é povoado por seres vivos"* (Antonacci, 2015, p.01). A vida não é dividida como na visão cartesiana e sim concebida em sua totalidade. Vida social, espiritual, afetiva, material estão integradas e estes homens e mulheres a vivenciam como um todo.

Em cosmovisões de matrizes tradicionais africanas, a vida é baseada pela visão sagrada que se tem do universo o qual se pertence. É pelo corpo que sente-se o sagrado e se interage com o mundo, como observa o poeta, dramaturgo, escritor e professor nigeriano Esiaba Irobi, *"o corpo físico incorpora, num certo nível, um hábito memorial por meio do qual certas atividades funcionais, tais como subir, esculpir, prostrar-se, manusear, gesticular e andar são inventadas e praticadas"* (Irobi, 2013, p. 276).

O corpo como espaço sagrado se constitui como suporte da cultura, memória, sendo matéria viva do mundo humano, vegetal, animal. Elo entre os ancestrais e os vivos tendo a oralidade como meio de conhecimento para veicular estas tradições. As palavras possuem papéis de suma importância. São tidas como um dom dado pelos deuses aos homens e mulheres, por isto é necessário ter prudência ao usá-las.

Grande agente mágico-religioso, sua pronuncia ativa folhas, águas minerais, fogos e demais elementos da natureza, tendo papel divinizador e de cura, sendo o meio de se comunicar com as divindades. Estas tradições de mundo, chegaram nas Américas por meio do deslocamento forçado de africanos escravizados compreendido como diáspora africana por teóricos como o jamaicano Stuart Hall, o antropólogo e historiador brasileiro Muniz Sodré, assim também como o teórico, poeta, dramaturgo e escritor da Nigéria, Esiaba Irobi, como por nós em nossa pesquisa. Repensar sob o prisma da diáspora é importante afim de recolocar as Áfricas e seus valores civilizacionais como parte integrante, se não fundante, das Histórias humanas do Mundo.

Pelo processo de desterritorialização brutal de vários povos, sobretudo das macro-regiões denominadas de África do Oeste e África Central (Heywood, 2008), homens e mulheres, foram negociados no circuito Atlântico e apesar de considerados como objetos e mercadoria, foram capazes de reter e ressignificar suas cosmovisões, reelaborando-as, nas Américas, assim recompondo memórias que os ligassem até as suas experiências africanas.

Como afrodescendentes essas vivências de mundo afro-diaspóricas estão presentes em nós e em nossa família. Vivenciamos por meio de contação de histórias, à procura de aconselhamento com os mais velhos de nossa casa, narrações ditas por nossas tias usadas para que aprendêssemos com elas, folhas que por nossa avó eram benzidas. O ofício de benzer, consiste saber o segredo da energia de falas, gestuais, cantigas e ativar o poder mágico religioso das folhas. Após serem ativadas, estas folhas são usadas para curar doenças; trato de machucados na pele, insônia, sonolência, quebrantes, choro constante de crianças e outras indisposições (Silva, 2013).

Nossa avó nascida em Minas Gerais aprendeu a benzer com uma senhora, vizinha sua. Em nossa família, sempre fora uma constante a busca do "mundo invisível"¹ para sanar dificuldade de ordem social, afetiva e econômicos do "mundo visível"². Sempre os casos de doenças, de desempregos, problemas com bebidas,

¹ Expressão de HAMPATÉ BÂ, In "Tradição viva", 2011. Com esta expressão o autor salienta as visões de mundo africanas que são dialógicas a todas as formas de vivências em ancestralidades, corporalidades e oralidades.

² IBID

tristezas, falta de dinheiro, eram resolvidos por meio de magias; quinávamos³ folhas para fazermos banhos de defesa; sob nossas camas sempre haviam folhas que servia para distanciar espíritos ruins dos mortos e íamos ao Candomblé

Nossa pai nasceu na cidade de Lafaiete e nossa mãe em Conceição Aparecida, ambos em Minas Gerais. Mesmo morando em cidades distantes uma da outra, tinham a mesma vivência. Trabalhavam e moravam em fazendas junto com seus familiares como caseiros. Devido a pobreza econômica que tinham em suas cidades de origem, quando jovens, são obrigados à partir para São Paulo em busca de condições econômicas melhores. Migram na década de 70. Se conhecem e vão morar juntos no bairro de Piraporinha, periferia da zona sul.

Ao serem obrigados a enquadrar-se em ambiente urbano paulista, nossos pais buscam rastros de suas memórias afetivas e religiosas em São Paulo. É pelo lado materno que estas busca são intensificadas, e, é também por sua influência que estas recordações são aprofundadas em nós. Em famílias afrodescendentes, comumente são as mulheres que trazem as heranças e as memórias de seus antepassados e os segredos por eles aprendidos como aponta a linguista Ana Lúcia, "*No Brasil, de modo geral, destaca-se a mulher negra como guardiã da memória: ela é quem conta histórias para dormir, para educar, para aconselhar*" (Souza, 2011, p.61), em minha família não fora diferente.

Ela relembra que sentia urgência de procurar ajuda que amenizasse seus problemas de ordem econômica - financeira, emotivas e físicas. Mesmo frequentando igrejas católicas e professando o catolicismo como sua religião, sentia que o catolicismo não dava conta de suas demandas e procura algo que a aproximasse de suas tradições e as encontra no Candomblé de São Paulo.

Em periferias do extremo sul de São Paulo, nossa mãe frequentou inúmeros Candomblés. Os fundamentos dos candomblecista dados pelos banhos de folhas, comidas, músicas, prescrições de como resolver determinado problema por meio do sagrado e das energias do que é vivo: vegetais, águas, fogos, minerais, animais, fora um convite a ela. Buscá-lo significou construir uma ponte entre a interpretação do catolicismo sob ótica das benzedadeiras, na metrópole paulistana.

³ Quinar, refere-se ao ato de esfregar as folhas para retirar seus sumos e com isto fazer banhos de folhas.

Mesmo batizados em igreja católica nossa mãe sempre nos levou aos Candomblé. Desde criança, por sua influência que os frequentamos. As vivências por nós experienciadas nos Candomblés, como o respeito à Palavra dos mais velhos, reter seus aconselhamentos, respeitar as pessoas, respeitar-se, manejo da natureza para equilíbrio entre o mundo visível e o mundo invisível foi o que Candomblé nós ensinou.

No ano de 2010 nosso contato com o Candomblé intensificou-se. Por uma amiga, fomos levada até uma comunidade terreiro de nação Ketu⁴, localizado no município de extrema periferia, Franco da Rocha, chamado Ilé Axé Kalamu Funfun. Lá encontramos unidas as memórias que tínhamos de quando criança, e íamos aos terreiros com nossa mãe.

Em janeiro de 2011, fomos iniciados nessa comunidade terreiro. A iniciação, levou-nos a processo de subjetivação que desdobraram-se em nossa pesquisa. Em nosso trabalho, intentamos problematizar como se dão as experiências do Candomblé em São Paulo. Ponderando as eventuais mudanças, negociações e tensões que o “Povo de Santo” “Povo de Axé”, da metrópole, acabam por experienciar, para viver o Candomblé na urbanidade, a partir da vivência e depoimentos orais dos Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun, assim como de Pai Neno, liderança dessa comunidade.

Para tanto, organizamos nossa pesquisa em três capítulos:

Capítulo I- Ilé Axé Kalamu Funfun: Nuances de um Terreiro Urbano de São Paulo Nesse capítulo, objetivamos apresentar a comunidade terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, as lideranças que a compõem, abrangendo sua história, buscando apresentar os seus espaços-matos/ urbanos (Santo, 2012) dessa comunidade terreiro.

Capítulo II-Tensões e Negociações de uma Comunidade Terreiro da Metrópole de São Paulo- A partir das contradições e valores urbanos, problematizamos como

⁴ De extrema importância evidenciar que as vivências africanas dadas em diáspora no Brasil, denominadas como Candomblé, possuem variadas ramificações. Há o Candomblé: Jeje; Angola; Efon e etc. Em nossa pesquisa, quando dizemos o Candomblé, estamos nos referindo ao modelo Ketu, que é lido como uma reelaboração de experiências, e memórias recriadas na diáspora brasileira, Bahia. De povos iorubanos.

as vivências do candomblé são constituídas na cidade. Para tanto, refletimos por meio do ritual de iniciação no Candomblé, as tensões, negociações, e as estratégias empregadas, para experienciar tal vivência em São Paulo.

Capítulo III- A Perspectivas das Mulheres Negras do Ilé Axé Kalamu Funfun, sobre o Candomblé de São Paulo– Buscamos explicitar por meio dos depoimentos de cinco mulheres negras candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun, seus olhares sobre o Candomblé de São Paulo. Suas falas, evidenciaram que na metrópole, há tensões sociais e raciais nas comunidades terreiros. Pontuaram que o Candomblé de São Paulo é composto em sua grande totalidade por Filhos de Santo brancos e de classe média.

CAPÍTULO I

ILÉ AXÉ KALAMU FUNFUN: NUANCES DE UM TERREIRO URBANO DE SÃO PAULO

1.1- A Nossa Comunidade Terreiro em Questão

São Paulo é uma metrópole urbana cortada por muros invisíveis e visíveis. Dentro do espaço territorial urbano (re)existem reelaborações de cosmovisões de povos iorubanos, patentes em espaços físicos denominados terreiros de formas comunitárias. Nas comunidades-terreiros é onde o “Povo de Axé”, “Povo de Santo”, tecem essas visões de mundo, segundo Souza Junior (2011).

O contato com os ancestrais, divindades, entidades⁵, bem como manejos de águas, terras, fogos, minerais, vivenciando práticas de contínua interação entre pessoas e os elementos naturais dos reinos mineral, vegetal e animal, na diáspora africana, frente a ideologias dominantes e excludentes, ganhou contornos de religiosidade, o Candomblé, recortado nesta pesquisa pelo culto de “nação” Ketu⁶.

Todavia, questiona-se que força explicativa terá uma cosmovisão dessa ordem no interior de uma sociedade, como a brasileira, regida em seus dispositivos básicos de poder de Estado pela moderna ideologia ocidental. (Sodré, 2005).

Experienciar o Candomblé em São Paulo, onde os espaços de matas e recursos naturais foram institucionalizados como parques ou zonas verdes, administradas e vigiadas, aliado ao individualismo que a vida na metrópole proclama, torna-se problemático para o Povo de Santo, pois sendo o Candomblé uma cosmovisão que requer constantes interações dos elementos naturais com práticas comunitárias, tensões e negociações estratégicas no Candomblé de São Paulo tornam-se evidentes.

⁵ Forma como são denominados os espíritos capazes de se comunicar com os seres humanos por meio dos médiuns. São tidos como espíritos de pessoas que viveram e que após falecerem tornaram-se protetores, aconselhando aqueles que o procuram, seja no Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, Encantaria, Catimbó e etc. Para melhor detalhamento sobre o universo das entidades, indica-se - PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*, 2001

⁶ Candomblé Ketu é a vertente que traz em suas vivências as reelaborações dos povos iorubanos para dentro da comunidade-terreiro. Cultua-se os Orixás, que são as divindades desses povos. Ver Bastide (2001); Verger (2002 e 2012); Lima (2003), tais referências por nos pontuadas salientam o universo do Candomblé, bem como as relações dadas nas comunidades-terreiros.

As comunidades candomblecistas de São Paulo, em geral, acabam por se estabelecerem em locais distantes dos centros urbanos da metrópole ou endereçando-se a outros municípios cujos entornos ainda preservam os elementos naturais tão fundamentais a essa cosmovisão. Itapecerica da Serra, Arujá, Bertioga, Jundiaí, Várzea Grande Paulista, Mairiporã, Itanhaém, Juquitiba, Embu-Guaçu, Atibaia, Cananéia, dentre outras localidades, são os espaços-territórios mais procurados.

Ancorada nessa busca por localidades ermas em São Paulo, instituiu-se a comunidade-terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, no município de Franco da Rocha, mais precisamente no bairro de Vila Palmares, extrema periferia desse município. Circunscrita a 43 quilômetros de distância do centro da cidade de São Paulo, localiza-se distante do perímetro urbano desse município.

Para os membros da casa, o principal meio de locomoção é o transporte público, por meio de linhas de ônibus que ligam o bairro à estação Franco da Rocha da Companhia Paulista de Trens Metropolitanos – CPTM. Contudo, apesar de contar com linhas de ônibus e trens, é difícil o acesso até a comunidade em função do tempo gasto no deslocamento.

Situada em proximidade a elementos naturais, como rios, cachoeiras e pedreiras, e afastada das áreas dormitórios de Franco da Rocha, ao se chegar à estrada São José, a paisagem que se vê, predominantemente, são amplos espaços dominados por matas e chácaras.

Foto 1- Estrada São José, 2016

Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 2- Chácaras, 2016

Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

As chácaras são oferecidas à locação para eventos sociais: casamentos, aniversários, festas etc. Habitual em dias de funções⁷ na comunidade, o som dos atabaques faz paralelos polifônicos com as músicas que ecoam pelo bairro. O razoável distanciamento do terreiro possibilita que as atividades realizadas na comunidade contem com a discrição para o cumprimento dos fundamentos de santo⁸ e da elaboração ritualística das práticas do Candomblé.

Ao chegarmos ao Ilé Axé Kalamu Funfun nos deparamos com o seu enorme portão branco. Ao adentrá-lo, nosso olhar perde-se na riqueza e abundância das grandes árvores e plantas e nos pequenos quartos, casas e barracões dispostos pelo terreno. Não raro, as construções passam a impressão de que são orgânicas, de tal forma que a comunidade-terreiro é a mata e a mata é a comunidade-terreiro.

⁷ Funções são as atividades exercidas dentro desta comunidade-terreiro. Atividades iniciativas, festas, preparo de alimentos. Tudo o que concerne aos preparativos para o Candomblé.

⁸ Fundamentos de santo são como os candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun, bem como os de outras comunidades-terreiros, chamam os atos litúrgicos praticados no Candomblé. São as iniciações, os ebós, Boris etc.

Foto 3 - Matas Ilé Axé Kalamu Funfun, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Silva Fernandes**

**Foto 4 - Matas Ilé Axé
Kalamu Funfun, 2016**



Para a antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012), espaços de uma comunidade-terreiro que justapõem natureza e edificações denominam-se, respectivamente, *espaço mato* e *espaço urbano*. Santos, em sua obra, discorre sobre a concepção de morte e seus rituais no Candomblé Ketu e pondera acerca das culturas complexas dos povos nagô, os quais a etnologia contemporânea chama lorubás⁹.

O Ilé Axé Kalamu Funfun foi fundado por Alberto Antônio Miranda. Ele detém o cargo que lhe atribui toda a autoridade sobre os demais membros da comunidade. Ele é o Babalorixá, como são chamados os homens que no Candomblé de heranças iorubanas assumem o cargo de liderança afetiva e espiritual e de grande prestígio hierárquico dentro de uma comunidade candomblecista.

Alberto Antônio Miranda, pelo Povo de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun, é tratado por Pai, acompanhado de seu apelido, Neno. Assim, nesta pesquisa, ao citá-lo em paralelo com os membros da comunidade, nós o chamaremos de Pai Neno. Em 1997, Pai Neno comprou um lote de 3.000 metros quadrados em Franco da Rocha. Ali, pouco a pouco, alicerçou as primeiras construções do Ilé Axé Kalamu Funfun. No terreno, em conjunto com seus filhos de santo, iniciou a edificação dos espaços urbanos da comunidade, bem como o trato do espaço mato.

A parte urbana do terreiro abrange as casas-templo, ou quarto dos santos, dos seguintes Orixás: Exu, Bará, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obá, Oiá, Logum Ede, Oxum, Oxaguião, Oxalufã¹⁰. Os Orixás configuram-se como divindades, criadas pelo preexistente Olodumare. Segundo a cosmovisão iorubana, Olodumare é possuidor de hálito portador de força vital. Todas as criações do Aiyê (Terra) e do Orum (Céu) foram por ele geradas por meio de seu sopro divino, que traz o poder de dar vida e animar os mundos vegetal, animal e mineral (LEITE, 2008). Olodumare é preexistente, pois é supremo, como aponta o sociólogo Fabio Leite em a *Questão Ancestral*:

O preexistente loruba aparece como um ente primeiro supremo, que constituindo-se na fonte principal da vida originária, não mantém entretanto relações privilegiadas com a sociedade. Esse papel é

⁹ O termo lorubá é designado pela etnologia para apontar um conjunto de cidades-Estados cujos habitantes comungam de uma cultura comum. Foi difundido a partir do século XIX para designar os povos que, além da mesma língua, tinham a sua origem nas tradições da cidade de Ilé Ifé, a qual, de acordo com a tradição oral, teve como primeiro rei Oduduwa, que foi o fundador dessa região.

atribuído em grande parte às divindades, os Orisa (LEITE, 2008, p.127).

O culto a Olodumare não é forte no Candomblé, mesmo, segundo essa cosmovisão, sendo ele o criador de tudo que há na Terra e no Céu. Os Orixás, como salientado por Leite, têm o papel de socializadores entre esses dois mundos, possuindo gostos, desgostos, saberes, desamores e todas as demais características que abarcam a alma humana.

São os Orixás as divindades que, comandam as interlocuções com os seres humanos, sendo estas sempre efetivadas nas comunidades-terreiros, o que não ocorre com Olodumare. Essas divindades têm quartos-tempos ou quartos de santo para os quais os candomblecistas dirigem-se quando acham necessário. Abaixo, segue a série de fotografias desse espaço urbano do Ilé Axé Kalamu Funfun.

Foto 5- Quartos de Santo: Exu e Bará, 2016



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 6 - Quarto de Santo: Ogum, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Foto 7 – Quarto de Santo: Oxóssi, 2016



Foto 8: Quarto de Santo: Xangô, Oya e Oba, 2016



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 9 - Quarto de Santo: Oxaguião e Oxalufã, 2016

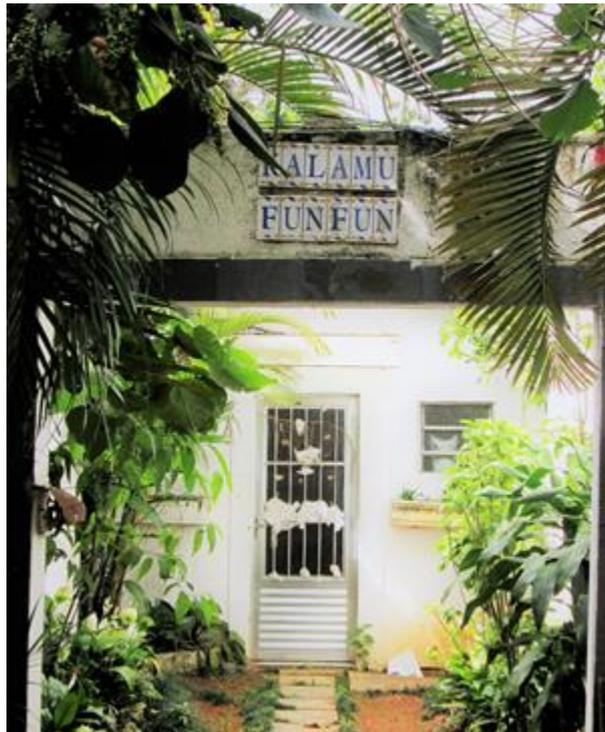


Foto 10 - Quarto de Santo: Oxum e Logum Edé, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

No Ilé Axé Kalamu Funfun, além dos espaços urbanos para os orixás, há outras localidades urbanas: Família Jeje, Funfun, Erês, Barracão Orixás, Barracão Caboclos e Roncós. Abaixo, evidenciamos os espaços urbanos desse terreiro, contextualizando-os segundo a cosmovisão do Candomblé.

Espaço Urbano: Quarto de Santo Família Jeje.

Foto 11 - Quarto de Santo: Família Jeje, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

No Ilé Axé Kalamu Funfun denomina-se Família Jeje às divindades dos povos Fons, os Voduns, que foram incorporados ao Candomblé de nação Ketu, o qual traz em seu seio reelaborações das cosmovisões iorubanas.

Para o antropólogo Antônio Risério (2007), houve um entrecruzamento no conjunto cosmogônico desses dois povos, algo a que o autor chama de “acordo político”. Descendentes de africanos escravizados, Iorubanos e Fons, na Bahia do século XIX, compactaram os modos de cultuar suas divindades e “criaram” o Candomblé Ketu. Para Risério, parcelas desses dois grupos, em terras brasileiras,

“desistiram”¹¹ de voltar a seu continente originário no pós-abolição e fortaleceram suas culturas na Bahia por meio da elaboração do Candomblé, como apontado abaixo.

Para que isso pudesse acontecer, foi necessário o “acordo político”. O acordo ou aliança, (...) quando já havia crescido a corrente dos que tinham “desistido de voltar à África e se decidido por uma sólida implantação na Bahia” -, permitiu a configuração daquilo que hoje conhecemos como terreiro de Candomblé (Risério, 2012, p.173)

O debate em torno da significância do termo Jeje nos referenciais bibliográficos que emergem sobre o Candomblé, indicam que não há uma compreensão exata ou consenso sobre sua origem, como dá a perceber o antropólogo Luís Nicolau Parés em seu estudo sobre os povos Fons e suas contribuições ao Candomblé, no livro *A formação do Candomblé: História e ritual da nação Jeje na Bahia*.

O debate etimológico, apesar de não resolver a questão de uma forma conclusiva, parece relacionar a origem da denominação “jeje” com povos capturados na margem oriental do rio Ouémé, seja na área de Adjatché (Porto Novo) ou, mais provavelmente, na área dos idje, entre Pobé e Ketu. Na primeira década do Setecentos, esses escravos poderiam ter sido vendidos aos portugueses (...), ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados para o Brasil, subsequente, ali ou em outros portos, como Uidá, Jakin ou Popo. Com o tempo, o etnônimo idje, ou o topônimo Adjaché, apropriado e transformado pelos comerciantes baianos sob a forma jeje, passou a denominar, na Bahia, uma pluralidade de povos adjas, enquanto no Benim ficou restrito aos guns do reino de Porto Novo. A outra possibilidade seria que o termo fosse utilizado pelos traficantes baianos para designar escravos embarcados no porto de Uidá. Nesse caso, a origem etimológica do termo permanece em aberto e será preciso esperar futuros estudos para resolver o problema. (PARÉS, 2007 p.52)

As divindades Fons, ao serem agrupadas ao Candomblé Ketu, foram hibridizadas e lidas como Orixás, ou seja, “*Voduns Jeje como Nanã Buruku, Obaluaiê e Oxumarê* foram incorporados ao panteão baiano de Ketu, tornando-se Orixás” (Risério, 2012, p.173).

Além de Nanã, Omolu/Obaluaiê e Oxumarê, outra divindade Fon, Ewa, compõe o que o se denomina Família Jeje. Esse Orixá/Vodun é simbolizado por uma cobra, e

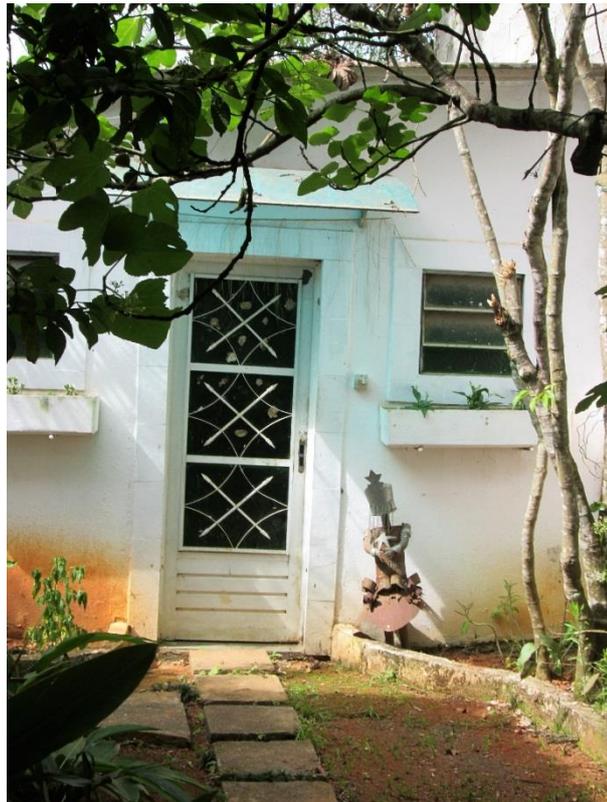
¹¹ O antropólogo Milton Guran, em seu livro “Agudás: Os brasileiros do Benin”, 1999, analisa essa problemática.

aceita somente mulheres como suas Filhas de Santo. O culto a Ewa, no Brasil, estabeleceu-se primeiramente na Bahia, na comunidade-terreiro do Gantois, casa da nação Ketu.

A memória oral dos candomblecistas afere que uma filha desse orixá, após a abolição, desistindo de voltar ao continente africano - como acima pontuado por Risério -, estabeleceu-se e ensinou às demais mulheres do Gantois a cultuar Ewa, disseminando a reverência ao orixá/vodun pela Bahia e, a partir desse estado, para as demais localidades por onde se esprou o Candomblé. São esses Voduns ou Orixás que fazem parte do quarto de santo Família Jeje no Ilé Axé Kalamu Funfun, os quais salientamos em foto acima.

Espaço Urbano: Quarto de Santo Funfun

Foto 12 – Quarto de Santo: Funfun, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Quarto Funfun é uma reelaboração do Ilé Axé Kalamu Funfun acerca de alguns Orixás pouco ou não conhecidos e pesquisados: Ogunjá, Ibuala, Iponda, Balé e Airá. São divindades que, dado o “acordo político” feito pelas primeiras comunidades-terreiros, foram lidas no Candomblé como *qualidades*. Compreende-se como qualidade no Candomblé as ramificações de divindades que têm características semelhantes às dos Orixás mais cultuados na Bahia/Brasil. Exemplificamos com a orixá Yemanjá, uma divindade feminina iorubana da região de Abeokuta, na Nigéria. No Candomblé, foi interpretada como a dona dos mares, maternal e protetora.

As primeiras casas de Candomblé Ketu, em interlocução com essas imbricações, associaram outros Orixás femininos que também possuíam, de acordo com essa cosmovisão, “qualidades” semelhantes às de Yemanjá. Nesse sentido, Sesu, Iya Massê, Sobá e Ogunté foram incorporadas nesse culto como reelaborações de Yemanjá. Dessa forma, essas divindades são diferentes, mas associadas ao referido Orixá, ocupando uma espécie de *entre-lugar*, tomando aqui de empréstimo a expressão cunhada pelo intelectual pós-colonial Homi Bhabha.(BHABHA, 2010).

Funfun, em língua iorubana, significa branco. Esta é a cor usada pela divindade Oxalá, sendo tabu o uso de outras cores. Ogunjá, Ibuala, Iponda, Balé e Airá configuram-se como divindades ligadas a Oxalá, e por isso somente usam essa cor. São, a exemplo do que explicamos no parágrafo anterior, “*qualidades*”. Não são cultuadas como Oxalá, mas suas semelhanças são sempre evocadas, havendo um quarto no Ilé Axé Kalamu Funfun denominado Funfun para recordar aos candomblecistas da comunidade o parentesco dessas divindades com Oxalá.

Espaço Urbano: Quarto de Santo Erês.

Foto 13 – Quarto de Santo: Erês, 2016



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Orixá não se expressa verbalmente. Assim, no Candomblé, instituíram-se os Erês, que dentro dessa cosmovisão, são crianças mensageiras dos Orixás; são energias infantis que afloram nos Filhos de santo. É por meio dos Erês que durante o período iniciático, no Candomblé, algumas percepções dessa cosmovisão são transmitidas aos iniciandos. A palavra Erê é um desdobramento de Iré, que em língua iorubana significa brincar ou brincadeira. Dessa forma, quando os Erês estão presentes nas comunidades-terreiros, o Filho de Santo apreende as visões de mundo do Candomblé por meio de “brincadeiras”.

Espaço Urbano- Barracão Orixás.

Foto 14 - Barracão Orixás, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

O Barracão é o espaço onde ocorre a parte pública do Candomblé, as festas aos Orixás. As festas se dão por meio da polifonia dos atabaques, sob cujos sons as divindades “narram”, por meio de performances, suas histórias, as lutas que venceram ou perderam, e suas tristezas e alegrias.

Isso é o que se vê quando se vai a uma comunidade de Candomblé, a suas festas: são as narrativas do Orixás em forma de dança. No Ilé Axé Kalamu Funfun as festas ocorrem durante o período noturno, uma vez que o terreiro encontra-se situado distante do perímetro urbano, diferentemente de muitas outras comunidades-terreiros paulistas, que por estarem localizadas próximas à urbanidade, optam por realizar as cerimônias pública durante o período vespertino.

É comum lideranças candomblecistas que são responsáveis por comunidades em áreas próximas ao tecido urbano de São Paulo relatarem conflitos com a vizinhança nos dias em que ocorrem as festas, desde reclamações relacionadas ao

número de visitantes/participantes que costumam comparecer às comunidades nesses dias a queixas devido ao som dos atabaques.

Em São Paulo vigora o Programa de Silêncio Urbano –PSIU, que atenta para a poluição sonora na metrópole. Tal legislação pontua que entoações de cunho religioso, ocorridas após às 22:00, são prejudiciais à e violam direitos dos moradores. Sendo assim, as polifonias dos atabaques são interpretadas como poluição sonora. As comunidades-terreiros podem ser denunciadas e são passíveis de serem multadas pelas instituições governamentais por estarem tocando o Candomblé. Consequentemente, tornou-se corriqueiro em São Paulo as casas candomblecistas organizarem suas festas no horário da tarde, como uma forma de não se indispor com a vizinha ou ter problemas com a legislação.

Espaço Urbano- Barracão Caboclos.

Foto 15 - Barracão Caboclos, 2016.



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

No Ilé Axé Kalamu Funfun, sendo uma comunidade-terreiro de nação Ketu, e de acordo com os preceitos sob os quais se estrutura, somente Orixás são

reverenciados. Vigora, nessa nação, uma concepção de pureza ritual. Isso se deve muito ao fato de os primeiros estudiosos do tema¹², interpretarem que o Candomblé Ketu, dentre as demais variações candomblecistas que estabeleceram-se no Brasil, foi o que melhor reteve suas cosmovisões de origem, nesse caso, iorubanas.

O culto aos caboclos, espíritos ancestrais indígenas, está fortemente arraigado nos Candomblé de nação Angola. Contudo, nas narrativas que o Candomblé Ketu traz, caboclos configuram-se como espíritos menores, se comparados aos Orixás, portanto, há uma leitura de que não devem ser cultuados nessa nação.

Há nas comunidades- terreiro Ketu, embora de maneira não explícita, o culto aos caboclos. Muniz Sodré (1988) acentua que até mesmo em casas de Candomblé tradicionais esses entes são reverenciados. Cita, como exemplo, o Gantois, conhecido como uma comunidade propagadora do Candomblé Ketu, orgulhosa de sua origem, que em seu território também cultua os caboclos.

Sabe-se igualmente que no Ilé Oxóssi, um dos três terreiros nagôs fundadores, existe um assentamento para “caboclo” (entidade que representa o índio brasileiro junto à cosmogonia negra) (SODRÉ, 1988 p.57).

Para Sodré, a incorporação dos caboclos pelo Candomblé Ketu resulta de uma reelaboração do culto aos ancestrais Eguns dentro das comunidades-terreiros dessa nação (SODRÉ, 1988). Assim sendo, embora desprestigiados pelas casas tradicionais e não cultuados abertamente, os caboclos inserem-se num *continuum* das cosmovisões iorubanas no Candomblé de Ketu. No Ilé Axé Kalamu Funfun, que postula essa linha ritual, há um barracão específico para os caboclos.

¹² Ver: Rodrigues (1935; 1977); Bastide (2009; 1983; 1985).

Espaço Urbano: Roncós

Foto 16 – Roncós Ilé Kalamu Funfun, 2016



**Fonte: Acervo pessoal- Fotografia:
Ana Paula Silva Fernandes**

Existem, no Ilé Axé Kalamu Funfun, cinco roncós, que são os espaços destinados à reclusão requeridos nos atos iniciáticos, servindo também de local de dormida para os Filhos de Santos da comunidade-terreiro, uma vez que em função da dificuldade de acesso, muitos dos membros optam por lá passar a noite.

Espaços Matos Ilé Axé Kalamu Funfun

Espaço Mato: Iroko

O espaço mato inclui-se na parte destinada aos Orixás Iroko e Ossaim¹³, que somente devem ser reverenciados em locais abertos, banhados pela luz solar e nos quais a sombra da noite é sempre bem-vinda, podendo a chuva ali também cair. Lugares que possibilitem as trocas entre os elementos vegetais e animais, uma vez que ambos são tidos como cruciais para o emprego do seu assentamento¹⁴, não sendo bem aceitos outros tipos de locais.

Quando se vai até as divindades Iroko, o que se vê é uma frondosa árvore, cujo tronco é enlaçado por um pano branco. O culto a Iroko é originário dos povos Fons, que reverenciavam as divindades denominadas Vodun, tendo sido incorporado ao Candomblé Ketu pelos iorubanos. Pierre Verger, em pesquisa sobre os povos da África do Oeste, ao comentar sobre o culto à árvore Iroko, afirma que “Seu nome no Daomé está sempre ligado ao do Vodun que lhe deu esse caráter”. (VERGER, 2012, p.517).

Em sua pesquisa de campo no Daomé, Verger não conseguiu precisar qual a árvore específica que serve de culto a Iroko: “Não pude apurar muita coisa sobre os cultos realizados pelos Fon aos Vodun cujo nome é associado ao de Loko” (VERGER, 2012, p.519).

No Brasil, nos Candomblés de São Paulo, esse argumento de Verger encontra repercussão, visto que não há uma árvore específica que as comunidades-terreiros cultuem como Iroko. A preferência recai na Gameleira, porém, caso na comunidade-terreiro não haja essa espécie, reelabora-se o culto com alguma outra árvore, a exemplo do que ocorreu no Ilé Axé Kalamu Funfun, tendo sido a espécie Aroeira¹⁵ introduzida em substituição à Gameleira.

¹³ São divindades ligadas a árvores e folhas. Ficam somente em locais abertos. Dentro da cosmovisão do Candomblé de Ketu, Iroko e Ossaim têm o segredo de manejar as folhas, extraindo delas a energia Vital. São as divindades donas das folhas. Todas as funções no Ilé Axé Kalamu Funfun iniciam-se, primeiramente, com Exu, posteriormente com Iroko e Ossaim. Clamando a essas divindades que deem licença para utilização dos elementos vegetais.

¹⁴ Modo de se especificar, no Candomblé, os locais onde encontram-se os elementos físicos de culto às divindades.

¹⁵ Anacardiaceae

Foto 17 - Iroko, 2016



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Espaço Mato- Ossaim

Ossaim fica em ambiente envolto por suas folhas, o peregum¹⁶. É a divindade dentro do Candomblé que comporta o segredo de uso do mundo vegetal. Todos os Orixás dentro dessa cosmovisão têm uma folha litúrgica, porém, somente essa divindade sabe como manejá-la para obter a força vital desse elemento. Exu figura como o orixá pioneiro e tudo se deve por ele iniciar para proteger a comunidade terreiro e fortalecê-la. No entanto, se Exu livra o terreiro, Ossaim deve também fazê-lo, com base em início nos fundamentos, pois não há Candomblé sem folha.

Foto 18 – Ossaim, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

¹⁶ Peregum, pelo povo de Candomblé da nação Ketu, constitui-se como a folha de maior importância. Na grande totalidade dos atos litúrgicos que empregam folhas, esta está presente. Seu nome científico é *Dracena Fragans*.

Espaço Mato: Quarto Egum

O quarto de Egum é a parte do Ilé Axé Kalamu Funfun em que os mortos da comunidade são lembrados. Recorda-se sempre dos mortos nas casas de Candomblé, em primeiro lugar, para fazer com que o Egum, assim chamada “a alma ou espírito” de quem faleceu, aceite a morte, uma vez que nessa cosmovisão a pior coisa que pode ocorrer a um candomblecista e sua família sanguínea é encontrar-se com Iku, a morte. E, em segundo lugar, para acalmar a ira desses Eguns, pois ao não aceitarem a morte, não se encaminham ao Orum, o “Céu”, morada dos ancestrais, e sob o Aiyê, terra, ainda caminham em busca da força vital dos vivos. Partindo-se dessa premissa, no quarto de Egum são realizados rituais para o Egum direcionar-se ao Orum.

Foto 19 – Quarto Egum, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Espaço Mato- Iyamim- Oxorongá

Há, no terreiro, a parte destinada à sacralização da senioridade e sabedoria ancestral, o assentamento das Iyamim-Oxorongá¹⁷. Devido ao fato de serem anciãs, estão associadas à sabedoria. A esse território, somente as mulheres podem se dirigir. Não obtivemos autorização para fotografar essa parte devido à concepção sobre este espaço-mato que a cosmovisão do Candomblé preceitua. A suposição é de que as mães ancestrais são poderosas, perigosas, vingativas e alheias às pessoas. Seu símbolo é uma coruja, pássaro com hábitos noturnos e voo silencioso, assim sendo, também são conhecidas como mulheres-pássaros.

Mãe Beata de Iemanjá, liderança religiosa do terreiro Ilê Omi Oju Aro, no Rio de Janeiro, aborda, em seu livro *Caroço de Dendê: A sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*, valendo-se da tradição oral, os Orixás e o povo do Candomblé. Sobre as mães ancestrais, ela nega que sejam más, argumentando que são apenas incompreendidas. Narra, com base na memória oral dos terreiros, a história de uma mulher que ao morrer deixa um filho pequenino e entra em desespero, sendo transformada numa mãe ancestral pelas Iyamim-Oxorongá, para, assim, poder ficar perto da criança.

Olha, nós aqui, quando saímos do mundo, chegamos aqui e temos de esquecer tudo. Mas como você está assim, triste com o seu filho, eu vou lhe fazer virar uma coruja e você vai se assentar na cumeeira da casa que foi sua e ficar esperando. Quando não tiver ninguém no quarto, você se vira em uma mulher e amamenta seu filho. Isso acontecerá todos os dias até que ele fique forte e mais criado. Assim a mulher fez, até que o menino não quis mais pegar no peito. Todos Diziam: - Engraçado, está coruja todo dia ela senta em cima desta casa. Parece até agora. Mas nunca desconfiaram de que ela era uma mãe ancestral. Assim, ela se foi para o Orum, para o céu, para nunca mais voltar. Só em casos de grandes necessidades é que elas vêm aqui. (BEATA DE YEMANJÁ, 2008, p.41)

A história contada por Mãe Beata tem um cunho pedagógico, salientado que em tudo existe o mal e o bem - o que vai ao encontro das cosmovisões do Candomblé -, e estes estão sempre colocadas em interstícios, sem nunca afirmar uma verdade, bem como uma única interpretação. A leitura será sempre subjetiva, com a interpretação dependendo de quem ouve a história.

¹⁷ As Iyamim-Oxorongá são as mulheres-pássaros nas cosmovisões iorubanas. Não Obtivemos autorização, para fotografá-las.

Esses são os locais do Ilé Axé Kalamu Funfun que, segundo Santos, são classificados como “*fértil e habitados por espíritos e entidades*” (Santos, 2008, p.34). Locais estes para os quais nem todos os membros da comunidade têm permissão para dirigir-se ou para tomar conhecimento dos seus segredos de culto. No caso das Iyamim-Oxorongá, esses segredos não são do conhecimento de qualquer mulher, mas apenas aquelas iniciadas aos orixás Oxum, Egum, Ossaim e Iroko, após determinado tempo de iniciação, têm acesso aos atos rituais e aos segredos dos cultos às mães ancestrais.

1.2- Lideranças candomblecistas que possibilitaram a constituição do Ilé Axé Kalamu Funfun.

O Ilé Axé Kalamu Funfun nasce da confluência de vertentes das nações¹⁸ candomblecistas Angola e Ketu, sob a liderança de duas outras personalidades históricas e de grande importância no contexto afro religioso brasileiro. De um lado, controverso aos olhos da tradição do Candomblé baiano¹⁹, o Pai de Santo Joaozinho da Goméia (1914-1971); do outro, a celebrada – e cantada em música por artistas diversos - mãe Menininha do Gantois (1894-1986). Entre embates, imbricações e trocas culturais dentre essas nações, funda-se, a 1º de maio de 1999, o terreiro que é o tema desta nossa pesquisa. Sobre o nascimento do Ilé Axé Kalamu Funfun, Pai Neno rememora a genealogia de sua família de santo, a qual justifica a escolha pela nação de Candomblé Ketu, bem como as disposições dos espaços urbanos e matos, e o modo de assentá-los²⁰ e de cultuá-los.

As memórias do terreiro iniciam-se com o avô de santo de Pai Neno, Joãozinho da Goméia. No ano de 1966, Joaozinho da Goméia vai ao encontro de Mãe Menininha, então liderança do Ilé Iya Omim Axé Iyamassê, popularmente

¹⁸ Nações é o etnônimo que em diáspora africana ficou marcado como meio de pontuar as múltiplas etnias de africanos escravizados desterritorializados e abarcados as Américas. No Brasil, este termo é incorporado para evidenciar as diferentes maneiras pelas quais os africanos e seus descendentes praticam suas cosmovisões de louvação a seus ancestrais e divindades.

¹⁹ Durante os anos 20 até a década de 80 havia em grande quantidade produções bibliográficas sobre o Candomblé, tendo como recorte a nação Ketu da cidade de Salvador. Essa corrente era vista como legítima e autêntica, tanto pelos pesquisadores quanto por boa parte dos candomblecistas. Foi consolidada uma tríade de casas que eram vistas como tradicionais: Os terreiros da Casa Branca, o Ilé Axé Gantois e o Ilé Axé Opô Afonjá.

²⁰ Assentamento significa um local simbólico no qual, em louças ou vasilhas de barro, segundo a cosmovisão do Candomblé Ketu, o Axé do orixá está contido.

conhecido como terreiro do Gantois, em Salvador (Bahia), a fim de dar obrigações de santo²¹. Sobre essa passagem, Pai Neno nos conta que:

Ele (Joaozinho da Goméia) mudou a nação quando foi tomar obrigação com Menininha do Gantois, e a casa dela era de Ketu. Então, ele transformou a casa dele para Ketu (A casa de Joaozinho da Goméia era de nação Angola).

Ao retornar da obrigação de santo em Salvador, Joaozinho da Goméia deu aos seus Filhos de Santo a possibilidade de escolher a qual nação queriam pertencer, cabendo tanto o toque²² de Ketu quanto o de Angola. Pai Neno, lembra que:

Ele permitiu que alguns Filhos de Santo dele, a partir do momento que ele tomou a obrigação em Ketu, lá, se quisessem transformar a casa deles em Ketu poderia ser feito. Então acho que uma, duas, três pessoas fizeram isto. E uma delas foi a minha Mãe de Santo

A Mãe de Santo a que Pai Neno se refere é a Mãe Tolokê, negra nascida em Salvador (1930-2006), que tem sua história marcada no Candomblé de São Paulo. Foi a primeira liderança candomblecista a abrir uma casa no litoral, em Itanhaém. Ali fundou a comunidade-terreiro *Casa de Umbanda São Miguel Arcanjo*, em 1962. Sobre o nome escolhido por Mãe Tolokê, Pai Neno revela que se tratou de estratégia adotada por ela para conseguir registrar o terreiro, uma vez que naquele período o Candomblé não era tido como uma forma de religiosidade aceitável, ao contrário, era combatido e estereotipado. *Só se registrava assim, não podia ter candomblé (...) porque era a federação umbandista que conseguia o registro.*

Era importante obter registro na Federação Umbandista de São Paulo porque era um meio de as pessoas candomblecistas dissimularem suas práticas. A Umbanda era tida como uma religiosidade legítima (e legitimada) na metrópole

²¹ Obrigação de santo é uma maneira de dizer que a pessoa iniciou-se no Candomblé. Após a iniciação, a pessoa passa a renovar o Axé, fazendo atos ritualísticos periódicos, em similaridade à iniciação.

²² Toque, em linguagem candomblecista, é um modo de dizer a qual nação a comunidade-terreiro pertence.

durante o período dos anos 30 a 60²³. A fundação da Federação Umbandista ocorreu no ano de 1953, em São Paulo, mas não comportava o Candomblé. No tempo presente, essa fundação abarcou o Candomblé, procedendo à concessão de registro para as comunidades- terreiros. Temos, na capital paulista, a Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo- FUCESP.

Mãe Tolokê foi iniciada na religião por Joaozinho da Goméia, ainda quando este tocava Candomblé de nação Angola, em Salvador. Sobre a data exata de sua iniciação, não conseguimos precisar, mesmo em conversas com os mais velhos do Ilé Axé Kalamu Funfun e com outras personalidades candomblecistas paulistas, durante o desenvolvimento desta pesquisa. Sabemos, contudo, que iniciou-se ainda criança. Pai Neno destaca como se deu o encontro de Mãe Tolokê com o Candomblé, e as consequências advindas dessa sua experiência.

Foi assistir uma festa, bolou²⁴, e a mãe dela expulsou ela de casa (...) Chegou em casa contou, aí a mãe dela falou: -Você foi na macumba? Pegou a suas trouxas e botou ela na rua. Aí ela foi morar na casa de Pai Joãozinho, ficou morando lá quase uma vida inteira

Mãe Tolokê, ainda criança, após sua iniciação, passou a morar e acompanhar Joaozinho da Goméia em suas tarefas enquanto Pai de Santo, tanto em sua casa na Bahia quanto em sua mudança para o Rio de Janeiro²⁵, quando transferiu sua casa de Candomblé para aquela cidade. Em 1956, ela migrou para o litoral paulista, juntamente com Waldomiro de Xangô, ou Baiano (1928-2007). Este foi um dos principais difusores do Candomblé de nação Ketu nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, auxiliando Mãe Tolokê para a abertura de sua própria casa.

A vivência de Mãe Tolokê no Candomblé, as tensões familiares que vivenciou e a estratégia de registrar-se em uma federação que não via com olhos de legitimidade o Candomblé, confluem para o que o sociólogo Clovis Moura aponta acerca do negro paulista e sua incursão na Umbanda.

²³ Sabemos que em São Paulo houve repressão à Umbanda. Mas compreendemos que a Umbanda foi vista com legitimidade, pois há registro de casas umbatista datadas nesse período, o que expressa que (falta complementar)

²⁴ Bolar significa um transe bruto. Para os candomblecistas, sua ocorrência sinaliza que o orixá está exigindo a iniciação da pessoa por ele tomada.

²⁵ No ano de 1946 Joaozinho da Goméia mudou-se para a região de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, fundando outra comunidade-terreiro. Sua casa de Salvador, segundo as narrativas orais do Povo de Santo, ficou aos cuidados de Mãe Samba.

O negro urbano paulista, desarticulado, com uma carga de ansiedade muito intensa, adere a ela e passa a ser um dos seus organizadores. O negro se reencontra, assume status de prestígio nas tendas e consegue reestabelecer em parte os seus padrões religiosos. Na primeira fase da umbanda, os grandes babalaôs eram negros. As tendas de Umbanda passam a funcionar como pólos de reencontro religioso e cultural do negro paulista. A esse potencial de organização religiosa do negro urbano paulista liga-se a ansiedade de uma população marginalizada, sem pólos de apoio capazes de ajustá-la aos padrões dessa sociedade. (MOURA, 1980, p.163)

Genealogia (Simplificada) de nomes das lideranças do Candomblé citados, que compõem a Família de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun.

Mãe Menininha do Gantois(1894-1986)



Pai Joãozinho da Goméia (1914-1971)



Mãe ToloKê (1930-2006)



Pai Neno (1960)



A população negra paulista adotou e adota múltiplas artimanhas para manter sua vivência culturalmente herdada e reelaborada em diáspora. Incorporam estratégias para (re)existir, justapor-se em uma urbanidade na qual prevalecem visões contrárias aos valores culturais negros, que sob olhares estereotipados acabam marginalizados na cidade de São Paulo.

Os negros paulistanos, mesmo com o sofrimento causado pelo processo de escravização africana, foram capazes de reter e ressignificar suas cosmovisões, transmitindo-as a quem os ouvidos emprestassem para tal, “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”, como nos ensina o sábio malinês Hampâté Bâ (2011, p. 217). Mãe Tolokê, ao seu filho de santo Pai Neno, ensinou como lidar com as diversas liturgias do Candomblé de Ketu. O trato com as folhas, os manejos dos elementos naturais como a água, o fogo, o ar e a terra, bem como de suas energias se apropriar, visando o equilíbrio, assim como ser um Pai de Santo, para além das dificuldades e saberes necessários para cumprir com essa função. *“O que eu sei devo a ela, era uma Mãe de Santo que me deu muitos exemplos, muitas coisas que faço hoje devo a ela”*.

Como liderança candomblecista de nação Ketu, em uma comunidade- terreiro de São Paulo, Pai Neno participa de processos de iniciação de laô ²⁶ e de confirmação de Ogãs e Equedes²⁷ desde o ano de 1989, juntamente com sua mãe carnal, Neide Miranda. Juntos, tinham uma casa de Candomblé na zona sul de São Paulo, no bairro da Vila Joaniza. Neide Miranda era a Mãe de Santo da casa e ele era o Pai Pequeno²⁸. A casa chamava-se Ilé Axé Alá Funfun, em referência ao orixá Oxalá. O processo de inversão religiosa deu-se segundo as cosmovisões candomblecistas, em atendimento a um pedido da divindade Ogum e da entidade ameríndia Caboclo Pena Branca. Em conversa, Pai Neno nos explica como tudo se deu:

²⁶ laô é o nome que recebe aqueles recém-iniciados no candomblé, que recebem em seus corpos os orixás.

²⁷ Ogãs são os homens que não incorporam orixás e têm as funções, dentro do Candomblé de nação Ketu, de tocar os atabaques e fazer as matanças dos animais oferecidos aos orixás. Equedes são as mulheres que têm a função de vestir os orixás, cuidar das roupas e dos laôs. Ambos, ogãs e equedes, de acordo com os preceitos do Candomblé de nação Ketu, não fazem iniciação aos orixás, pois acredita-se que já nascem iniciados. Apenas irão se confirmar por meio de atos litúrgicos, os quais atestarão se, de fato, são ou não ogãs e equedes.

²⁸ Pai Pequeno e Mãe Pequena são títulos hierárquicos dentro do Candomblé de Ketu. Seriam auxiliares dos Pai e Mãe de Santo.

“Foi o Caboclo que pediu isso, que ele não queria mais a festa dele na casa da minha mãe. Eu era pai pequeno da casa. E ele queria a festa numa casa que fosse dele. E aí eu comprei o terreno para fazer uma casa só para fazer a festa do Pena Branca. Depois, quando eu comecei a mexer no terreno, ele veio dizer que eu precisava começar a cuidar do Orixá das pessoas. E eu fiquei muito desesperado, porque eu não queria isso para minha vida, porque é uma vida que exige demais das pessoas. Na época, eu tinha milhões de coisas para pensar e resolver, mas hoje em dia eu consigo resolver e pensar e fazer tudo o que eu fazia, do mesmo jeito. Então, entrei em desespero muito grande. Eu tinha alguns filhos-de-santo feitos, porque minha mãe não poderia fazer essas pessoas, porque eram casais. Então, eu pensei, já que era para cuidar desses santos, então eu traria o meu santo para cá e os santos dessas pessoas, e só cuidaria desses santos e as festas e todas as outras coisas continuariam na casa da minha mãe. E aí Ogum, que é o santo da minha mãe, que era o dono da casa dela, virou e falou que, daquele dia em diante, minha mãe não ia mais fazer iaô e que quem estaria fazendo era eu. E que ele queria vir para cá, queria ficar aqui. E virou todos os filhos-de-santo dela no santo, e perguntou para todos os santos qual deles queria acompanhar ele e Oxalá. E todos os santos responderam que estariam vindo para cá. Então, a fundação da casa foi desse jeito”.

Da Vila Joaniza, a comunidade terreiro transferiu-se para outro espaço, em Franco da Rocha. Os Filhos de Santo da Mãe Neide passaram então a ser cuidados por Pai Neno. O nome escolhido para a casa foi Kalamu Funfun, que significa, em língua iorubana, Pena Branca, em uma reverência a este caboclo. Em Franco da Rocha, na Vila Palmares, Pai Neno tornou-se liderança candomblecista há 17 anos, sendo o centro de referência para 150 pessoas que já passaram por essa comunidade.

Em diálogo com lideranças de terreiros, sejam eles da nação Ketu, sejam de Angola ou Jeje, dentre outras, é comum o relato de que as pessoas, ao entrarem em contato com as cosmovisões da afro-diáspora de modo mais aprofundado, iniciando-se ou confirmando-se, algumas vezes acabam por abandonar o Candomblé. No Ilé Axé Kalamu Funfun não é diferente. Durante o biênio em que esta pesquisa foi desenvolvida, 2015-2016, de uma média de 150 candomblecistas do terreiro, hoje, frequentam a casa como Filhos de Santo ativos, 77 pessoas.

A casa conta com 14 ogãs, 17 equedes, 19 ebomes e 27 laôs. Desse total, apenas oito pessoas moram em Franco da Rocha, o restante reside em diferentes municípios e suas zonas no Estado de São Paulo. Outras, residem em Estados

diferentes, tais como Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia, e vão a Franco da Rocha para as funções. O Ilé Axé Kalamu Funfun, por ser uma comunidade-terreiro urbana, congrega em si, enquanto Filhos de Santo, toda uma diversidade em termos de classes sociais e etnias de São Paulo.

Estão presentes no terreiro desde Filhos de Santo com condições econômicas desfavoráveis até candomblecistas da classe média alta. Negros, em menor número (No capítulo II discutimos essa problemática a partir das mulheres negras do Ilé Axé Kalamu Funfun), indígenas e nipônicos também fizeram o santo com o Pai Neno.

Uma diversidade de tipos sociais frequentam a casa: diaristas, executivas, professores, auxiliares de enfermagem, médicos, cabeleireiros, advogados, psicólogos, fotógrafos, seguranças, cozinheiras, babás, arquitetos, estudantes, operadores de telemarketing, administradores de empresas, e empregadas domésticas. Essas pessoas, dentro do espaço terreiro, vivenciam tensões, disputas e conflitos, dada a disparidade de visões de mundo que levam para dentro desse espaço, uma vez que o Candomblé é vivo.

O Ilé Axé Kalamu Funfun, como já comentado, está distante da região central de São Paulo, e uma vez que seus candomblecistas, em sua quase totalidade, moram distantes do terreiro, alguns Filhos de Santo construíram casas-moradias para lá ficarem enquanto ocorrem as atividades no terreiro, bem como também para ter um espaço fixo para guardar suas roupas de liturgia e joias de Axé (Lody, 2001), evitando sempre ter que transportá-las de seus locais de origem para Franco da Rocha, uma vez que este não é um local a que se vai e volta no mesmo dia, tendo em vista que as funções ali exercidas podem variar de dois a vinte e um dias.

Nas casas-moradias do Ilé Axé Kalamu Funfun é possível perceber conexões com os *compounds* iorubanos, de cujo modelo Ketu é herdeiro. Os *compounds* são habitações coletivas, como o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva assinala:

Na África, principalmente entre os iorubas, as famílias extensas moravam em habitações coletivas chamadas egbes ou *compounds*. O *compound* era um conjunto de casas pequenas construídas lado a lado na forma de um quadrado ou retângulo. As portas e janelas das casas ficavam voltadas para o pátio interno do conjunto, lugar onde se dava o convívio social da família, e que se ligava ao lado externo por um corredor. A proteção do *compound* era assegurada pelo altar de Exu, localizado nas proximidades de entrada do conjunto, e pelas divindades dos núcleos familiares que o formavam. (SILVA, 1994, p.63)

Evidenciadas como reelaborações no espaço urbano desta comunidade, as casas-moradias apresentam-se como persistências de Áfricas nos modos de morar de um terreiro. Há oito casas, onde os iniciados do terreiro, bem como suas famílias, alojam-se durante os períodos de atividades.

As habitações dessa comunidade terreiro estão dispostas em semelhanças aos *compounds*. Estão localizadas perto do quarto de Exu e cercadas pelos demais quartos destinados às divindades, colocando-se assim como injunções de memórias iorubanas dentro de um terreiro urbano. Pai Neno, igualmente, possui uma casa-moradia dentro da comunidade. Abaixo, seguem as fotografias que tiramos das casas-moradias no Ilé Axé Kalamu Funfun.

Foto 20 - Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun, cortada por matas, 2016



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 21 - Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun, 2016



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Foto 22-Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun, 2016



Foto 23 - Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Foto 24 - Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 25- Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes

Foto 26 - Casa Moradia Ilé Axé Kalamu Funfun



**Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Ana Paula Silva Fernandes**

Adentrar o Ilé Axé Kalamu Funfun, por meio de suas instalações, conhecendo os espaços-mato e urbanos deste terreiro de São Paulo, bem como suas lideranças religiosas, origens e seus Filhos de Santo, permite-nos nos familiarizarmos com algumas das estratégias e visões de um Candomblé situado a certa distância da efervescência de São Paulo, além de acompanhar como o Povo de Santo urbano comporta-se em seu âmago.

CAPÍTULO II

TENSÕES E NEGOCIAÇÕES DE UMA COMUNIDADE TERREIRO DA METRÓPOLE DE SÃO PAULO.

2.1 Iniciação Urbana no Candomblé: Reelaboração de Vivências Iniciáticas no Ilé Axé Kalamu Funfun.

O Candomblé de Ketu, enquanto uma reelaboração de cosmovisões iorubanas na diáspora, traz em seu bojo, como requisito para integrá-lo e inserir-se na comunidade-terreiro, a prática iniciática. A iniciação é um processo de introdução do Filho de Santo às visões de mundo candomblecistas. Para tanto, faz-se necessário o afastamento do iniciando dos vínculos que mantém com a sociedade, estendendo-se essa medida, inclusive, para a família e emprego, dentre outras atividades que demandam interlocuções sociais.

O antropólogo Fabio Leite, em pesquisa sobre a *Questão Ancestral* de alguns grupos culturais nas sociedades africanas ocidentais (entre eles os Agni e Senufo), ao discorrer sobre os povos iorubanos e suas experiências de iniciação, pondera que “iniciação é qualquer retiro onde, decisivamente, provoque uma ruptura e separação da comunidade” (LEITE, 2008; p.73).

Os processos iniciáticos no Ilé Axé Kalamu Funfun duram vinte e um dias. Serão dias em que o candomblecista, em diálogo com as heranças iorubanas, suspenderá todos os vínculos com a sociedade, mantendo contato apenas com as pessoas da comunidade-terreiro. Dada a ruptura a que o Filho de Santo terá de enfrentar para se iniciar, depois de tomada a decisão, ele necessita articular sua vida mundana no seio do seu grupo social para que consiga passar o período de recolhimento necessário dentro do terreiro. Os Filhos de Santo da casa levam em torno de seis meses a um ano para prepararem-se para tal vivência.

É necessário organizar a vida para ficar recolhido ao terreiro. Muitos Filhos de Santo procuram negociar férias em seus locais de trabalho e, no caso de uma negação, muitas vezes acabam por pedir demissão de seus empregos. Para tentar minimizar eventuais problemas que os membros do Ilé Axé Kalamu Funfun viessem a ter em suas vidas mundanas, Pai Neno estabeleceu um calendário iniciático,

limitando a duas vezes ao ano a sua ocorrência. Foram selecionados os meses de janeiro e julho, que são consolidados como períodos de férias, entendendo-se ser assim mais fácil, aos Filhos de Santo, conseguirem negociar com as empresas em que trabalham um período de ausência.

Pai Neno, fora do terreiro, exerce profissionalmente a função de diretor de uma escola infantil. Como diretor, tira férias nos meses de janeiro e julho, os meses por ele determinado para as iniciações no terreiro, passando, então, esses períodos no Ilé Axé Kalamu Funfun. Ele afirma que: “*Aproveito janeiro e julho para isso. Tiro férias do emprego e vou para Franco da Rocha*”.

Resolvidos, no mundo material, os problemas acerca da disponibilidade de tempo para se dissociar das atividades urbanas, no universo do Ilé Axé Kalamu Funfun dá-se início aos preparativos para a iniciação. Em São Paulo, dada a escassez de paisagens naturais, inicia-se uma busca por estes locais. Primeiramente, procura-se por espaços onde hajam folhas litúrgicas que serão empregadas no ritual. Pai Neno denomina esses vegetais necessários aos ritos iniciáticos de *folhas de orixás*, assinalando que em São Paulo há dificuldade para se encontrar tais folhas:

Folhas de orixás, você tem que entrar no meio do mato pra achar. Mas hoje em dia no meio do mato, só tem mato. Só tem capim, erva daninha. Isso não é folha de orixá. Folha de orixá são todas as ervas que tem fim medicinal. Então é difícil aqui em São Paulo achar.

Torna-se emblemático pensar, que mesmo em uma comunidade-terreiro situada distante do centro de São Paulo, numa localidade cortada por rios e abundante em árvores, haja dificuldades para se encontrar os elementos vegetais utilizados no Candomblé. Algumas *folhas de orixá* são encontradas com facilidade em torno do terreiro, tais como: pata de vaca²⁹, folhas de bambuzal³⁰, eucaliptos³¹, carrapichos³², pinhão roxo³³, lírios do brejo³⁴ e sabugueiros³⁵. Outras, foram

²⁹Bauhinia Forficata

³⁰Poaceae ou Gramineae

³¹Myrtaceae

³²Cenchrus Echinatus

³³Jatropha Gossypifolia

³⁴Hedychium Coronarium

³⁵Sambus Nigra

plantadas dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun, tais como: folhas da fortuna³⁶, peregum³⁷, boldo³⁸, manjeriço³⁹, trombeta branca⁴⁰ e jarrinha⁴¹.

Sobre a dificuldade de se encontrar folhas de orixá para as funções iniciáticas, a preocupação de Pai Neno recai, com maior ênfase, em uma folha especial, o *Oxibatá*. Esta é uma folha de significativa importância nos ritos de iniciação desse terreiro. A cabeça, o *Ori*, nos preceitos do Candomblé Ketu, nação a que o Ilé Axé Kalamu Funfun se filia, desempenha função importante. Nessa cosmovisão, ela comporta o destino da pessoa. O sucesso ou o insucesso, durante a vivência do indivíduo na terra, Aiyê, dela depende. A folha *Oxibatá*, durante os dias em que o iniciando permanece no terreiro para a iniciação, é mantida sobre sua cabeça. De acordo com os preceitos, ela tem a função de proteger o *Ori* dos Eguns, trazendo força vital para o iniciante.

Tal folha não existe nas redondezas do terreiro. Ela somente nasce em rios e lagoas, e mesmo havendo um rio nas proximidades da casa, essa folha ali não brota.

Foto 27 - Oxibatá



Fonte: site.ileaseofaketu.webnode.com.br

³⁶ Crassulaceae

³⁷ Dracaena

³⁸ Plectronthus Barbatus

³⁹ Ocimum Basilium

⁴⁰ Brugmansia Suavealens

⁴¹ Aristolochia Cymbifera

Dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun construiu-se uma pequena lagoa na tentativa de fazer com que o Oxibatá ali nascesse, porém, as folhas acabaram morrendo. Sendo de fundamental importância essa *folha de orixá*, o Povo de Santo dessa comunidade a procura em outros espaços. Pai Neno nos diz que:

As folhas que a gente usa, acabou quase tudo. Você achar uma folha de Oxibatá hoje, você tem que descer pra Praia pra achar". (...) Toda vez que precisa de muita, a Mãe Marli (filha de santo da casa), que mora lá em Mongaguá traz de lá. Lá tem um lago, aí ela traz.

Ou, chegam trazidas de outros espaços-matos de São Paulo:

Lá para o lado de Parelheiros também tem. Você tem que entrar no meio do mangue, no meio do mato nadando pra você catar. O Nené (Filho de Santo da casa), quem sabe o lugar. Ele chegou uma vez, atolou até aqui em cima de barro, não conseguia mais nem andar.

As folhas trazidas de Mongaguá ou Parelheiros são colocadas na geladeira para que não sequem, e há sempre um Filho de Santo encarregado de acondicioná-las e hidratá-las para que não morram. De acordo com os atos litúrgicos do Candomblé de Ketu, no que diz respeito aos usos de folhas, estas devem ser usadas sempre logo após colhidas. Colher uma folha, para um fim iniciático, implica proferir certas palavras sagradas, pois acredita-se que ao declará-las, desperta-se a força vital dos elementos vegetais.

Acerca da busca da folha de Oxibatá, Pai Neno nos conta que, nos primeiros anos de existência do Ilé Axé Kalamu Funfun, era possível colher essa espécie em um lago que havia no vão do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – Masp, em plena Avenida Paulista. Para apanhá-las, era necessário usar de rapidez, sem nem mesmo proferir as palavras sagradas, como requerem os preceitos, isso, porque se poderia sofrer reprimenda de pessoas que estivessem por ali, ou até mesmo ser apanhado por policiais que faziam ronda naquela área. A respeito das experiências com a procura por essa folha em São Paulo, no Masp, e eventuais problemas com a força policial, Pai Neno lembra que:

Oxibatá, que tinha naquela lagoinha (No Masp), a polícia viu e mandou jogar tudo fora. Disse que ia ser usado pra droga. Eu falei que era para banho, para remédio mas não adiantou nada. Fizeram eu jogar tudo fora.

A leitura feita pelos policiais, conjecturando que as folhas colhidas por Pai Neno iriam ser usadas como drogas tóxicas, vai ao encontro de velhas interpretações estereotipadas das sociedades ocidentais acerca do mundo vegetal, visto como antagônico à cultura. Os policiais, ao reprimirem a colheita das folhas, expressavam a voz da cultura dominante. Esta, quando confrontada com visões de mundo diferentes daquela que postula como correta ou civilizada, tende a impor a sua “verdade”, assumindo que só determinadas culturas adaptam-se ao que se compreende como civilizado. Como aponta o teórico pós-colonial Edward Said:

As culturas sempre manifestam a tendência de impor transformações completas às outras culturas, recebendo-as não como elas são, mas como, para o benefício do receptor, elas devem ser. (SAID, 2003; p.108)

A concepção de que folhas servem para curas, banhos, remédios, como recortado por Pai Neno, inexistente na *geografia imaginativa ocidental*. Conceito de Said, empregado pelo autor para evidenciar que o mundo ocidental traz em seu imaginário um entendimento de leitura de cosmovisões extraocidentais como as “outras”, inferiorizando-as.

Não somente em relação ao mundo vegetal é requerida a transformação de suas práticas. O mundo animal é imprescindível para os atos iniciáticos candomblecistas. Invoca-se, nas funções ritualísticas, a força vital dos animais, transpassando-as para o filho de santo. Em São Paulo, para tais vivências do Candomblé, criaram-se comércios especializados para atender à demanda de comunidades-terreiros por animais. Para as funções iniciáticas, o Ilé Axé Kalamu Funfun encomenda seus animais em Caieiras, município que guarda proximidade com Franco da Rocha.

Essa comunidade-terreiro não encontra dificuldades no que concerne ao transporte de bichos para as funções iniciáticas, uma vez que o comércio responsável pela compra e venda de animais entrega diretamente em Franco da Rocha. Todavia, há dificuldades no que tange aos fundamentos das *matanças*⁴² para esses atos. Em alguns casos, é preciso reelaborar os fundamentos em decorrência desses problemas. Para tornar mais clara a questão, tomemos como exemplo um fato ocorrido no Ilé Axé Kalamu Funfun, que culminou com a

⁴² Matança é o termo usado do Ilé Axé Kalamu Funfun para a imolação de animais, necessária para o Candomblé.

reelaboração de fundamentos em razão de conflitos institucionais a respeito de visões de mundo diferenciadas no que se refere à matança de animais para fins ritualísticos no Candomblé.

A Xangô, divindade iorubana do Estado de Oió, por meio da poética dos *Oriki*⁴³, são declamadas suas preferências alimentares:

Senhor do Jabuti
 Xangô de Oió
 Acorda e come carneiro.
 Acorda e come um galo inteiro
 Te dou Jabuti
 Te dou quiabo
 Xangô da veste vermelha
 Te adorarei
 Até o fim da minha vida (RISÉRIO, 2012; p.139)

No Ilé Axé Kalamu Funfun os quiabos são ofertados a Xangô por meio do prato *Amalá*⁴⁴ e dos galos nos *assentamentos*⁴⁵. O *Oriki* a Xangô engrandece-o como o Senhor do Jabuti, sendo esse animal a ele ofertado nos rituais iniciáticos pelos Filhos de Santo desse orixá. No ano de 2010, esse terreiro foi denunciado ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA devido aos fundamentos que requeriam o jabuti. O argumento do IBAMA foi o de que esse animal está em extinção no território brasileiro e que a *matança* no Candomblé contribuíam para o seu fim.

Os animais dessa espécie abatidos nos anos anteriores em razão dos fundamentos iniciáticos, cujos cascos eram colocados no *quarto de santo* destinado a Xangô, foram retirados do quarto dessa divindade para que a comunidade não viesse a ter problemas futuros com o IBAMA. Assim, no Ilé Axé Kalamu Funfun, não se utiliza mais o jabuti para esse Orixá. As comunidades-terreiros paulistanas, além dos problemas enfrentados com o IBAMA em relação à matança, também se

⁴³ Oriki, são textos poéticos. Podem ser sobre linhagem de famílias como sobre os feitos, gostos, desamores e etc, dos Orixás.

⁴⁴ Amalá, é a comida de Xangô. É feita com quiabo, cebola e camarão.

⁴⁵ Assentamentos, são os locais onde são feitas as matanças aos Orixás.

deparam com legislações que, no Estado de São Paulo, proíbem “sacrifício de animais em rituais religiosos”. No momento, está em discussão na Assembleia Legislativa de São Paulo o projeto-lei 992/2011, visando a inibição desses fundamentos históricos do Candomblé.

O argumento legal para a proibição das *matanças* às divindades do Candomblé baseia-se na ponderação de que “o abate religioso importaria necessariamente em tratamento cruel” (SILVA JR., 2015, p.321) aos animais.

Nesse sentido, o advogado Hédio Silva Junior, no artigo *Notas Sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil*⁴⁶, discute a questão das tensões que as comunidades-terreiros enfrentam no Brasil. Assume, em seu artigo, a abordagem de que esses conflitos nada tem a ver com atos de intolerância religiosa, sendo, sim, uma das facetas do racismo brasileiro, insistindo que tais ataques constituem práticas de racismo religioso⁴⁷.

Em seu artigo, ele refuta o argumento de que os fundamentos de matança do Candomblé acarretam sofrimento aos animais estabelecendo um paralelo com as indústrias alimentícias que os comercializam para nutrição, e que não sofrem prejuízos ou ataques:

Como se sabe, no Brasil, em qualquer restaurante especializado em frutos do mar os comensais elegem a dedo as lagostas ainda vivas, após o que elas são solenemente lançadas em água fervente. Ostras são devoradas vivas, sem nenhum recato e regadas a bons vinhos. Nas avícolas qualquer mortal pode adquirir galinhas, patos ou coelhos vivos, sem a obrigação legal de conduzi-los ao matadouro mais próximo, o que nos permite inferir que a matança ocorre no aconchego do lar- presumindo-se, naturalmente, que os consumidores os degustem somente após estarem mortos. Sem olvidarmos dos peixes de qualquer peso, abatidos sem qualquer resquício de crueldade, isto é, abandonados fora d` água e entregues à prolongadas sufocação. (SILVA JR, 2015, p 321)

As elucidações de Hédio Silva Júnior dialogam com a visão de Pai Neno. Quando perguntado sobre o que pensa das legislações que em São Paulo requerem

⁴⁶ Este artigo compõe o livro: Silva, Vagner Gonçalves da (Org). *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, 2015.

⁴⁷ São os ataques físicos e verbais que as liturgias de origem africanas sofrem. Evidencia-se como racismo religioso, pois acreditamos que as agressões são feitas em sua totalidade por constituírem-se como uma negação às visões de mundo africanas. Assim sendo, uma das facetas do racismo brasileiro.

a proibição do uso de animais nas religiões de matrizes afro, ele responde dizendo que

É então eles vão fechar todas as avícolas que têm, os matadouros de boi, de peru que a gente come (...). Eles vão fechar tudo. O Friboi vai ser fechado. As avícolas que matam as galinhas também vão ser fechadas.

Pelos preceitos do Candomblé, ofertam-se animais às divindades acreditando-se que, estes transferem força vital ao Filho de Santo. Há, contudo, outro motivo compreensível, como apontado por Hédio Silva Júnior e por Pai Neno: porque nós, seres humanos, também comemos os animais, então, também devemos ofertá-los aos Orixás. Mãe Stella de Oxóssi simplifica esses apontamentos, fazendo a seguinte colocação: *“No dia em que os homens deixarem de ter na mesa galinha, galo, carneiro, porco, boi...naturalmente esses animais deixarão de ser ofertados aos deuses”*⁴⁸.

A divindade de Oió, Xangô, no Ilé Axé Kalamu Funfun, não deixou só de receber o jabuti como oferta de comida, como por nós pontuado linhas acima. Também o carneiro que lhe era oferecido foi substituído por cabritos, devido aos altos custos que os comércios de animais voltados ao Candomblé paulistano cobram. Um carneiro, nesses estabelecimentos, sai, em média, por R\$800,00, enquanto o preço dos cabritos está em torno de R\$350,00. Assim, reelaboram-se os fundamentos iniciáticos não somente em decorrência dos ataques de racismo religiosos, mas também por uma necessidade econômica.

Problemas com custos para os atos iniciáticos no Ilé Axé Kalamu Funfun, bem como para o custeamento das atividades nessa comunidade-terreiro, no que diz respeito a gastos com água, luz, comida etc, são pagos pelos próprios Filhos de Santo, por meio das mensalidades com que contribuem. Para tanto, tornou-se o Ilé Axé Kalamu Funfun uma pessoa jurídica, dotada de conta bancária para a sua manutenção, havendo nesse terreiro um Filho de Santo responsável pelas finanças.

A iniciação à cosmovisão do Candomblé demanda gastos. Dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun estabeleceram-se funções como ebós ou jogo de búzios para pessoas que não são Filhos de Santo da casa, como um meio de angariar fundos

⁴⁸ Mãe Stella de Oxóssi, em artigo na sua coluna do Jornal A Tarde, edição de 31/08/2012. Ritual e Sacrifício.

para a manutenção da comunidade, auxiliando os candomblecistas da casa que não têm condições de custear a iniciação financeiramente.

Ao dialogarmos com Pai Neno sobre os gastos dispendidos para realização dos atos iniciáticos, em São Paulo, e de como o terreiro mantém-se, ele revolve suas memórias, lembrando o funcionamento das comunidades-terreiros baianas de fins do século XIX até a metade do XX, e de como se dão as vivências candomblecistas, no que se refere a custos, em São Paulo:

Tudo hoje em dia é caro. Antigamente não. Você conseguia galinha, cabrito, conseguia verdura, legume (...) um monte de coisa de graça. Hoje em dia pra você ter tudo isto... As casas de Candomblé eram feitas no meio do mato. Onde se criava tudo isto. Tinha plantação, vegetação. Usava tudo isto. Então não tinha esta questão de custo. O custo era mínimo. Não tinha luz porque era tudo a base de vela, de fogo, carvão, lenha. Agora hoje em dia na nossa sociedade, o Candomblé não tem mais isto. Como você vai ficar lá plantando, criando galinha?

O Ilé Axé Kalamu Funfun, mesmo tendo sido edificado em localidade com espaços-matos e abrigo, dentro de sua comunidade, ambientes que poderiam ser destinados à criação de animais para as atividades iniciáticas, não o faz devido à dinâmica da vivência urbana dos candomblecistas desse terreiro, uma vez que na sua totalidade os seus Filhos de Santo moram em locais distantes do terreiro. Intentou-se criação de animais para os fundamentos, e Pai Neno chegou a construir um espaço dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun para essa finalidade. Porém, o projeto não deu certo, por não haver Filhos de Santos que se dispusessem a ir ao terreiro para cuidar dos animais.

Os espaços-matos no contexto das liturgias dessa cosmovisão são sagrados. Há pessoas específicas para cuidar desse território. São os *Olossaim*, Filhos de Santo do Orixá Ossaim, que devem também ter grande conhecimento sobre o mundo vegetal, sabendo quando e qual folha empregar nos diferentes fundamentos do Candomblé. O Olossaim desse terreiro é um jovem que mora na região da Praia Grande. Estuda e trabalha, portanto, não consegue estar presente semanalmente no terreiro para cuidar das plantas. Em razão disso, a estratégia utilizada foi a de buscar uma pessoa não candomblecista para tratar das folhas do Ilé Axé Kalamu Funfun. Contratou-se, assim, um jardineiro que mora perto do terreiro e que, duas

vezes por semana, se dirige à comunidade para tratar das folhas, impedindo assim que elas morram ou cresçam a ponto de tomarem o ambiente.

Para Pai Neno e seus filhos de santo, uma pessoa de fora cuidando dos espaços sagrados de sua comunidade-terreiro não constitui uma perda de Axé, mas sim uma das múltiplas estratégias que os candomblecistas urbanos adotam para manterem abertas suas casas. Nas comunidades-terreiros citadas por Pai Neno em depoimento, as lideranças religiosas nelas estabeleciam suas moradias fixas, juntamente com alguns de seus Filhos de Santo. Isso tornava menos complicada a criação de animais para uso nos fundamentos, bem como o cuidado que o mundo vegetal do Candomblé requer. Pai Neno, mesmo sendo liderança de um terreiro, optou por não morar na comunidade, devido às suas atividades profissionais. Mora na região do centro de São Paulo, no bairro do Armênia, em proximidade ao seu local de trabalho.

O fato de não haver energia elétrica nas primeiras casas de Candomblé baianas, ou seja, as funções serem feitas utilizando-se a iluminação com velas, e o emprego de carvão ou lenha, como lembrado por Pai Neno, aliviava muito as comunidades-terreiros no que tange aos custos, comparando-se ao dias de hoje, como fica demonstrado pelo Candomblé de São Paulo.

No decorrer desta pesquisa, por meio de conversas com seguidores do Candomblé paulista, evidenciou-se que há algumas comunidades-terreiros que ainda referenciam algumas de suas práticas em hábitos de terreiros “antigos da Bahia”. Para tanto, empregam nas suas atividades iniciáticas somente a luz das velas ou a luz do dia, partindo do pressuposto que a luz elétrica desnaturaliza a cosmovisão do Candomblé, trazendo prejuízo à força vital dos Filhos de Santo.

Essas casas interpretam uma condição então existente em cidades baianas como um fundamento do Candomblé, daí a não utilização de luz elétrica para os fundamentos iniciáticos, decorrência da conjuntura à qual Salvador, nos tempos do estabelecimento das primeiras comunidades-terreiros, apresentava. O historiador baiano Cid Teixeira, em participação no documentário *Pierre Fatumbi Verger: Um mensageiro entre os dois mundos*, ao contextualizar a cidade de Salvador, tendo como ancoragem a vivência de Pierre Fatumbi Verger nos Candomblés baianos e suas contínuas viagens para as regiões iorubanas na África Ocidental, ponderando sobre a Bahia, diz sobre a Salvador do século XX que “A cidade era muito novecentista, não tinha ganho ainda o século XX”. (VERGER, 1999)

Salvador ainda não tinha ganhado a estética de uma cidade do século XX, aparelhada com muitas luzes, e este dado histórico foi incorporado ao Candomblé baiano e no de São Paulo, no século XXI, tendo sido lido como um dos muitos fundamentos iniciáticos. No Ilé Axé Kalamu Funfun a não utilização da luz elétrica é apenas um meio de se economizar com os custos inerentes às atividades de iniciação.

Os atos iniciáticos, para além dos animais e dos vegetais que são utilizados, exigem um grande volume de roupas ao iniciando, tendo em vista que estes ficam 21 dias recolhidos. As roupas devem ser todas brancas, pois, de acordo com os princípios do culto, essa cor tem a faculdade de afastar “coisas ruins” e, uma vez que tudo no Candomblé tem vida, o branco, ao adornar o Filho de Santo, também o protege, como explica Pai Neno: *O branco reflete quando tem alguma coisa ruim. Dentro do Candomblé, cor é vida também.* A iniciação no Candomblé, além de fortalecer o filho de santo, reforçando sua força vital, comporta em si a função de enganar a morte, fazendo com que esta se afaste do candomblecista. Usar somente roupas brancas nos atos iniciáticos é uma das estratégias, de acordo com os preceitos, para fazer com que *Iku*⁴⁹, a morte, caso esteja rondando o candomblecista, afaste-se, como afirma Pai Neno.

O Branco no Candomblé é luto, porque a morte pra gente é a pior coisa que existe. E quando a gente tá em contato com a morte, a gente não quer ela próxima da gente, a gente usa o branco para espantar ela.

A morte, nas cosmovisões candomblecistas, como mencionado por Pai Neno, é a pior coisa que pode ocorrer com um Filho de Santo. Ante essa convicção, as comunidades-terreiros fazem festa à Iku, a morte, com o intuito de mandá-la embora. A festa tem como ponto alto um grande banquete, denominado *Olubajé*⁵⁰, no qual são oferecidos àqueles Orixás que têm extremada ligação com a morte, alimentos para que estes a afastem da comunidade-terreiro.

O *Olubajé*, no Ilé Axé Kalamu Funfun, ocorre, em concomitância às demais comunidades-terreiros de São Paulo, durante o mês de agosto. Uma parte do dinheiro para a execução dessa festa é obtida por meio do ato de “esmolar” nas ruas

⁴⁹ Iku é morte em língua iorubana. Beniste, José. Dicionário yoruba-português. 2ªed.2009. Também é dessa forma que os candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun a chamam.

⁵⁰ O *Olubajé* também chamado de o banquete do rei, consiste em uma grande festa em que se oferece os alimentos em troca de cura das doenças, assim afastando a morte.

paulistas. Para este fundamento, os Filhos de Santo levam consigo tabuleiros de *buruburu* ou *doburu*⁵¹, pipocas estouradas em panelas de ferro com areia de praia, que são vendidas aos transeuntes.. Segundo esse princípio, aqueles que contribuem com o *Olubajé* recebem o axé.

O sociólogo Acácio Sidinei Almeida Santos, em sua dissertação “A Dimensão Africana da Morte Resgatada nas Irmandades Negras, Candomblé e Culto de Babá Egum”⁵², ao discorrer sobre os valores civilizatórios herdados das sociedades africanas e reelaborados pela diáspora afro-brasileira, no tocante às concepções da morte no Candomblé, aborda o fundamento do *Olubajé*, fazendo menção às mulheres candomblecistas paulistanas em suas atividades nos meses de agosto, caminhando pelas ruas vendendo as pipocas. Ele destaca, que mesmo com as restrições que a cidade impõe em relação às vivências e princípios do Candomblé, esse fundamento ainda persiste.

Mesmo em São Paulo, lugar onde o Povo de Santo para construir o seu mundo teve que abrir mão de alguns preceitos, não é difícil, no mês de agosto, ver desfilando por suas ruas algumas mulheres com seus tabuleiros de *doburu* na difícil tarefa de arrecadar fundos para a realização do *Olubajé*. Uma esmola, um punhado de pipoca, um punhado de pipoca, o desejo de muito axé. (SANTOS, 1996; p.120).

As divindades relacionadas ao *Olubajé* são: Omolu, Oxumarê, Nanã, Ewa, Ossaim e *Iansã*. Fazem parte da festa devido ao fato de estarem ligados à morte e conhecerem os segredos para afastá-la, por meio do manuseio dos elementos naturais, como implica a cosmovisão. Pai Neno salienta os Orixás Omolu, Nanã e *Iansã* e as cores que tais divindades utilizam, que devem ser sempre escuras devido à ligação com a morte.

Por que Omolu usa branco e preto; branco e preto; branco e preto...? Porque ele é uma relação da doença com a morte. Nanã, branco e azulão? Porque é uma orixá ligado à morte também. Iansã, marrom, ligado à terra. Toda cor bem escura é ligada à morte.

⁵¹ O *buruburu* ou *doburu* é a comida do Orixá Omolu. São grãos de pipocas, segundo a cosmovisão alimenta-se essa divindade com pipoca devido a elas estarem ligadas às muitas luxações na pele que Omolu tem. Omolu é a divindade da morte, porém traz consigo o segredo da vida, sabe como curar as doenças, por esse motivo também é associado como o orixá da saúde.

⁵² SANTOS, Acácio Sidinei Almeida Santos, 1996.

Pai Neno, ao ressaltar que cores escuras são ligadas à morte, destaca que, para os candomblecistas, se torna um tabu sua utilização, devendo, por isso, ser evitado, dando-se primazia às roupas brancas para os fundamentos iniciáticos.

Uma vez que são vinte e um os dias de afastamento da sociedade urbana, vivenciando o candomblé, são muitas as metragens de tecidos brancos que os Filhos de Santo precisam comprar para confeccionar suas *roupas de ração*⁵³, assim denominadas no Candomblé as vestimentas brancas simples, usadas durante o período iniciático. Essas roupas devem ser de tecidos comuns. Os Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun recebem orientação por parte dos mais velhos da comunidade, que para a confecção de suas *roupas de ração* devem usar tecidos como *laise*, morim, cambraia ou oxford, por serem tecidos baratos, reduzindo, assim, os custos para sua iniciação.

A historiadora Andrea Luciane Rodrigues Mendes, em sua dissertação “Vestidos de Realeza: Contribuições Centro-Africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)”⁵⁴, versa, em sua pesquisa, sobre as roupas usadas por Joãozinho da Goméia, bem como as de suas filhas de santo, durante suas vivências no Candomblé, tratando tanto das roupas usadas em ocasiões de festas quanto as utilizadas nos períodos iniciáticos, pelas filhas de santo. Mendes assinala que tais vestimentas tinham conexões com os modos de vestir de povos das regiões centro-africanas. Em seu trabalho, a historiadora dá ênfase apenas às roupas de Pai Joãozinho e de suas iniciantes femininas, sem estender-se sobre os modos de vestir masculino durante as iniciações e as festas.

Sobre as *roupas de ração* usadas pelas candomblecistas da casa de Goméia durante as vivências iniciáticas, a autora salienta que:

As roupas usadas (...) eram feitas com tecidos simples de algodão, como o morim e a cambraia (...). Esse traje era composto de um calçolão, calça ajustada ao corpo por um cordão; um camisu (...) e um pano da costa, além do pano de cabeça. (MENDES, 2012; p.82)

⁵³ As roupas de ração, são as vestimentas usadas pelos candomblecistas durante o período iniciático. As mulheres usam saias, camisu, assim denominadas a parte de cima usadas pelas filhas de santo, calçolão e pano da costa. As vestimentas masculinas são simples, em comparação com as femininas. Calça e camiseta branca. Ambos, homens e mulheres, devem utilizar o ojá, pano que fica na cabeça, para proteger o Ori. Sobre porque se denominam roupas de ração, não encontramos justificativa tanto no Ilé Axé Kalamu Funfun quanto nas comunidades-terreiros de São Paulo.

⁵⁴ MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)*. UNICAMP- 2012.

O Ilé Axé Kalamu Funfun, mesmo sendo uma comunidade- terreiro de nação Ketu, comporta as vivências do Candomblé Angola nos modos de vestir, herdados da casa de Joãozinho da Goméia, uma vez que este líder religioso faz parte da linhagem do terreiro⁵⁵. Assim a maneira como as mulheres do terreiro de Goméia se trajavam para a iniciação e os tecidos por elas utilizados tem continuidade nas vestimentas das mulheres do terreiro por nós pesquisado. Quanto aos homens do Ilé Axé Kalamu Funfun, usam também roupas de algodão, morim ou cambraia, geralmente, camiseta e um calçolão, ambos confeccionados em tecido branco.

Para baratear os custos, os Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun recorrem à Rua 25 de Março⁵⁶, para compra dos tecidos brancos para a iniciação. E essa rua, além de ser um grande centro de venda de aparelhagens eletrônicas, brinquedos, mantimentos, abriga também lojas que vendem tecidos de diferentes padrões a preços módicos, assim minimizando os custos dos fundamentos iniciáticos. É comum, nas idas a essas lojas, nos depararmos com candomblecistas comprando enormes quantidades de tecidos brancos para os rituais, não sendo difícil que os vendedores já saibam, mesmo quando não mencionado, a finalidade de uso dos tecidos.

A Rua 25 de Março, em São Paulo, situa-se como um grande polo para o qual os candomblecistas paulistas se direcionam para comprar os utensílios empregados na iniciação. Além de tecidos mais em conta, na Ladeira Porto Geral, rua que corta a 25 de Março, estão estabelecidos comércios especializados em vendas de “artigos religiosos” usados no Candomblé. Ali encontram-se à venda *miçangas*⁵⁷, *firmas*⁵⁸, *palha da costa*⁵⁹, *enis*⁶⁰, *otas*⁶¹ e *fios de conta de orixás*⁶², sempre com preços acessíveis.

⁵⁵ A comunidade terreiro de Pai Joãozinho da Goméia era de nação Angola, passando para Ketu depois que este tomou obrigação com mãe Menininha do Gantois.

⁵⁶ Rua de comércio da cidade de São Paulo, localizada na região central.

⁵⁷ Miçangas são cristais coloridos em forma de círculo, usado no Candomblé para confeccionar os fios de conta para os orixás.

⁵⁸ Firmas são pequenos cristais usados nos fios de conta.

⁵⁹ Palha da costa são palhas com texturas maleáveis na cor marrom, utilizadas para fazer adereços aos orixás Omolu e Nanã. Com este material, também se confecciona os contra-egum, que segundo a cosmovisão do candomblé, espanta os mortos.

⁶⁰ Enis são as esteiras nas quais os Filhos de Santo devem dormir e sentar durante o período de iniciação.

⁶¹ Otas, são pedras, com textura lisa.

⁶² Fios de conta de orixás é a união das miçangas, firmas em formato de fio. Para cada orixá há um fio de conta. São diferenciados pelas cores.

Aportados com os tecidos, “artigos religiosos”, animais e as folhas de Orixás, dá-se procedimento ao processo iniciático. Durante o período de vinte e um dias, o Filho de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun irá aprender os valores que regem essa comunidade-terreiro: como andar, que deve ser somente de cabeça baixa; a forma de se dirigir aos mais velhos de iniciação; o modo de comer, que deve ser somente com as mãos; de dormir e sentar-se, somente sobre as *enis*; e as rezas e cantigas que deverão ser aprendidas e entoadas durante sua vivência no Candomblé.

Tem-se todo esse aprendizado para ficar em proximidade com o mundo invisível, ou seja, perto dos Orixás para os quais o Filho de Santo está se iniciando. Esses atos são passados aos candomblecistas pelos de iniciação mais antiga por meio de dupla aprendizagem: observação corporal/gestual e transmissões de palavras, ou seja, por meio da oralidade. Essa dupla aprendizagem está em diálogo com a tradição oral africana, a qual não aporta somente a fala, mas também a maneira de comer, andar e se comportar. Como salientado por Hampatê Bâ, a tradição oral é uma cosmovisão onde tudo está interligado – “um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem”. (HAMPATÊ BÂ, 2011, p.169).

Os gestuais corpóreos do Povo de Santo equivalem a discursos, que ao serem lidos e compreendidos pelo candomblecista, transmitem vivências, bem como o portar-se em uma comunidade-terreiro. Quando dos processos iniciáticos, os iniciandos desempenham performances tais como comer com a mão ou andar de maneira curvada, que, no Candomblé, são vistas como meios de conexão com a força vital e também uma forma de respeito para com os mais velhos de iniciação. Atos aprendidos pelo iniciante na observação dos mais velhos a partir do corpo.

Para o semiótico Paul Zumthor⁶³, que entende que o corpo, por meio da performance, postula um entendimento de mundo, “o corpo é ao mesmo tempo o ponto de partida, o ponto de origem e o referente do discurso. O corpo dá a medida e as dimensões do mundo”. (ZUMTHOR, 2007, p.77). Como um decodificador de cosmovisão, o corpo, dentro do Candomblé, tem um papel pedagógico por meio do qual se aprende a experiência candomblecista.

A transmissão dos conhecimentos sobre a cosmovisão do Candomblé, durante o período iniciático, ao ser feita pelos mais velhos de iniciação, deve ser

⁶³ ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. 2007

realizada nos *roncós*. Este espaço, no qual são recolhidos os iniciandos, é preparado com elementos naturais, tornando-se, assim, um local dentro da comunidade-terreiro onde se dá a transmissão das palavras sagradas, fazendo com que as falas proferidas no roncó adquiram força vital ao serem transmitidas aos iniciantes. Sobre o poder da transmissão da palavra, o sábio malinês Hampatê Bâ afirma que:

Em todos os ramos do conhecimento tradicional, a cadeia de transmissão se reveste de uma importância primordial. Não existindo transmissão regular, não existe “magia”, mas somente conversas ou histórias. A fala é, então, inoperante. A palavra transmitida pela cadeia deve veicular, depois da transmissão original, uma força que a torna operante e sacramental. (HAMPATÊ BÂ, 2011 p.181)

As palavras transmitidas no roncó, quando da iniciação, são operantes e sacramentais porque irão ensinar ao candomblecista a como entrar em contato com o mundo invisível dos orixás e como manipular os mundos vegetal, animal e mineral em benefício próprio.

O sociólogo e babalaô Salami Siriku, em sua tese de doutoramento intitulada “Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)”⁶⁴, pesquisou as visões de mundo iorubanas, dadas por meio da transmissão do código de Ifá⁶⁵. Recortou, em seu trabalho, alguns conjuntos de palavras que foram reelaborados na diáspora afro-brasileira e compõem a poética do Candomblé de nação Ketu.

Destacou os Itan (histórias), Oriki (evocações), Orin (cantigas) e Adura (rezas). Esses conjuntos de palavras iorubanas trazem os valores civilizatórios desses povos, ensinam como se dirigir aos mais velhos e às divindades, como reverenciar os ancestrais e trazem as histórias sobre os orixás, suas lutas, seus desgostos e as cidades iorubanas das quais são originários. Essas palavras postulam-se como vivências de valores iorubanos e, no Brasil, foram lidas como mitologia dos orixás pelos antropólogos e estudiosos do Candomblé.

⁶⁴ SALAMI, Siriku. “Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste). 1999. USP.

⁶⁵ Ifá é o sistema de divinação iorubana. Consiste em jogo divinatório, o qual o babalaô o maneja, interpreta e oferece respostas e aconselhamentos ao consulente. O jogo responde por meio dos Odus, que por sua vez valem-se da poética de Ifá, que apontará uma história que dará a resposta a quem procura.

No que concerne às comunidades-terreiros paulistanas, apenas nas casas que defendem a reafrikanização do Candomblé, ou seja, nas que buscam na África iorubana conexões para tecê-lo, esses conjuntos de valores e palavras são amplamente conhecidos e pesquisados pelos filhos, pais e mães de santo.

Salami explica quando e como devem ser entoadas essas palavras, bem como o que a sua pronúncia aportará.

Itan (Histórias) Valores morais e éticos nas relações são definidos e expressos através de narrativas.

Oriki (evocações) Ori significar origem e Ki, saudar ou louvar. Logo Oriki significa louvar ou saudar o Ori ou a origem daquele a quem se refere. Sendo palavras consideradas portadoras de força, atribui-se aos Oriki o poder de deterem em si próprio a força vital.

Orin (cantigas) Os orin são formas mais brandas de louvação empregadas nas festas e celebrações aos orixás.

Adura (rezas) os adura são considerados excelentes veículos do axé, o poder de realização. (...) Os aduras visam propiciar as graças dos Orixás e dirigem-se aos elementos por eles dominados. Através de seu uso são feitos pedidos a um orixá, procura-se agradá-lo, aplacar sua ira ou pedir lhe que volte sua fúria contra inimigos. São dirigidos também aos ancestrais para que afastem da comunidade as doenças, as intrigas e a má sorte. (SALAMI, 1999, pp. 5;32;36 e 38)

Esses conjuntos de palavras, no Ilé Axé Kalamu Funfun, quando dos períodos iniciáticos conduzidos pelos mais velhos da comunidade e por sua liderança religiosa, Pai Neno, não são exemplificados aos Filhos de Santo em correspondências iorubanas, como nas comunidades-terreiros paulistanas que priorizam a re-africanização do Candomblé. O ensinamento aos candomblecistas se dá por meio de histórias, cantigas e rezas aos orixás. No entanto, há sempre a concepção de que essas palavras forem apreendidas corretamente pelo Filho de Santo, a estes trarão benefícios.

Siriku Salami, no meio candomblecista paulista, também é conhecido como *Babá*⁶⁶ *King*. Nasceu em terras iorubanas, na cidade de Abeokuta, no Estado de Ogum, na Nigéria. No ano de 1988 fundou, em São Paulo, o Centro Cultural Oduduwa, na região central. No litoral paulista, em Mongaguá, estabeleceu sua comunidade-terreiro, Oduduwa Templos dos Orixás. Ambos coexistem em parceria.

⁶⁶ Babá em língua iorubana, significa Pai.

O Centro Cultural Oduduwa atua como um polo de pesquisas sobre a questão da reafirmação do Candomblé paulista. Babá King ministra cursos aos candomblecistas e interessados pela temática. Em seus cursos, ensina como fazer ebó, borí, jogar búzios e manusear os Odus⁶⁷, utilizando aula expositiva e bibliografia. Já na sua comunidade-terreiro, em Mongaguá, organiza festas aos Orixás e atende às pessoas que o procuram para determinadas práticas abarcadas pelos preceitos e fundamentos do Candomblé.

No Ilé Axé Kalamu Funfun, um Filho de Santo velho de iniciação fez curso com o Babá King sobre Odus. Como candomblecista velho de iniciação e com cargo hierárquico de Ôluo, que corresponde ao pai do segredo, guardião do saber da cosmovisão do Candomblé, tentou introduzir na comunidade-terreiro o que aprendeu com Babá King, porém, não obteve autorização de Pai Neno, sob a justificativa que tal prática não dialogava com o que ele havia aprendido com Mãe Tolokê, sua iniciadora no Candomblé.

Esse episódio nos levou a questionar Pai Neno sobre algo observado no decorrer desta pesquisa, de que em São Paulo muitos Filhos de Santo buscam acessar os ensinamentos sobre o Candomblé por meio de livros ou cursos. Baseamos nosso argumento no mercado livresco. Não raro, encontra-se nas livrarias títulos que ensinam a como rezar, como cantar as cantigas aos Orixás e tudo o mais que implica a cosmovisão do Candomblé.

Nós nos deparamos com um desses livros: “Caminhos de Odu: Os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha, em 1928, e por ele mesmo revisto em 1998”, organizado pelo estudioso do Candomblé e sociólogo, Reginaldo Prandi.

Esse livro foi elaborado no ano de 1928 por Agenor Miranda, respeitado candomblecista do Ilé Axé Opô Afonjá. Ele registrou em cadernos os ensinamentos que mãe Aninha Obá Bií⁶⁸ lhe transmitiu. Ao nos deparamos com essa obra ficamos surpresos, visto que ela ensina os elementos que devem ser utilizados para fazer determinados fundamentos, bem como explica por meio dos itans o seu significado.

⁶⁷ Odu, corresponde ao destino da pessoa. Saber manuseá-lo nos atos iniciáticos proporciona uma vida plena ao filho de santo.

⁶⁸

A esse respeito, isto é, sobre livros que abordam ensinamentos do Candomblé, Pai Neno avaliou:

Mas você só lê o que está lá, mas não sabe como fazer (...) Como você vai aprender? Estando dentro de uma casa de Candomblé. Aí você leu, aí um dia você vê aquele ebó, o Pai de Santo ou alguém fazendo (...) Aí você diz, agora em entendi o que é aquilo. (...) Você pode ter até uma teoria, mas não tem a prática. Você tem toda uma teoria, mas e na hora que você está fazendo as coisas? Como acontece? Como é feito aquilo? De que jeito é feito aquilo? Que hora é empregado outra coisa. Que hora é feito, que hora é cantando isso ou aquilo? Isso não tem no livro

Para Pai Neno, aprende-se a cosmovisão no Candomblé por meio da vivência e participação contínua na comunidade-terreiro. Sobre os fundamentos para a iniciação, buscamos saber junto a ele qual a maior dificuldade em ser Pai de Santo em São Paulo, ao que nos respondeu: *“É difícil. Até pela língua, porque a gente usa o lorubaiano. Mistura do loruba com o Português da Bahia”*.

Pai Neno, mesmo tendo aprendido com Mãe Tolokê fundamentos para os atos iniciáticos, pontua que as lideranças candomblecistas paulistas têm problemas para proceder à iniciação, pois nessa metrópole vigorou um novo Candomblé, resultado de uma reelaboração das vivências iorubanas e baianas, que conjugadas formaram, em São Paulo, um modelo de Candomblé constituído por ambas as tradições, iorubanas e baianas.

Quando Pai Neno ressalta ser difícil, na metrópole paulistana, para as lideranças candomblecistas, ou seja, os pais e mães de santo, orquestrarem as vivências iniciáticas devido ao não domínio pleno das palavras sagradas dos ritos, demonstra sua preocupação. Sua inquietação tem a ver com a concepção existente sobre a importância das palavras no universo de tradições orais africanas, uma vez que, como salientado por Hampatê Bâ, a fala é o grande “agente ativo da magia”, e quando não proferida corretamente traz desequilíbrio, deixando de produzir o efeito adequado.

Mas para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo. (HAMPATÊ BÂ, 2011, p.173/174)

As palavras para os fundamentos iniciáticos do Candomblé devem ser entoadas ritmicamente. Cada palavra tem seu momento e tempo determinados para serem empregadas. O conjunto de palavras sagradas do Candomblé, os Itan (Histórias), Oriki (Evocações), Orin (Cantigas) e Adura (Rezas), proclamadas pelos candomblecistas paulistas em língua Iorubaiana, como problematizado por Pai Neno, expressam todos os mundos invisíveis em que essa cosmovisão é envolvida, e que ao Filho de Santo são necessárias para reter/obter a força vital.

Pede-se, durante o período iniciático no Candomblé, que água, fogo, ar, terra, animais e ancestrais cedam suas energias para nós, humanos do Aiyê (Terra), nos transformarmos em novas pessoas, energizadas pelos elementos naturais. Pede-se, no sentido estrito da palavra, pois esses elementos são vivos e dotados de personalidade, vontades e desejos.

A água de um rio pode ser calma, serena aos nossos olhos, porém, pode esconder correntezas fortes e destrutivas. O fogo serve para cozinhar as comidas litúrgicas do Candomblé quando baixo, mas, se alto, pode queimá-las. O ar ameno como brisa pode refrescar os roncos durante a iniciação, quando em intensidade pode destelhar os quartos de santo. A terra serve como cultivo dos espaços-matos ou usada como morada final, ao falecermos.

Os animais no Candomblé, que recorrentemente aparecem associados como principais causas do racismo religioso a que os Filhos de Santo estão sujeitos, nas *matanças* somente são imolados ante a pronúncia de palavras sagradas, que dirigidas ao universo animal solicitam permissão para o ato ocorrer. De acordo com a cosmovisão do Candomblé, o animal pode negar-se a participar dos fundamentos iniciáticos. Os ancestrais podem, do Orum (Céu), nos proteger no Aiyê (Terra), assim como podem nos trazer doenças físicas, emocionais ou espirituais, denominadas pelo Povo de Santo de doenças de Egum.

No Ilé Axé Kalamu Funfun, quando as palavras sagradas do Candomblé são proclamadas nos fundamentos iniciáticos, os Filhos de Santo dessa comunidade não conhecem, em profundidade, o que cada uma delas significa, ao contrário de Pai Neno. Sabe-se o contexto em que tais palavras são invocadas e, por dedução, quais elementos de forças vitais elas estão enaltecendo. Iná(Fogo), Omi(Água), Aiyê (Terra), Ofurufú(Ar), Eran/Ejé(Animal/Sangue) e Egum(Ancestral) são palavras iorubanas correspondentes aos elementos naturais dessa cosmovisão que são invocados. Assim, nos fundamentos do Candomblé, mesmo não compreendendo

todas as palavras, ao se ouvi-las, nos atos iniciáticos, sabe-se qual mundo está sendo reverenciado e para qual está sendo solicitada força vital.

Elucidemos com duas cantigas às divindades Oxalá e Oxum.

Oxalá é um orixá ligado ao Ar(Ofurufú) e à concepção de criação do mundo, segundo a cosmovisão iorubana. Nesse universo, o mundo foi construído pelo sopro divino *Emí*, de Olodumaré. Oxalá foi a primeira divindade criada por Olodumaré. O Ilé Axé Kalamu Funfun é uma comunidade-terreiro que reverencia muito esse orixá, pois o Pai Neno é Filho de Santo de Oxalá. A cantiga abaixo explicita o Ar (Ofurufú) e, quando entoada, sabe-se que está sendo rígida a Oxalá e ao elemento Ar.

Cantiga Oxalá

Ofurufú e alaayé ó Ajalá baba Ki yiye yé Eleejigbó, Ilé ire ojú e baba Ejigbó ré e mo juba awo; Ofurufú. E alaayé ó Ajalá baba ki yiye yé Eleejigbó, ilé ire ki. Ojú e baba Ejigbó ré e mo juba awo. E mó awo e mó wa okon, Elemowo e a eepaa eé! Elemowo e mó wa okon baba e mó awo e A eepaa eé! (OLIVEIRA, 2012 p.159)

Ar, sois aquele que nos conduz. Aquele que molda nossa cabeça. Pai que sobreviveu e tornou-se senhor de Ejigbó, terra feliz que pode vê-lo foi a sua Ejigbó pai; vos pedimos que nos abençoe. No culto. Entendei o culto. Os segredos dos nossos corações, senhor que conheceis os segredos, nos saudamos a vós. Senhor que conheceis os segredos e nosso corações, pai, a vós que conheceis o segredo a nossa saudação. (OLIVEIRA, 2012 p.159)

Oxum é uma divindade feminina originária da Nigéria iorubana. Seu culto é procedente da cidade de Oxogbó, onde se localiza o rio Osun. Por ser ligada à água (Omi), as palavras sagradas a Oxum sempre evidenciam o rio, onde é reverenciada. Abaixo, cantiga em louvor a Oxum, em que se nota em constância a exaltação ao mundo das águas (Omi).

Cantiga Oxum

A rí be dé ó Omi iro a ará wa Omi ró.

A rí be dé ó Omi iro a ará wa Omi ró

A rí be dé I Omi ó, Omi ró ará wa

Omi ró ó, a ri be de I Omi ó

Omi ró a ará wa Omi ró. (OLIVEIRA, 2012, p.129)

Nós vimos o brilho da sua coroa, a água pingou em nós, em nossos corpos água sagrada. Nós vimos o brilho da sua coroa, a água pingou em nós, em nossos corpos água sagrada. Nós vimos o brilho da coroa na água, e a água pingou sobre nós, em nossos corpos a

água sagrada, nós vimos o brilho da coroa na água, a água pingou sobre nós. Em nossos corpos a água sagrada. (OLIVEIRA, 2012, p.129)

Sendo a palavra de suma importância para o Candomblé, como por nós já pontuado, e salientando que em São Paulo as palavras sagradas são proclamadas em língua *iorubaiana*, aliado à problemática apresentada por Pai Neno, de que o manejo das palavras sagradas é o que torna a vivência do Pai de Santo complexa, remetemos ao poeta martiniquense Édouard Glissant, em afirmação sobre as línguas da diáspora africana.

Para Glissant, há um *Tormento da linguagem*. As línguas originárias dos africanos escravizados nas Américas criouliaram-se, reelaborando-se em novas formas de linguagens. O autor pondera que essas novas formas de linguagens apresentam tensões e conflitos, postulando que são “Línguas compósitas(...) que são confrontadas com vários problemas” (GLISSANT, 2005, p.131).

A criouliização de línguas na diáspora africana nas Américas, para a qual Glissant chama atenção para as tensões que as cercaram, e de tensão possuindo problemas, coaduna-se de maneira dialética com o *iorubaiano* exposto por Pai Neno, uma vez que essa nova forma de linguagem é uma especificidade do Candomblé paulista e ancora-se como junção de uma língua africana, o ioruba, aportada na América, e, sobretudo, na Bahia, devido ao processo de escravização de africanos.

A preocupação de Pai Neno com o manejo das palavras sagradas do Candomblé é expressada na sua fala a seguir, na qual, metaforicamente, pondera sobre a manipulação do fogo e da água para os fundamentos iniciáticos do Candomblé. “*Você não vai cantar pro fogo colocando água dentro de um coisa. Você não vai cantar pra água metendo fogo em uma panela*”.

Fogo e Água são invocados nos atos do Ilé Axé Kalamu Funfun como Iná e Omi, e todo o cuidado é necessário para seus manejos, como explicitado acima. Saber diferenciar as energias que devem ser usadas em cada momento nos fundamentos iniciáticos é imprescindível, daí as palavras sagradas no Candomblé serem ditas com cuidado e atenção.

2.2 Elucidações Sobre o Panã: Fundamento de Ressocialização do Candomblecista com a Vida Urbana.

O *Paná* constitui-se um dos vários fundamentos do Candomblé. Seu propósito é fazer com que o candomblecista lembre toda a sua vida, seus hábitos e vivências anteriores à sua entrada para a comunidade-terreiro para a cumprimento dos atos iniciáticos. O Filho de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun, durante os vinte e um dias de iniciação, fica afastado da sua vida mundana.

Passa todo esse período no roncó, sendo cuidado por candomblecistas mais velhos de iniciação, bem como aprendendo os gestuais corpóreos e as palavras sagradas exigidas pelos ritos. No roncó, o Filho de Santo é tratado como uma criança pequena que ainda desconhece os modos das vivências de uma comunidade-terreiro. Não tem vontade própria, sua personalidade constituída antes da entrada no Candomblé, aos poucos vai sendo remodelada pelos mais velhos de iniciação, para que se adapte às vivências que experienciará durante o tempo de iniciação, com desdobramento no período pós-iniciático e posteriormente, quando for um membro do terreiro com funções e obrigações determinadas.

Durante a iniciação, come-se o que os encarregados pelo rito permitem. Os alimentos são levados até o roncó, uma vez que o Filho de Santo, durante os vinte e um dias, não tem autorização para circular pelos demais espaços da comunidade-terreiro. Vestem-se com as roupas litúrgicas do Candomblé, na cor branca. O corpo do Filho de Santo no roncó deve ter sempre uma postura de humildade, receptivo aos novos aprendizados com os quais irá ter contato. Seu olhar nunca deve cruzar com o do Pai ou da Mãe de Santo, da mesma maneira de que com os mais velhos que fazem parte da comunidade. De acordo com a concepção que vigora, acredita-se que *Oju*, os olhos, comportam noções de senioridade. Nesse sentido, somente após sete anos vivenciando o cotidiano de uma comunidade-terreiro, o Filho de Santo pode fixar seus olhos nos das lideranças e dos ebomes, ogãs e equedes⁶⁹.

Toda essa vivência que o Filho de Santo experiência não deve ser por ele questionada ou contestada, cabendo-lhe apenas vivenciá-las. No que concerne a interrogações sobre conhecimentos no Candomblé, Pierre Verger salienta como conseguiu um repertório grandioso de informações. Ele as obteve por meio de

⁶⁹ Ebomes, equedes e ogãs são os cargos hierárquicos do Candomblé que comportam a noção de senioridade.

interlocuções com lideranças candomblecistas, chegando a ter cargos importantes nas comunidades-terreiros baianas⁷⁰, e a partir de viagens para a África do Oeste, na busca por elos entre o Candomblé da Bahia e os modos de vida e cosmogonias iorubanas.

Verger relembra que só conseguiu acumular informações porque, em nenhum momento, questionava as Mães de Santo baianas, atitude estendida também o Povo de Santo, do mesmo modo que para os babalaôs em território iorubano⁷¹. Viajou entre África e Bahia por dezessete anos, catalogando, através de fotografias, práticas e rituais nos dois lados do Atlântico, sempre acentuando que o que havia na Bahia era uma continuidade forte das vivências iorubanas, reelaboradas com o nome de Candomblé. Em entrevista a Gilberto Gil, no documentário “Pierre Fatumbi Verger: Um mensageiro entre os dois mundos”, ao ser questionado por este sobre como, sendo um homem europeu, conseguiu adentrar o território iorubano e penetrar em intimidades ritualísticas próprias dos babalaôs africanos, respondeu:

Na África, vivi entre eles, sem nunca perguntar qualquer coisa. Convivi com a gente como seria uma coisa natural, ou que é uma coisa natural. Porque sabia me comportar. E não perguntava: - Por que você faz isso? Onde você mostra a sua ignorância. Em geral, você pergunta coisas que não têm significado nenhum. Têm muitas coisas que fazemos e não sabemos por quê. Vem um estrangeiro e nos pergunta por que ele faz isso? Mas ele não sabe, nunca pensou (PIERRE,1999).

A fala de Verger é elucidativa, pois assinala que as cosmovisões africanas não são para serem explicadas, mas, sim, sentidas, vividas e experienciadas⁷². O oposto da visão de mundo ocidental, para a qual para tudo é necessário saber o porquê, razões e motivos. O argumento utilizado por Verger assemelha-se ao exposto por Pai Neno em nossas conversas. Ao ser indagado sobre a vivência do Candomblé na cidade de São Paulo, muitas vezes ele apenas nos respondia: “Você

⁷⁰ Verger, no Ilé Axé Opó Afonjá, possuía o cargo de Oju-Obá- Olhos do Rei. Título em reverência ao orixá Xangô. Na África, obteve o cargo de Ojé, encarregado nos cultos a babaegum de conduzi-lo com o Ixã, instrumento utilizados pelos Ojés, para que os babaeguns não ultrapassem determinados espaços.

⁷¹ Pierre Fatumbi Verger: Um mensageiro entre os dois mundos. 1999.

⁷² Essa problematização acima por nós exposta, no que tange a que as cosmovisões africanas são para serem vividas, em oposição ao entendimento de mundo ocidental, que para tudo busca um sentido e explicação pormenorizados, foi debatida no Seminário Temático em 16/04/2013, em aula da Professora Doutora Maria Antonieta Antonacci- PUC-SP.

sabe como é"; “*É desse jeito que você já viu*”, entre outras frases curtas proclamadas de maneira natural, sem ver necessidade de alongar-se em explicações minuciosas.

A frase “*Você sabe como é*” ou expressões dando a entender que eu, condutora desta pesquisa, sabia como era a experiência candomblecista na metrópole paulista a partir da comunidade- terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, foi uma constante no decorrer desse estudo. Por fazer parte do conjunto de Filhos de Santo dessa comunidade e vivenciar suas práticas e fundamentos, alguns questionamentos para a elaboração deste trabalho foram respondidos de modo reticente. Ao solicitarmos a Pai Neno que falasse sobre o fundamento do *Panã*, sua resposta foi sucinta: “*É como você já viu*”.

Elucidaremos o fundamento do *Panã* por meio dos modos de aprendizagem do Candomblé, observação corporal e gestual dos filhos de santo. Inúmeras vezes presenciamos esse ato litúrgico no Ilé Axé Kalamu Funfun. Ele ocorre no final do período de iniciação, após o candomblecista ter se organizado para os fundamentos iniciáticos, ter se afastado ou licenciado do emprego para passar os vinte e um dias na comunidade-terreiro, ter comprado os artigos religiosos e os demais itens empregados, como animais, roupas, além de a comunidade ter se organizado para ficar o tempo necessário no terreiro, cuidando dos preparativos relativos aos elementos naturais dessa cosmovisão. Conclui-se essa vivência iniciática de modo a fazer com que o Filho de Santo retome sua vida na sociedade, lembrando de suas funções e atividades diárias.

O *Panã* é feito no dia em que o iniciando volta para sua casa e, conseqüentemente, para a sua vivência cotidiana no mundo. Trabalho, faculdade, pegar ônibus, andar de carro, ou seja, todas as atividades comuns no dia a dia, que são totalmente opostas ao que o Filho de Santo aprendeu e viveu na comunidade-terreiro. Esse fundamento no Ilé Axé Kalamu Funfun ocorre no Barracão de Orixá, espaço-urbano do terreiro, contando com a presença e a participação do Povo de Santo, conjuntamente com o Pai Neno e sua liderança.

É pelo corpo, por meio de performances, que no espaço- terreiro o Filho de Santo encenará algumas de suas vivências cotidianas urbanas. Essa performance é tida como uma maneira de *Quebrar Quizilas*. Quizilas, no universo do Candomblé, são gestos corporais ou palavras que quando praticadas ou ditas trazem desequilíbrio à força vital, o axé, fazendo-a diminuir ou perecer. Devido ao modo de

viver urbano, quebram-se algumas quizilas, pois entende-se que a vida na metrópole não comporta algumas das experiências e ensinamentos apreendidos no terreiro.

Há o entendimento no Ilé Axé Kalamu Funfun de que o Filho de Santo, após o período iniciático, terá seu corpo impregnado de força vital. Os mundos vegetal, animal e mineral, por meio do conjunto das palavras sagradas do Candomblé, foram invocados para que dispusessem de suas energias ao candomblecista. Desse modo, o corpo do iniciado, estando latente com as energias do mundo invisível, ao término dos viveres iniciáticos, será confrontado com energias, palavras e gestos totalmente opostos aos por ele apreendidos na comunidade-terreiro.

Essa volta ao mundo “real”, na cosmovisão do Candomblé, entende-se que poderá trazer prejuízo à força vital do filho de santo adquirida durante a iniciação. Sendo assim, sob o Barracão de Orixá do Ilé Axé Kalamu Funfun são colocados objetos que faziam parte da vivência cotidiana do candomblecista, sejam estes relacionados às atividades domésticas ou ligados a seu ofício profissional. Volta-se, assim, ao passado anterior à sua iniciação, reencenando, na comunidade-terreiro, suas experiências cotidianas urbanas.

Volta-se ao passado para que com ele abranja-se o futuro que será vivido pelo Filho de Santo na vida aqui fora, porém, tendo agora agregado os ensinamentos da cosmovisão do Candomblé. Compreende-se que após os fundamentos iniciáticos uma nova pessoa tenha nascido, e esse novo ser, que por vinte e um dias ficara dessocializado de suas relações, ao reencená-las no terreiro, não terá desequilíbrio de sua força vital quando tiver de cumpri-las na totalidade na volta a seu mundo social.

No que concerne a reencenar o passado buscando olhares para vivenciar o futuro, Homi Bhabha bem expressou que “Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (BHABHA, 2010, p.21). Reencenado o tempo passado no Barracão Orixá do terreiro, o candomblecista, no que se refere a suas atividades domésticas, ali desempenhará tudo o que diz respeito ao cuidado e manutenção de uma casa e sua higienização, varrendo, cozinhando, lavando roupas/louças, costurando e passando roupas. Sobre a experiência social, ou seja, o viver fora de sua casa, hábitos como andar de carro, de ônibus, de trem, também são encenados no terreiro. No campo profissional, o Filho de Santo recebe papéis, canetas ou lápis, como forma de reencenar sua atividade em uma empresa, trabalhando num escritório, por exemplo.

O que, de maneira performática, o candomblecista tenha costurado e cozinhado nesse estágio, é vendido dentro da comunidade-terreiro para os demais filhos de santo. Acredita-se que o dinheiro tenha energia. Em forma de moeda ou papel, é manuseado por muitas pessoas, que deixam nele sua força vital. Pelos princípios do Candomblé, essa energia deixada no dinheiro por terceiros é prejudicial ao Filho de Santo recém-iniciado, podendo ocasionar a derrubada da força vital por ele obtida durante a vivência iniciática. Para não desequilibrá-lo, ele o manuseia primeiramente no fundamento do *Panã*, no terreiro, pois assim, ao ter contato com o dinheiro no seu cotidiano urbano, sua força vital não será abalada.

Terminada toda a performance das experiências que o Filho de Santo praticava antes da iniciação no Candomblé, visando assegurar, com a reencenação na comunidade-terreiro, por meio desses atos sentidos e vividos através do corpo, ao voltar para seu meio social sua força vital se manterá plena, toda a comunidade-terreiro se reúne e o Pai Neno relembra ao Filho de Santo, em tom aconselhador, o que é o Candomblé e o que se espera do iniciando dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun.

O novo integrante também é advertido sobre os cuidados que precisará ter em sua vida social. Atos, posturas e determinadas palavras e alimentos a serem evitados no novo percurso de vida como iniciado. O dinheiro arrecadado no fundamento do *Panã* é entregue ao recém-iniciado, pois de acordo com os preceitos, trata-se, após os atos iniciáticos, de um renascimento e, como tal, esse novo ser precisará de dinheiro para reiniciar sua vivência no mundo social.

Ao discorrermos sobre o fundamento de ressocialização do Filho de Santo na sociedade, *Panã*, refletimos sobre qual poderia ser a origem etimológica dessa palavra incorporada ao vocabulário dos candomblecistas, sabendo-se que o Candomblé Ketu, nação do Ilé Axé Kalamu Funfun, resulta de reelaboração de cosmovisões iorubanas em diáspora e que, de acordo com Glissant (2005), as línguas africanas na diáspora africana foram crioualizadas. Contudo, notamos que algumas palavras iorubanas foram retidas no vocabulário do Povo de Santo: Iná (Fogo); Omi (Água); Orum (Céu), dentre outras.

Dada essa constatação, fomos buscar referência com algumas lideranças candomblecistas de São Paulo, a fim de que nos esclarecessem o significado de *Panã*. Todavia, não obtivemos respostas satisfatórias. Nesse sentido, recorreremos ao Dicionário de Iorubá/ Português, elaborado pelo historiador José Beniste, em busca

de possíveis referências sobre o termo Panã. Encontramos a palavra com grafia semelhante, mas com acento agudo em lugar do til, Panà. Grafada dessa maneira, a indicação é a de que a palavra deve ser pronunciada em tom baixo, visto que a língua iorubana é baseada no sistema tonal⁷³. No Candomblé Ketu, as palavras de origem iorubanas não são grafadas da mesma forma que na língua iorubá, tendo sido influenciadas pela língua portuguesa, incorporando modos de escrever e de falar desta. Ainda assim, é possível estabelecer relação entre Panã e Panà.

Panã, segundo Beniste, remete a “Panà- Terminar o castigo, a punição”. (BENISTE, 2014, p.637). Isso nos leva a pensar que na diáspora africana cosmovisões foram reelaboradas, assim como um conjunto de palavras, embora os significados tenham, de certa forma, se mantido, como é o caso do vocábulo Panã, que segundo Beniste exprime o término de algo penoso ou dificultoso. Dado ser este termo o que denomina o último fundamento de santo vivenciado pelo principiante durante a iniciação de vinte e um dias, que requer reclusão total e afastamento da vida social, em uma interpretação livre afirmamos que tal palavra é empregada no Candomblé por acentuar ser o período iniciático árduo e que o Panã é a última etapa dessa vivência, liberando o candomblecista para ressocializar-se no meio em que sempre viveu.

2.3 A Experiência do Preceito Iniciático do Candomblé em São Paulo.

Após a vivência iniciática, o principiante do Ilé Axé Kalamu Funfun passará, em sua casa, pelo período do *preceito*. Essa experiência, no Candomblé, é uma forma de reter profundamente a força vital sobre o corpo do recém-iniciado.

Durante os vinte e um dias de iniciação o Filho de Santo apropriou-se das energias vitais dos mundos mineral, animal e vegetal. No roncó, comeu todos os alimentos com a mão, pois de acordo com os preceitos essa é uma das várias maneiras de se obter força vital, baseado na concepção de que os alimentos são vivos e transpassam potência energética quando manipulados pelas palavras sagradas do Candomblé.

⁷³ O linguista Sidnei Barreto Nogueira, em sua tese de doutoramento intitulada “A Palavra Cantada em Comunidades Terreiro de Origem Iorubá no Brasil: Da Melodia ao Sistema Tonal” – USP, 2009, enfoca os sistemas tonais da língua iorubana. Acerca do sistema de sinais gráficos, busca, na pesquisa, estabelecer a relação melodia-tom das palavras iorubanas no Candomblé de nação Ketu.

O iniciado dormiu e sentou somente nas enis⁷⁴, como um meio de estar em contato intenso com a terra, visto que que ela também passa energia para o corpo do candomblecista. Do mundo vegetal, as *folhas de Orixás* colhidas foram quinadas⁷⁵ para a extração de seu sumo vital. Com este, fez-se o *banho de abó*, o qual é usado para banhar o corpo do iniciante. Em comunhão com um dos pilares fundamentais dessa cosmovisão, em que a grande totalidade dos atos são realizados e orquestrados visando equilibrar e manter o axé, a força vital, o *banho de abó* se insere nesse entendimento. Deve ser tomado na madrugada, antes do nascer do sol, uma vez que, no Candomblé, esse período do dia possibilita a fortificação da energia do mundo vegetal.

Toda essa experiência apreendida pelo corpo durante o período iniciático no Ilé Axé Kalamu Funfun, deve ser estendida e vivenciada ao longo de três meses. Na literatura existente sobre o Candomblé, no que concerne ao período iniciático, encontramos registros que apontam que nas primeiras comunidades de Candomblé baianas, entre o final do século XIX e início do século XX, os ritos de iniciação duravam em torno de um ano⁷⁶. Na cidade de São Paulo, em algumas comunidades por nós conhecidas, a duração desse período pode variar entre sete dias e quinze dias a até três meses..

Após o período iniciático, como já assinalado, o Filho de Santo iniciante retorna para o seu cotidiano: trabalho, estudo (se for o caso), vida social e afetiva.... Todavia, de volta à sociedade, carregará seu corpo adornado com os elementos do candomblé que retêm força vital e o afastam de energias que possam desequilibrá-la. Mokan e contra-egum⁷⁷ são obrigatórios, pois funcionam como um meio de blindagem do corpo do principiante, protegendo-o contra os Eguns que rondam o mundo “real” absorvendo a força vital.

Em função disso, face à interpretação de que o mundo exterior possa ser apoderado pelos Eguns, durante as vivências iniciáticas realizam-se fundamentos para que o Filho de Santo tenha menos problemas com essas energias, como adverte Pai Neno:

⁷⁴ As enis são esteiras feitas de palhas. Ficam sempre no chão e é nelas que os Filhos de Santo devem dormir ou se sentar durante a vivência iniciática.

⁷⁵ Quinar significa extrair, por meio da fricção das folhas de orixá, seu sumo vital para fazer os banhos de abós.

⁷⁶ Verger, Bastide, Carneiro, Ramos.

⁷⁷ Mokan e contra-egum são adornos feitos de palha, que ao serem banhados com o banho de abó protegem os Filhos de Santo dos Eguns.

Para a pessoa ficar muito mais protegida contra os Eguns, a gente faz mais coisas para pessoa não ter problema (...) A gente faz pra pessoa ter menos problemas. Problemas vai ter, mais menos problemas.

A preocupação com o mundo exterior e com o meio social e a apreensão de os Eguns possam prejudicar o Filho de Santo, estende-se, igualmente, ao campo profissional do iniciado. Pai Neno cita uma iniciação que conduziu, de uma médica pediatra, e os cuidados requeridos para que ela não viesse a ter problemas com os Eguns durante o exercício de sua atividade profissional.

Eu fiz uma médica. E ela mesmo falou. – Pai, as vezes eu vou cuidar da criança e a criança morre, e eu não posso largar. Então eu tive que fazer muito mais obrigações pra ela, pra proteger ela do contato com Egum, do que teria que fazer pra outra pessoa.

Há, nessa cosmovisão, como uma reelaboração de visões de mundo iorubanas em diáspora no Brasil, a interlocução com o princípio de *Ejiji* (Sombra). Esse princípio, para os iorubanos, é um dos elementos que compõem o indivíduo e sua força vital. *Ejiji*, porém, pode ser fraco e vulnerável. Os horários 6:00 da manhã, 12:00 e 18:00 são os momentos em que ele se torna mais suscetível. Fábio Leite assinala, citando pesquisas feitas por Pierre Verger na África iorubana, que

Ejiji, principio também chamado de sombra (...) Verger indica a esse respeito: Diz-se que existem três espécies de sombras; de manhã cedo as pessoas têm duas, uma à esquerda e outra à direita; ao meio-dia torna-se única; após seis horas da tarde, existem três (LEITE, 2008).

Por ser *Ejiji* (Sombra) um componente da força vital, embora frágil, torna-se mais fácil, por meio dele, fazer feitiços que baixem a energia das pessoas. Como salienta Verger, “relativamente vulnerável, pode-se produzir mal às pessoas fazendo trabalhos sobre a sua sombra” (VERGER, 1973, p.62, *Apud* LEITE, 2008 p.).

Confirmando esse princípio, os Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun, durante o período de preceito, nos horários acima mencionados devem parar tudo o que estão fazendo, procurando abrigo em locais cobertos, sem nenhum tipo de contato com as demais pessoas, para não terem um de seus princípios vitais desequilibrados. Este, acaba por se tornar um preceito bem difícil de ser seguido à

risca, pois 6:00 da manhã, 12:00 e 18:00 horas são horários, para quem mora em cidades grandes, de intensas atividades. É quando em geral, se está saindo de casa para o trabalho, indo almoçar e retornando para a residência após um dia de serviço, respectivamente.

Espaços com muitas pessoas, como ônibus, lojas, trens, metrô, ruas muito movimentadas etc., devem ser evitados durante esses três meses também. Pai Neno adverte, durante o fundamento do Panã, que hospitais e cemitérios são espaços moradas de Eguns, sendo locais proibitivos ao novo filho de santo, ao qual é recomendado nem mesmo passar por esses locais. Recomenda-se, ainda, o uso de fios de conta e roupas brancas.

O corpo para o Candomblé, durante o período de preceito, é uma forma de manter a força vital. Os candomblecistas, no *Paná*, também são lembrados que durante o tempo de três meses não poderão manter relações sexuais, uma vez que o ato sexual implica troca de energia, e o contato com outras pessoas pode desequilibrar o corpo do recém-iniciado, que está latente com as forças dos mundos invisíveis.. Não somente a prática sexual é vedada, mas, qualquer forma de relação e contato físico são proibidos.

Transitar por uma cidade como São Paulo, por exemplo, sem esbarrar em alguém, ou não poder abraçar ou estender a mão para cumprimentar as demais pessoas, embora recomendado, torna-se impossível manter a rigidez que o fundamento do preceito apregoa, face às teias de relações e a multidão de sujeitos que a urbanidade comporta. Pai Neno nos diz que

Você está de preceito, você não pode dar a mão para a pessoa. Você entra no ônibus, você não vai dar a mão, vai dar o corpo inteiro. Você é espremido feito uma sardinha. E o laô⁷⁸ está com o corpo totalmente aberto. Ele recebe a energia negativa com o contato com o outro

O filho de santo, ao andar pelas ruas durante a vivência do preceito iniciático, precisa ter cuidado redobrado com o seu corpo para manter a sua força vital. Pelas razões acima elencadas, nos centros urbanos manter esse fundamento é complexo, comportando tensões. No entanto, evidencia-se que, apesar do racismo religioso de

⁷⁸ No Candomblé de nação Ketu, o qual nós pesquisamos por meio da comunidade terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, é assim chamado o Filho de Santo que não tem cargos dentro dessa cosmovisão. Recém-iniciado. Quando ele completar sete anos de iniciação, passa de laô para ebome.

que são vítimas os candomblecistas, quer em cidades grandes ou pequenas onde ocorram manifestações do Candomblé, essa cosmovisão ainda (re) existe. Não é raro, portanto, que ao caminharmos pelas ruas da metrópole paulista, seja em seu centro ou periferia, avistemos Filhos de Santo trajados de branco e adornado com seus fios de conta, quelê⁷⁹, mokan, contra-egum e tudo o mais, para se proteger das energias negativas, que, pelos princípios do candomblé, a cidade comporta.

⁷⁹ Quelê, é um fio de conta que para o Candomblé, significa a aliança entre o Filho de Santo e seu Orixá.

CAPÍTULO III

A PERSPECTIVA DAS MULHERES NEGRAS DO ILÉ AXÉ KALAMU FUNFUN SOBRE O CANDOMBLÉ DE SÃO PAULO

3.1- Mulheres Negras em Questão.

O Candomblé de nação Ketu foi visto pelos primeiros estudiosos do culto como sendo uma cosmovisão afro-diaspórica. Esses estudiosos também reconheceram que o papel das mulheres negras foi central para o processo de estruturação e fundamentação dos preceitos do Candomblé. Mães de Santo baianas, como Mãe Senhora, Mãe Stella e Mãe Menininha⁸⁰ são apontadas como algumas das protagonistas desta reelaboração de vivências africanas em diáspora. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima, em sua pesquisa *A família de Santo nos Candomblés*⁸¹, ponderou que o número relativamente maior de mulheres que vivenciavam o Candomblé na Bahia devia-se a uma conjuntura social e urbana da cidade de Salvador.

O autor evidencia que em razão de os atos de iniciação demandarem um tempo longo, ou seja, dias de afastamento da sociedade, os homens não aderiam ao Candomblé em grande número, em comparação às mulheres, pois eles tinham, na cidade de Salvador, outras obrigações que, segundo o pesquisador, faziam com que não se dispusessem a passar dias nas comunidades-terreiros para os atos iniciáticos.

O número de mulheres é, proporcionalmente, muito mais alto. As solicitações econômicas do processo crescente de urbanização e industrialização da região se refletem, cada vez mais, na impossibilidade de os homens poderem submeterem-se como as mulheres, a ritos complexos e demorados de iniciação. (LIMA, 2003, p. 61-62)

⁸⁰ Mãe Senhora foi a 3ª Mãe de Santo do Ilé Axé Opó Afonjá, durante o período de 1942-1967. Mãe Stella foi a 5ª liderança deste terreiro, sendo escolhida no ano de 1976, permanecendo até o momento presente. Mãe Menininha foi apontada no ano de 1922 como a 4ª Mãe de Santo do Ilé Axé Gantois, permanecendo até o ano de sua morte, em 1986. Todas vieram de uma sucessão de lideranças candomblecistas femininas e afrodescendentes.

⁸¹ LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupais*. Corrupio, 2003.

Consideramos que os argumentos de Vivaldo da Costa Lima estão hoje relativamente superados e não exauriram a problemática. As lideranças femininas candomblecistas acima mencionadas desempenhavam atividades na cidade de Salvador que não se resumiam apenas às vivências nos terreiros. Contudo, iniciaram-se no Candomblé e atuaram para fortalecer essa prática. Mãe Senhora era vendedora de frutas; Mãe Stella é enfermeira (tendo exercido o ofício até se aposentar); e Mãe Menininha vendia doces, feitos em conjunto com suas Filhas de Santo.

Analizamos esta questão levando em conta o Candomblé de São Paulo que, de acordo com os estudiosos do tema, estabeleceu-se a partir da década de 1960 (MATTO, 1994). Durante o caminhar de nossa pesquisa, apuramos, por meio de bibliografias e de nossa vivência com alguns Filhos de Santo da metrópole, que as comunidades- terreiros paulistanas são dirigidas majoritariamente por homens⁸², caso do Ilé Axé Kalamu Funfun, terreiro paulistano alvo de nossa pesquisa, que tem no Pai Neno sua liderança.

Pensando no Candomblé de nação Ketu como uma cosmovisão edificada por mulheres negras, fomos buscar, no Candomblé paulistano, os olhares das herdeiras dessas visões de mundo: mulheres negras, Filhas de Santo da metrópole, a quem questionamos sobre suas impressões de como é vivê-lo na cidade. Entrevistamos cinco Filhas de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun para que contribuíssem em nossa ponderação de trabalho científico.

Os depoimentos dessas mulheres negras nos fizeram compreender que o Candomblé paulistano é permeado pela dinâmica urbana da cidade, sendo tal dinâmica transposta para os terreiros, fazendo com que as vivências nas comunidades se tornem breves e instantâneas, uma vez que as pessoas precisam retornar a suas rotinas como emprego e outras atividades.

Tais leituras evidenciaram uma concepção de que, em São Paulo, as relações nos terreiros obedecem à lógica do mercado, com o capitalismo impondo sua máxima para a qual importa o TER e não o SER, ou seja, você vale pelo que você tem, e não pelo o que você é. Para essas mulheres negras, persiste o entendimento

⁸² Chegamos a esta hipótese devido também às bibliografias que versam sobre o Candomblé de São Paulo, onde os autores, ao pesquisarem comunidades-terreiros, evidenciaram um maior número de homens como lideranças em comparação a mulheres. Valdomiro de Xangô, Pêrsio de Xangô, Francisco de Xapanã, Camarão de Iansã, Bobó de Iansã, Cido de Oxum e Gilberto de Exu são alguns dos nomes que aparecem como protagonistas do Candomblé paulistano.

de que os mais velhos devem ser respeitados. No entanto, consideram também que esse papel perdeu força e importância na metrópole.

Para essas mulheres negras, os candomblecistas da metrópole não têm a paciência e tempo para ouvir os mais velhos de iniciação. Caso desejem aprender algo sobre a cosmovisão, recorrem à internet ou a livros especializados. Os cargos no Candomblé, que compõem as comunidades, organizando a divisão de tarefas dentro dos terreiros, viraram uma questão de *status*. Somente aqueles que detêm maior poder econômico e/ou, como avaliado pelas depoentes, somente aqueles Filhos de Santo que são brancos e com mais recursos financeiros adquirem cargos nas comunidades-terreiros.

Aparecem latentes em suas falas situações de racismo pelas quais passaram em suas vivências como Filhas de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun. Atos interpretados como racistas nos foram relatados a partir do cotidiano vivido dentro do terreiro – situações como o fato de não terem voz dentro da comunidade; não disporem de recursos financeiros para determinadas tarefas; serem desprestigiadas e a elas serem delegadas as tarefas mais pesadas do terreiro.. As mulheres destacaram o fato de o Candomblé de São Paulo ser composto majoritariamente por Filhos de Santo brancos. Percebemos, por suas falas, a existência de tensões nas relações notando que as situações de desfavorecimento pelas quais a população negra paulistana passa no cotidiano não são diferentes das enfrentada nas comunidades-terreiros.

Ademais, no intuito de preservar a identidade das candomblecistas que nos concederam os depoimentos, serão utilizados nomes fictícios em nossa pesquisa⁸³. Buscamos não atribuir nomes aleatórios, mas, sim, relacionados ao Candomblé. Sendo assim, optamos por nomeá-las como são chamadas nas comunidades-terreiros as mulheres que são filhas das divindades femininas, as labás⁸⁴: Yemanjassi, Oyassi, Nanansi, Oxunsi e Ewassi⁸⁵. A seguir, apresentamos um breve

⁸³ O único nome de Filhos de Santo nesse capítulo que não são fantasia são os de Mãe Neide e do Pai Neno. Aos demais, atribuímos um codinome.

⁸⁴ Labás é como nos terreiros são chamados os orixás femininos, sendo os orixás masculinos denominados de Aborós

⁸⁵ É comum nos Candomblés as mulheres serem chamadas dentro da comunidade-terreiro pelo nome do orixá ao qual foram iniciadas. Geralmente, são denominadas dessa maneira quando são Filhas de Santo, iniciadas para divindades femininas, as labás. Os orixás femininos reverenciados nos terreiros em geral são: Oxum, Oyá, Nanã, Ewá, Obá e Yemanjá. Acrescenta-se o sufixo (si), no fim das denominações destes Orixás, assim, denominando as mulheres filhas destas divindades como Oxunsi, Oyassi, Nanansi, Ewassi, Obassi e Yemanjassi. Chamar as mulheres deste modo é uma forma afetiva de tratá-las nas comunidades-terreiros.

perfil das cinco candomblecistas negras do Ilé Axé Kalamu Funfun que nos concederam as entrevistas, sendo todas nascidas em São Paulo e tendo a vivência no Candomblé construída a partir da metrópole.

Yemanjassi, 48 anos de idade - Auxiliar de Enfermagem.

“A Casa Grande tomou conta da Senzala mais uma vez e agora foi dentro do Candomblé.”

Yemanjassi nasceu em São Paulo. Durante sua infância, morou no bairro de Cangaíba, na zona leste da cidade. Foi nessa região suas primeiras impressões e contato com o Candomblé. Sua tia-avó era mãe de santo de uma comunidade-terreiro ali localizada durante o período de 1968 a 1982. O espaço onde se encontrava o terreiro era vizinho à sua casa. Ela nos informou que, quando criança, observava pela janela as funções que aconteciam na comunidade de sua tia-avó, porém, sempre com muita discrição, pois sua mãe não permitia sua aproximação por entender que os fundamentos dessa cosmovisão, como matanças, ebós e tudo o mais que se relacione, poderia trazer prejuízo à sua família.

Quando adulta, no ano de 2010, foi apresentada por uma amiga Filha de Santo ao terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun, sendo iniciada em 2014. Durante a entrevista, confidenciou-nos que ao chegar a este terreiro surpreendeu-se com a quantidade de pessoas brancas que ali encontrou, pois sua memória a remetia ao Candomblé de sua tia-avó, vivenciado por ela na infância, no qual os candomblecistas eram todos negros. Salientou, com tristeza, que o povo de santo de São Paulo é, na maioria, branco e de classe média alta e que devido a esta condição detém privilégios nas comunidades-terreiros.

Com uma personalidade perspicaz e aguda, muito crítica em relação ao Candomblé da metrópole, a ponderação que nos fez sobre esta cosmovisão na atualidade foi construída a partir de sua memória de infância. Rememorando as lembranças que reteve da comunidade-terreiro de sua tia-avó, Yemanjassi nos afirmou que o Candomblé de sua tia-avó não dispunha de água encanada, que os alimentos oferecidos aos Orixás eram sempre frescos e não industrializados e de que prevalecia o silêncio durante os fundamentos. Em seu ponto de vista, o

Candomblé atual paulistano perdeu a essência, por não ser como o que viveu quando criança com sua familiar.

A entrevista foi concedida em sua residência, na zona norte, bairro de Vila Dionísia, após sua chegada do trabalho como auxiliar de enfermagem oncológica. Yemanjassi é casada com uma Equede da comunidade pesquisada. Não tem filhos, apenas uma enteada que também é candomblecista do Ilé Axé Kalamu Funfun e que se iniciou com ela no mesmo barco⁸⁶. Não possui cargos e na comunidade-terreiro é uma laô.

Oyassi, 40 anos de idade - Segurança.

“Candomblé aqui em São Paulo é um ritmo muito louco. Você vê casa aqui fazendo o santo de laô com sete dias”

Oyassi é casada e tem dois filhos. Marido e filhos são candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun. Mora na região de Franco da Rocha, no bairro de Vila Palmares e, no momento da concessão da entrevista, estava desempregada, o que, em sua concepção, permitia que lhe sobrasse mais tempo para cuidar de sua casa e das atividades no Candomblé. Por morar perto da comunidade-terreiro que frequenta, sempre vai até lá, seja para ir aos quartos de santo ou para averiguar se está tudo bem no terreiro, uma vez que este, por estar num local mais remoto, só costuma receber a visita dos Filhos de Santo, quando há funções na comunidade.

Seu contato com o Candomblé deu-se na sua adolescência. Namorava com um Ogã. Relatou-nos que tinha muito ciúme dele e que, para não deixá-lo ir para o terreiro sozinho, iniciou-se. A casa na qual fez sua iniciação era de nação Angola. Quando completou dezoitos anos de santo⁸⁷, sua divindade, segundo nos relatou, disse a ela que precisava trocar de nação candomblecista e que passasse para Ketu. Acolhendo o pedido de seu Orixá, começou a frequentar uma casa Ketu em Franco da Rocha. O Pai de Santo da casa morreu após dois anos e ela buscou outra comunidade no mesmo município, o Ilé Axé Kalamu Funfun.

⁸⁶ Barco é como se chama nos Candomblés quando várias pessoas se iniciam no mesmo período.

⁸⁷ Fazer o santo é outra forma de relatar que se iniciou no Candomblé.

Oyassi já foi alertada pelas divindades que deve se preparar, adquirindo conhecimentos sobre o Candomblé, pois terá que ser Mãe de Santo futuramente. Dada esta afirmativa provinda do mundo invisível, Oyassi é ativa frequentadora das comunidades-terreiros de Franco da Rocha e de São Paulo, indo às festas, conhecendo novas lideranças para, com isso, angariar vivência para edificar sua comunidade quando for solicitado por sua divindade.

Disse-nos, com orgulho, que no município de Franco da Rocha ajudou a levantar duas casas de Candomblé e que está indo para a terceira. Oyassi vê as comunidades-terreiros de São Paulo como mercantis, em uma busca constante por cargos, pondera que já não há mais respeito pela figura dos mais velhos de iniciação e que todas as funções nas comunidades são feitas com muita rapidez, para que as pessoas retornem a suas vidas fora do terreiro. No Ilé Axé Kalamu Funfun não possui cargos e é laô.

Ewassi, 31 anos de idade - Operadora de Telemarketing.

“Eles não têm Rumbé, nunca serão como a gente”

A frase que escolhemos de Ewassi corporifica seu depoimento, no qual relatou constatar, por meio de sua experiência iniciática no Ilé Axé Kalamu Funfun, que o Candomblé de São Paulo é, em sua totalidade, composto por Filhos de Santo brancos. Pontua que mesmo sendo em quantidade numerosa, estes nunca adquiriram o Rumbé, que para o povo de santo significa ter o conhecimento sobre a cosmovisão, seus fundamentos, saber empregar as folhas quando necessário e manejar os elementos que trazem força vital.

Ewassi possui cargo no Ilé Axé Kalamu Funfun, sendo a Ekede Ya Iná (Mãe Do Fogo), responsável por todos os fundamentos desta comunidade em que o fogo é empregado. Chegou até este terreiro levada por uma amiga, no ano de 2010, e se iniciou em 2013. Não tinha vivência anterior no Candomblé. Suas concepções sobre essa cosmovisão, sobre os conflitos, tensões e alegrias, foram elaboradas a partir de sua experiência nessa comunidade pesquisada.

Em depoimento, assegurou que mesmo nunca tendo ido a outra casa de Candomblé antes de sua iniciação, o que a relacionava a essa prática religiosa eram

suas lembranças de quando criança. Sua mãe carnal, na casa em que moravam na Cidade Tiradentes, zona leste de São Paulo, “virava⁸⁸” na Oyá para protegê-la e a seus irmãos de seus tios, que chegavam em casa bêbados e “carregados de Egum”.

Em sua fala discorreu sobre situações de racismo que vivenciou em nossa comunidade-terreiro pesquisada. Ewassi, por ter cargo no Ilé Axé Kalamu Funfun, sendo a Ya Iná, disse-nos que sempre foi vista com desconfiança pelos demais filhos desta comunidade. Os cargos no Candomblé trazem implícitos a concepção de que as pessoas que os detêm devem ser respeitadas e ouvidas. Ewassi contou que era constantemente desrespeitada e não tinha voz no terreiro, apesar de ocupar um alto cargo, o que, para ela, deve-se à sua condição de mulher negra e pobre, como nos salientou. De acordo com seu relato, em comparação com as outras pessoas brancas que detinham cargos no terreiro, não era tratada de maneira igualitária.

Nanansi, 30 anos de idade- Doula.

“É uma casa com maioria branca. Pertencer àquele lugar é difícil, porque tudo se encarece”

Nanansi se iniciou no Candomblé no ano de 2012. Seu principal motivo para esta decisão foi uma grave depressão pela qual estava passando. Chegou até o Ilé Axé Kalamu Funfun levada por um amigo, Filho de Santo dessa comunidade. Após a vivência iniciática, sanou seu problema de saúde. Durante o período de preceito, Nanansi atuava como professora de educação infantil. Passou os três meses indo trabalhar de roupas brancas, usando o mokan, quelê, fios de conta e contra-Egum. Ponderou que, na escola, teve problemas mais acentuados com a direção e os pais do que com seus alunos.

Temporariamente abandonou a carreira docente e está trabalhando como doula (especialista em partos humanizados). A escolha por este novo caminho deveu-se a um pedido de seu Orixá, que Nanansi acolheu. Sua fala foi carregada por situações de racismo tanto por parte de mais novos quanto por parte de velhos

⁸⁸ Modo nas comunidades terreiros de se expressar que o candomblecista, entrou em transe do Orixá.

de iniciação no Ilé Axé Kalamu Funfun, chegando a relatar situações de constrangimento cometidas por homens que desempenham o papel de seus pais⁸⁹ dentro do terreiro.

Seu primeiro contato com o Candomblé ocorreu em outra comunidade, no qual havia um forte culto a entidades como Pomba-Gira, Baianos e Zé Pilintra⁹⁰, energias que não lhe faziam bem. Em função disso, procurou um novo terreiro, o Ilé Axé Kalamu Funfun. Para Nanansi, o Candomblé de São Paulo é branco de classe média alta, o que torna a vivência nos terreiros quase impossível para a população negra, uma vez que, segundo alega, a entrada desse grupo faz com que tudo se encare. Nanansi não possui cargos na comunidade. É laô.

Oxunsi, 62 anos de idade - Coordenadora Municipal de Educação.

“As tarefas mais pesadas eram dadas pra minha família, a cozinha, o banheiro.

A gente era os últimos a sair”

Oxunsi é a Ya Efun (Mãe do Pó) do Ilé Axé Kalamu Funfun. É a responsável por todos os fundamentos que lidam com os pós ritualísticos dessa tradição. No Candomblé, nada é desperdiçado, pois há a percepção de que tudo é dotado de vida. O que sobra das fogueiras, os pós das cinzas, tudo é guardado. Quando secas, as folhas e flores são transformadas em pós para serem utilizadas nos atos. Os ossos dos animais das matanças podem ser triturados, produzindo pó. Tais pós são utilizados para trazer ou reter a força vital.

Oxunsi foi iniciada no Candomblé aos dezesseis anos de idade, na nação Angola. Após a morte de seu primeiro Pai de Santo, conheceu o Pai Neno e passou a ser Filha de Santo de sua casa. Grande parte de sua família é do Candomblé. Seu marido e dois de seus três filhos são candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun,

⁸⁹ Nanansi informou que os Ogãs no terreiro faziam-na se sentir constrangidas no Ilé Axé Kalamu Funfun. Dentro do terreiros, eles possuem o papel de pais dos demais candomblecistas, pois este cargo traz a concepção de senioridade.

⁹⁰ Pomba-Giras, Baianos e Zé Pilintra figuram como espíritos de pessoas que, segundo a cosmovisão do Candomblé, após o seu falecimento tornaram-se protetores, acolhedores dos indivíduos que se dirigem até eles para solucionar seus problemas. Diferentemente dos Orixás, essas entidades falam, expressam suas vontades quando estão nos corpos dos Filhos de Santo, por meio do transe. Justamente por falarem, são constantemente buscadas por candomblecistas que sentem um maior gosto pelas entidades em detrimento dos Orixás.

assim como sua irmã e quatro de seus sobrinhos também são Filhos de Santo do terreiro pesquisado.

É uma das Filhas de Santo mais velhas do Ilé Axé Kalamu Funfun. Frequentava a casa de Mãe Neide na Vila Joaniza, no início dos anos 1990, indo para Franco da Rocha em 1999, quando a comunidade trocou de liderança passando a ser Pai Neno o novo Pai de Santo. Por ter sua família consanguínea no terreiro, são todos muitos unidos e resistentes a qualquer possibilidade de modificação que o Candomblé de São Paulo venha a ter.

Seu depoimento foi permeado por narrativas de desprivilégio a que ela e sua família passaram no terreiro. Pontuou que quando chegou na comunidade, todas as tarefas mais pesadas eram repassadas a eles. As outras quatro mulheres negras por nós entrevistadas têm Oxunsi como referência dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun, pois nos relataram que ela é a única pessoa negra do terreiro a ser tratada com respeito.

3.2 As Interfaces do Candomblé de São Paulo Através dos Olhares das Candomblecistas do Ilé Axé Kalamu Funfun

O historiador Wilson Roberto de Mattos, em sua dissertação “*Práticas culturais/religiosas negras em São Paulo*”, periodiza as primeiras incursões do Candomblé na cidade de São Paulo a partir da década de 1960.

Rigorosamente, as práticas culturais/religiosas que se autodenominam genericamente como “candomblé” (cujo modelo consagrado é o candomblé da Bahia), só tem existência formal e analiticamente reconhecíveis em São Paulo, a partir dos anos 1960. (MATTOS, 1994, p.208)

Em sua pesquisa, o autor argumenta que o Candomblé de São Paulo é ancorado por uma reelaboração dessa cosmovisão nas metrópoles urbanas, sendo o Estado da Bahia, em oposição a esse quadro, consagrado como o centro das vivências candomblecistas, considerando-se os fundamentos ali empregados pelo povo de santo como legítimos, tradicionais e puros, em detrimento de e em comparação com o Candomblé paulistano.

Para o sociólogo Roger Bastide, em São Paulo não havia Candomblé, mas sim uma forma de *magia degradada*, à qual ele se refere como *Macumbas Paulistas* (Bastide, 1983). Segundo Bastide, a urbanização da cidade não proporcionaria o estabelecimento do Candomblé igual ao existente na Bahia. Wilson Roberto Mattos critica o entendimento de Bastide, ressaltando, em seu trabalho, que os universos dessas cosmovisões na cidade são incorporados por meio das *práticas culturais/religiosas* negras na metrópole.

O sociólogo Reginaldo Prandi pontua que a expansão do Candomblé na cidade de São Paulo, a partir da década de 1960, foi apreendida na metrópole por diferentes modos:

O candomblé chega e se expande em São Paulo por diferentes maneiras: através do pai de santo que vem do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem filhos aqui; quando umbandistas vão ao Rio e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; na situação em que o migrante já vem “feito” no candomblé, mas começa sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para mais tarde vir a tocar o candomblé e abandonar a umbanda; e finalmente, através de filhos que já são iniciados em São

Paulo por mães e pais de santo por sua vez também iniciados em São Paulo⁹¹. (PRANDI, 1991, p.93)

O Candomblé na Região Sudeste desenvolveu-se, primeiramente, no Estado do Rio de Janeiro, como explicitado por Prandi (1991), seguindo posteriormente para São Paulo, a partir da década de 1960 (MATTOS, 1994). Yemanjassi, filha do Ilé Axé Kalamu Funfun, traz consigo lembranças de vivências candomblecistas que dialogam com as assertivas do historiador Mattos e do sociólogo Prandi. A partir de sua experiência na comunidade-terreiro de sua tia-avó, Nhaolinda, Yemanjassi contou que:

A gente chamava ela de Nhaolinda. Ela era de Xangô Vermelho⁹² (...) A casa abriu acho que em 1968 e funcionou até quando ela morreu, em 1982. Ela nasceu no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, e veio para São Paulo em 1952

A comunidade-terreiro de sua tia-avó organizou-se em São Paulo a partir da migração de Nhaolinda do Rio de Janeiro para esta cidade, na década de 1960, período das primeiras formações do Candomblé na capital. Sobre o terreiro de sua tia-avó, Yemanjassi pontuou que:

A gente via todos os Filhos de Santo de cabeça baixa e a casa toda em silêncio (...) Eu estranhava aquelas pessoas todas encurvadas, me chamava a atenção que eles andavam todos de cabeça abaixada, todos encurvados e de branco. Mas a roupa que eu tenho na minha memória era de pano de saco, diferente do Candomblé de hoje em dia, que a gente vê pessoas usando richelieu, seda e todo esse luxo. Parecia ser uma roupa de pano de prato. Então era aquela saia com aquele pano, uma camisa também, que inclusive tinha uns negocinhos na frente que eu sei hoje que eram os fios de conta. E sempre de oja na cabeça. Aquilo me chamava muita atenção. Eu ainda perguntava pra minha mãe por que eles andavam com aquelas tranças nos pescoços, que era o mokan, mas na minha cabeça de criança eu queria saber o que era aquilo (...) Quando eu cheguei no Kalamu e vi aquele monte de gente falando alto, andando de cabeça alta, eu levei um susto.

⁹¹ A Umbanda é marcada como um meio de expansão para o Candomblé paulista. Figura-se que os Filhos de Santo, em São Paulo, primeiramente tiveram contato com a Umbanda, passando posteriormente ao Candomblé. Não atentaremos a este apontamento em nossa pesquisa, uma vez que esta questão já foi explorada em outros trabalhos. Para maior detalhamento, ver a dissertação "Práticas Culturais/Religiosas Negras em São Paulo. Mattos, Wilson Roberto. 1994.

⁹² Quando Yemanjassi nos disse que o Orixá de sua tia-avó era Vermelho, ela estava nos pontuando que ele não era branco ou Funfun. Para os candomblecistas, dizer que uma divindade é Vermelha significa que tudo que é oferecido a esse Orixá contém azeite de dendê. Sobre orixás que os Filhos de Santo chamam de brancos/Funfun, relata-se que somente o azeite de oliva deve ser oferecido nos seus atos.

As memórias de infância de Yemanjassi, que remontam à década de 1970, tornaram-se o seu modelo de como são as vivências em uma comunidade. Após ter crescido, não mais frequentou outra casa de Candomblé, tendo o seu primeiro contato com os princípios afro-religiosos quando adulta, no Ilé Axé Kalamu Funfun, onde se iniciou em 2014. O silêncio que presenciara no Candomblé de sua tia-avó, assim como a simplicidade nos modos de vestir dos Filhos de Santo dessa comunidade, foram salientados com espanto, visto inexistirem no Ilé Axé Kalamu Funfun.

Seu comentário acerca de as pessoas do Ilé Axé Kalamu Funfun andarem de cabeça erguida e falarem alto dialoga com a fala de Oxunsi, que queixou-se de os mais velhos não serem respeitados e ouvidos nos terreiros. Andar de cabeça baixa nas comunidades e falar em tom sempre baixo, no universo do candomblé, é um sinal de estima pelas divindades e por suas lideranças. Estes atos são ensinados pelos mais velhos do terreiro aos Filhos de Santo quando vão se iniciar; porém, como relatou Oxunsi, nem sempre são absorvidos, o que, para ela, é por conta da urbanidade.

Os mais velhos já não são mais ouvidos. Não respeitam mais os mais velhos, por conta dessas mudanças que tem aqui no Candomblé de São Paulo. Essa urbanização do Candomblé, ela nos distancia da memória, nos distancia da oralidade, do sopro da vida, do Baobá. E o mais velho, é ele quem faz tudo. Ele que carrega, e as pessoas não ligam mais não.

Oxunsi é uma mais velha do Candomblé. Iniciou-se no ano de 1969, em São Paulo, aos dezesseis anos de idade, tendo quarenta e sete anos de santo. No Ilé Axé Kalamu Funfun é a Ya Efun, o que lhe permite uma maior proximidade com as vivências iniciáticas dos novos candomblecistas. Em nosso terreiro pesquisado, os períodos de recolhimento para a iniciação ocorrem durante as férias escolares de janeiro e julho. Devido à profissão por ela exercida (Oxunsi trabalha como coordenadora na área da educação do município paulista), acaba por também conseguir tirar férias nesses períodos, permanecendo na comunidade para ensinar aos Filhos de Santo as palavras sagradas do Candomblé, os gestuais, explicitando assim os princípios dessa cosmovisão aos novos Filhos de Santo do terreiro.

Para Oyassi, as tensões e conflitos gerados no Candomblé paulista, como a dificuldade de escuta aos mais velhos de iniciação, assim como a materialização das questões corporais dessa cosmovisão (que são sinônimas de respeito às divindades), necessárias para reter/obter a força vital, encontram obstáculos e dificuldade de realização no Candomblé de São Paulo devido à questão financeira e aos compromissos sociais dos candomblecistas na metrópole.

Aqui, o maior problema é a falta de tempo das pessoas que estão entrando. Elas entram contando a hora lá dentro do roncó pra ir embora. É um outro ritmo que você vê agora. Você vê que tem casa aí que tá fazendo laô com sete dias. Mudou tudo pelo financeiro. Porque pra segurar laô dentro do roncó, por mais que ele pague o dinheiro da obrigação. Mas aquela obrigação, o dinheiro não é só pra ele. Lá fora tem visita pra dar de comer, têm pessoas que podem aparecer durante a recolhida dele, que também vão almoçar. Porque a pessoa não entra na casa do santo e sai com fome. Ela tem que no mínimo almoçar, tomar café, comer alguma coisa. E segurar um laô 21 dias, pra pai de santo que trabalha, às vezes eles pagam a obrigação do laô. Às vezes, o laô chega só com um quilo de vela ou nem com isso chega. Só com a roupa do corpo. E aí? Como é feito, alguém tem que arrumar o dinheiro da comida, o dinheiro da decoração, porque tem que botar flor no barracão, tem bicho para comprar, tem toda uma situação.

Oyassi recortou a vivência iniciática em seu depoimento, avaliando que nas comunidades-terreiros que conhece, reduziram-se os dias da experiência de iniciação. De acordo com o Ilé Axé Kalamu Funfun, são vinte e um dias que o candomblecista deve passar recolhido no terreiro para este ato. Reduzir para sete dias, como pontuado por Oyassi, é uma maneira de reelaborar este fundamento, procurando adaptar-se à rotina que a vida na cidade demanda.

Oyassi manifestou preocupação com o fato de que os Filhos de Santo que estão sendo iniciados em São Paulo não conseguem se desprender de suas vivências urbanas. Entram para a iniciação, porém relutam em se desligar do mundo exterior. Tal postura, no Ilé Axé Kalamu Funfun, é criticada por Pai Neno. Contudo, durante vivências de iniciação neste terreiro, registramos episódios em que os iniciandos solicitaram a utilização de celulares, pois tinham problemas pessoais e/ou de ordem financeira, afetiva ou profissional para serem resolvidos, não conseguindo se envolver plenamente com a iniciação e se desligar de suas experiências na cidade.

Mesmo sendo uma Filha de Santo que rejeita determinadas mudanças no Candomblé de São Paulo (sua postura, no Ilé Axé Kalamu, é sempre de crítica a qualquer tipo de mudança nos fundamentos), apuramos, na fala de Oyassi, ao referir-se às comunidades-terreiros que iniciam laôs em sete dias, que, para ela, esta é uma mudança necessária ao Candomblé de São Paulo, de modo a se adequar à conjuntura urbana na qual está inserido. Ela não vê tais mudanças como uma ruptura dos preceitos, perda de força vital ou prejuízo ao Filho de Santo que é iniciado sob esta nova dinâmica do Candomblé paulistano.

Os gastos para a iniciação, como salientou, são muitos. Reduzir o número de dias para sete contribui para diminuição das despesas, pois, como bem enfatizou, durante a vivência iniciática não somente o principiante está sendo cuidado e alimentado. Nesta vivência candomblecista, toda a comunidade-terreiro deve estar empenhada para a edificação dos fundamentos voltados à concretização da iniciação do novo membro. Há trabalhos domésticos a serem feitos no terreiro. Quem irá lavar as louças, os banheiros, cozinhar para aqueles iniciandos que estão recolhidos nos roncós? Tais trabalhos são executados pelo povo de santo da comunidade-terreiro onde está ocorrendo a iniciação.

Em conversa com algumas lideranças candomblecistas de São Paulo, foi nos explicitado que há comunidades-terreiros que pagam a terceiros sem ligação alguma com o Candomblé para efetuar tais serviços durante esse período, uma vez que os próprios membros do terreiro possuem compromissos na cidade que impossibilitam que fiquem na comunidade por vinte e um dia consecutivos cuidando dos laôs.

No Ilé Axé Kalamu Funfun, terreiro que Oyassi frequenta atualmente, no decurso da vivência iniciática os Filhos de Santo se comprometem a ir durante os finais de semana para a comunidade e organizar as tarefas de cunho doméstico. Nos dias úteis, permanecem no terreiro Pai Neno e alguns candomblecistas mais velhos de iniciação, incluindo Oxunsi. Oyassi, por morar perto do terreiro, compromete-se a passar alguns dias na comunidade, ajudando nas tarefas domésticas. As funções mais intensas, como as matanças e ebós, são feitas nos fins de semana, quando Pai Neno espera que seus Filhos de Santo não tenham afazeres urbanos, conseguindo permanecer na casa para a concretização das iniciações.

Notamos, na nossa pesquisa, por meio de conversas com os Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun e com alguns Filhos de Santo da metrópole, que há no

Candomblé de São Paulo uma constante reelaboração dos atos ritualísticos. O que para uma comunidade-terreiro é dado como certo, para outra pode ser interpretado como errôneo, sendo passível de descrédito pelo povo de santo.

No caminhar desta pesquisa, recorreremos com constância a outros Pais e Mães de Santo paulistanos, além de Pai Neno, objetivando sanar algumas dúvidas sobre o Candomblé urbano e suas experiências na metrópole. Uma dessas dúvidas era sobre a utilização do Ibauri no Ilé Axé Kalamu Funfun.. Na comunidade pesquisada em questão, o Ibauri é o local onde os Filhos de Santo cuidam de seu *Ori*, a cabeça, solicitando o permanente equilíbrio psíquico, físico, financeiro e etc. Constitui-se como um conjunto de louças: um prato, uma tigela e uma quartinha (assim chamados no Candomblé alguns recipientes que se assemelham a jarras).

No Ilé Axé Kalamu Funfun, Pai Neno recorreu à utilização do Ibauri, uma vez que, na sua concepção, é um modo de ocupar menos espaço na comunidade-terreiro, em função de o conjunto de louças ser pequeno. A liderança candomblecista a quem questionamos sobre o uso do Ibauri no Ilé Axé Kalamu Funfun afirmou que era inadequado e traria prejuízo a todos os Filhos de Santo da casa e problemas na força vital. O correto, de acordo com o entendimento desse religioso, é o emprego dos Ibás. Estes são maiores, com mais louças que os Ibauri, ocupando mais espaço nas comunidades-terreiros⁹³.

O que nos chamou a atenção na argumentação dessa liderança candomblecista, sobre Pai Neno não usar Ibás (louças grandes), mas sim Ibauri (louças pequenas), por problemas de espaço, foi sua justificativa para a desaprovação desse recurso. Afirmou que Pai Neno estava inventando um novo fundamento e que isso não existia. A liderança baseou sua referência para censurar a utilização do Ibauri em uma visita feita por ela ao Ilé Axé Opó Afonjá (terreiro baiano tradicional, concebido como uma das comunidades fundadoras do Candomblé Ketu), pontuando que nele usavam-se os Ibás, não Ibauri.

A nós não importa explicitar se é ou não correta a utilização de Ibás ou Ibauris, mas sinalizar que essa liderança candomblecista se reportou à Bahia para buscar uma referência os modos de vivência candomblecista, cuidando de advertir que o Pai Neno estava fazendo fundamentos errôneos em São Paulo. Sua

⁹³ Uma vez que estas louças são individuais, não devem ser divididas com outros Filhos de Santo. Tanto os Ibás como os Ibauris devem ficar nos quartos de santo e, devido à grande quantidade de candomblecistas que o Ilé Axé Kalamu Funfun possui, Pai Neno preferiu a utilização dos Ibauris para ocupar menos espaços nos quartos de santo.

explicação assemelha-se à que Nanansi, candomblecista do Ilé Axé Kalamu Funfun, apontou sobre o Candomblé paulistano, alegando que:

O Candomblé de São Paulo é confuso, meio à sua própria moda. Certos fundamentos que só têm aqui. Mas, ao mesmo tempo, é um Candomblé que é o que é possível. Não dá pra dizer que é igual ao da Bahia.

Assim como Nanansi, que se reportou ao Candomblé da Bahia para refletir sobre o Candomblé de São Paulo, foram constantes as reflexões e recordações a respeito do Candomblé baiano entre o povo de santo com quem trocamos informações sobre esta cosmovisão vivida na metrópole, dando a entender que lá há uma pureza e que os fundamentos são os corretos.

Em seu depoimento, Nanansi afirmou que em São Paulo há fundamentos que não existem nas práticas da Bahia – tal qual a liderança que criticou o emprego de Ibauris em lugar de Ibás no Ilé Axé Kalamu Funfun. Ambas recorreram ao postulado baiano de Candomblé para justificar suas interlocuções sobre esta cosmovisão na metrópole.

O historiador Wilson Roberto Mattos comenta sobre o constante hábito do povo de santo paulistano de sempre se remeter à Bahia, vendo ali o local onde se vivencia o Candomblé mais puro e tradicional do Brasil.

Se, se pode dizer que o passado africano, é consensualmente invocado como reforço definitivo e inquestionável da legitimidade do exercício religioso das comunidades terreiros (verdadeiro tribunal religioso plenipotenciário, ao qual se recorre conforme as necessidades do processo de legitimação), a Bahia responde a esse mesmo processo de forma mais imediata, tanto por estar mais próxima, em termos espaços-temporais, quanto por sagrar-se, pela sua própria história e desenvolvimento, como o berço da tradição, tida nacionalmente, como o lugar onde se pratica o mais autêntico e original Candomblé do Brasil. (MATTOS, 1994. p. 216)

As comunidades-terreiros baianas, tidas como autênticas e originais, ganharam fama a partir das três casas consagradas pelos estudiosos do tema que, em seus trabalhos, ressaltaram a noção de pureza ritualística destes terreiros como um *continuum* inalterado de cosmovisões africanas na Bahia, a saber: Ilé Axé Opó Afonjá, Ilé Axé Gantois e Casa Branca do Engenho Velho. Tais casas apresentam características socioculturais que as levam a uma ancestralidade africana. Contudo,

assinalar que esta visão de mundo foi preservada intacta na diáspora afro-brasileira, de acordo com estudiosos das experiências africanas e diaspóricas, é cair em uma armadilha que remete ao essencialismo, como delineado pelo historiador Amailton Magno Azevedo:

Buscar uma pureza africana não tem sentido algum no mundo contemporâneo, já que a experiência da Diáspora Negra e do Mundo Atlântico remapearam valores, saberes e fazeres (AZEVEDO, 2016, p. 13).

No Candomblé de São Paulo, como ressaltado por Nanansi, as lideranças candomblecistas fazem o que é *possível*. Sua consideração em relação a esta cosmovisão em metrópole possui uma proximidade com as colocações expostas por Pai Neno, que destacou os problemas a que as vivências candomblecistas na cidade estão sujeitas (capítulo II), tais como dificuldades na obtenção de folhas, dispêndio de tempo para os Filhos de Santo ficarem os vinte e um dias recolhidos nas comunidades terreiros para a experiência iniciática e etc.

Quando Nanansi avalia ser o Candomblé paulistano *confuso*, essa afirmativa se dá em acordo com as injunções, negociações e reelaborações que esta cosmovisão articulada na metrópole improvisa para congregar os Filhos de Santo urbanos, bem como atender às suas vidas, construídas de acordo com a dinâmica urbana.

As questões apresentadas por Nanansi se entrelaçam com os apontamentos construídos por Ewassi. Sobre o Candomblé paulista, ela argumenta que há modificações na metrópole, mas que estas alterações são elaboradas para atender a um novo perfil de Filho de Santo, de classe média alta, e não em decorrência de dificuldades organizacionais para a execução dos fundamentos ritualísticos, como apontado por Pai Neno.

O Candomblé de São Paulo é gourmertzado. Tentam fazer a coisa ficar mais limpa. É gente com nojo de colocar a mão na terra, gente que acha que Eje⁹⁴ é desnecessário. Você vê aqui gente querendo usar sangue verde (...) Tudo feito pra quem tem dinheiro não sair.

⁹⁴ Sangue. Forma nas comunidades-terreiros de dizer que há matanças de animais para os fundamentos do Candomblé.

Ewassi, em seu depoimento, além de ter ressaltado as questões sociais do Candomblé de São Paulo, evidenciou um dos grandes problemas que as comunidades-terreiros enfrentam, que é o tema das matanças às divindades. Além de ser o grande argumento para o racismo religioso com que a vivência candomblecista se depara, sob o crivo daqueles que as condenam, há nos Candomblés, uma nova vertente de povo de santo defensora do fim das matanças às divindades, propondo substituí-las pelo *sangue verde das folhas de orixás*.

O babalaô Agenor Miranda foi um grande incentivador do uso de *folhas de Orixás* como substitutas das matanças oferecidas às divindades. O filme *Jardim das Folhas Sagradas*⁹⁵ aborda essa questão por meio do seu protagonista que afirma:

Todo mundo sabe que eu não sou um admirador de matanças. Eu sou das folhas. Que eu tiro as folhas, mas não mato as árvores. E quanto aos animais, quando se mata, tira uma vida. Se tudo evolui, porque não evolui isso também?

A leitura de Agenor Miranda é de uma visão ocidentalista/eurocêntrica dos fundamentos do Candomblé que utilizam as matanças dos animais para as divindades, ao afirmar que a não utilização das matanças aos Orixás tornará esta cosmovisão mais evoluída. Agenor Miranda foi iniciado aos cinco anos de idade, em Salvador. Durante toda a sua vida experienciou o Candomblé. Como babalaô, era considerado um dos grandes jogadores de búzios do Brasil, a ponto de ser responsável pelos jogos de casas tradicionais baianas como o Ilé Axé Opó Afonjá, que apontava a sucessão de novas lideranças candomblecistas⁹⁶. Foi através de seu jogo de búzios que Mãe Stella de Oxóssi foi escolhida como a quinta Mãe de Santo a guiar o Ilé Axé Opó Afonjá.

⁹⁵ Neste filme de 2011, Miguel Bonfim (Antônio Godi) é um Pai de Santo baiano, iniciado quando criança para a divindade Ossaim. Quando adulto, foi incumbido pelo mundo invisível de abrir uma comunidade-terreiro. Porém, mesmo crescendo no Candomblé, era relutante às matanças de animais. Abriu sua casa de Candomblé; contudo, negava-se a fazer qualquer tipo de matança. Substitui as matanças aos orixás por folhas e cereais. Era sempre advertido pelos mais velhos do Candomblé de que tal ato acabaria trazendo prejuízo à sua comunidade e que folhas e cereais não eram suficientes. Sem seguir os conselhos dos mais velhos de santo, sua comunidade pegou fogo, atingindo um de seus Filhos de Santo, o que mais o incentivava para o uso de folhas em lugar de matanças, que morreu no incêndio do terreiro. Após o acidente, abandona sua concepção de Candomblé apenas com “sangue verde” e passa a fazer as matanças aos Orixás.

⁹⁶ Tradicionalmente, as sucessões de Mãe de Santo e Pais de Santo ocorrem após o seu falecimento. Ocorrida a morte, no Ilé Axé Opó Afonjá, a sucessão dá-se por meio do jogo de búzios, que apontará a nova liderança do terreiro. Em outras casas tradicionais baianas, a sucessão é familiar. Quando a liderança falece, um membro de sua família consanguínea torna-se a nova liderança.

Assim, mesmo vivenciando o universo do Candomblé, ainda era relutante com os fundamentos das matanças às divindades, adotando uma interpretação eurocêntrica deles. Seu argumento é similar ao que o sociólogo peruano Aníbal Quijano traz em seu artigo “*Colonialidade do poder e classificação social*”, no qual alerta que uma concepção eurocêntrica e ocidentalizante do mundo não é inerente apenas às esferas globais dominantes e capitalista mundiais, mas que todos os sujeitos que vivem sob esta lógica podem se tornar passíveis de concepções de mundo ocidentais.

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas (QUIJANO, 2010, p. 86).

Sendo assim, o emprego de *sangue verde* nos Candomblés como uma forma de evolução dos fundamentos que requerem as matanças aos orixás, criticado por Ewassi e defendido pelo babalaô Agenor Miranda, ao ser apontado como uma evolução, nada mais é do que uma forma ocidentalizante e eurocêntrica de ler o Candomblé.

Conjeturamos tal afirmativa de acordo com o que pontua esta cosmovisão. Mensurar que há sofrimento ao animal nas matanças aos Orixás é errôneo, pois sendo o Candomblé uma reelaboração de cosmovisões africanas em diáspora, tal entendimento de consternação aos animais inexistente, pois há uma compreensão de que o bicho está cedendo sua força vital, através de seu Ejé⁹⁷, ao Filho de Santo. Pensar que é crueldade com os animais empregados nos rituais, requer estender tal visão também ao elemento vegetal, pois, para o Candomblé, os seres deste reino também são vivos – algo que nunca é lembrado pelos que postulam o fim da matança de animais nos fundamentos desta cosmovisão.

Para Ewassi, todas as reelaborações ocorridas no Candomblé de São Paulo, acima apontadas, decorrem de conflitos de classes sociais. É sabido que esta

⁹⁷ Sangue

tradição afro religiosa, na metrópole, congrega diferentes tipos sociais e etnias, como bem lembrou o sociólogo Vagner Gonçalves da Silva: “*O candomblé paulista é provavelmente o mais heterogêneo do Brasil em termos de configuração racial e social*”⁹⁸ (Silva, 1993, p. 99). Esta multiplicidade racial e social nos terreiros urbanos acaba por tecer tensões e conflitos nas comunidades. Ou seja, os problemas que a cidade paulistana congrega, tais como injustiças sociais, privilégios de classe elevadas em detrimento de outras, são alocados para as casas de Candomblé.

Ao evidenciar que o Candomblé paulista é “gourmetizado”, explicita-se que os Filhos de Santo na metrópole não têm interesse em se relacionar com os elementos naturais desta cosmovisão. A terra, o fogo, a água, o ar e animais (através de seu Ejé, como Ewassi citou em seu depoimento), que são para o Candomblé constituintes de força vital, são interpretados pelos candomblecista da metrópole como necessários ao equilíbrio vital, porém, de forma reelaborada, como sublinhado por Ewassi.

Partindo-se da ideia de que há no Candomblé de São Paulo uma interlocução entre classes sociais e raciais distintas, que convivem no mesmo espaço-terreiro e, como salientado por Ewassi, que os Filhos de Santo não querem *colocar a mão na terra*, ou seja, fazer os trabalhos mais pesados⁹⁹ dentro da dinâmica das vivências nos terreiros, torna-se necessário perguntar: a quem esses afazeres são endereçados? São distribuídos de acordo com a cosmovisão do Candomblé, que determina, pelo jogo de búzios, as funções de cada candomblecista no terreiro?, ou são atribuídos a partir de elementos sociais e raciais?

Alguém deve fazer as atividades consideradas de menor prestígio nos terreiros. Partindo da ponderação de Ewassi, de que “*tudo é feito para quem tem dinheiro não sair*”, interpretamos que há nas comunidades-terreiros paulistanas um tratamento privilegiado às classes sociais alta e média. Sabemos que, historicamente, quem detém o dinheiro no Brasil, seja na Bahia ou em São Paulo, não é a população afro-brasileira em sua totalidade.

Não obstante, pensando no depoimento de Ewassi, que a partir de sua vivência no Ilé Axé Kalamu Funfun estimou que os indivíduos com dinheiro são favorecidos nos terreiros paulistanos, é importante questionar se nos terreiros as

⁹⁸ A cor do Axé. Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo. Estudos Afro-asiáticos, nº25. 1993.

⁹⁹ O Candomblé funciona como uma casa, em alguns aspectos. Há tarefas domésticas que devem ser feitas, como louças, roupas para lavar, banheiros, cozinha, bichos para limpar, que são tidas como as tarefas mais complicadas e pesadas a fazer.

tarefas e tudo o mais que se relacione aos fundamentos e princípios são regidas por questões sócio-raciais.

3.3 O Negro no Candomblé de São Paulo: pelas Candomblecistas negras do Ilé Axé Kalamu Funfun.

No ano de 2010, participamos do curso *Marxismo e Negritude*, na Fundação Santo André - FSA. Durante um dos debates levantados pelo curso, surgiu uma discussão sobre os *territórios negros* de São Paulo. Foram lembradas as Escolas de Samba, as Irmandades Negras e o Candomblé como locais de memórias e resistência negra na cidade paulistana. Ao longo das discussões sobre o tema, um senhor pediu a palavra e disse algo como: *“O que vocês estão falando? O negro não tá mais no Candomblé faz tempo. Lá tem é mais branco”*.

Os participantes do curso eram, em sua maioria, militantes do Movimento Negro Unificado – MNU, e sentimos, naquele momento, que ficamos aborrecidos com a fala do senhor, descreditando sua afirmação. . Nisso, engatilhou-se nova discussão sobre a reflexão. Saímos de lá até com indicação de leitura, *A Religião Mais Negra do Brasil: Porque mais de oito milhões de Negros são pentecostais* (OLIVEIRA, 2005). Neste livro, o autor expõe o crescimento da procura da população negra por igrejas evangélicas, em detrimento de outras religiosidades.

Passados seis anos da realização do curso, ao desenvolvermos esta pesquisa a explanação daquele senhor voltou a ecoar nos depoimentos das candomblecistas negras do Ilé Axé Kalamu Funfun, afirmando que a comunidade é um “Candomblé de branco” e de que há poucos negros Filhos de Santo nos terreiros paulistanos.

Yemanjassi, Filha de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun, que vivenciou o Candomblé quando criança, na década de 1970, tendo voltado a pisar em um terreiro somente quando já adulta, diz sobre esta questão:

Quando eu fui pela primeira vez no Kalamu, eu tinha 42 anos. Então, a diferença da minha memória da casa da minha tia-avó, onde eu tinha 5, 6, 7 anos, pra 42 anos, são 38, 35 anos de diferença, Eu falei, nossa! Eu não tive contato nenhum com o Candomblé, pensei como pôde ter mudado. Porque a casa da minha tia, eram todos negros. Então, eu tinha na minha cabeça que eu ia encontrar mais negro lá (Refere-se ao Ilé Axé Kalamu Funfun).

Em seu depoimento, relembrou a primeira vez em que foi ao Ilé Axé Kalamu Funfun levada por sua amiga, candomblecista desta comunidade, e o que sentiu ao ver que estava adentrando em um terreiro composto majoritariamente por pessoas brancas.

Quando eu desci na Estrada São José¹⁰⁰, quando abriu o portão, aí eu olhei assim e pensei, nossa que grande. Aí, que a gente foi subindo e ela me mostrou a casa do seu Pena¹⁰¹, ela falou que ali era a casa do Exu¹⁰², a casa do Ogum¹⁰³, mas eram quartos todos fechados. Aí, a gente subiu a rampa, quando chegou assim na porta do Barracão. Enorme! Essa é a primeira imagem que eu tenho do Kalamu, num sábado à tarde eu chegando lá (...) Naquele Barracão enorme, só vi pessoas brancas (...) Aí nesse dia eu só fui ver o Pai Neno na hora do Xirê¹⁰⁴. Quando eu vi que aquele Pai de Santo era branco, me deu um choque. Que estranho!!! Quando começou a tocar¹⁰⁵, aí eu vi que tinha 80% de branco. Quando tava todo mundo na roda no Xirê e eu olhei (...) Aquilo eu fiquei meia assim, nossa! Porque eu vou na escola do Vai Vai, e se você for ver lá, 10% da escola é branca. Aí, cheguei lá achei estranho e até comentei com a minha mãe. – Mãe o Pai de Santo lá é branco e as pessoas lá são todas brancas. E aquilo a princípio me bateu uma certa revolta, porque eu lembrei da casa da minha tia-avó sendo colocada fogo. E meu pai preocupado, meus tios tentando apagar o fogo do barracão dela, pra não deixa passar pra casa deles, já que era o mesmo terreno. O que dividia era um muro de meio metro de tijolo. E como a casa dela, hoje eu sei que era coberta de Mariô que é a folha do Ogum, e eu tenho na memória aquilo pegando fogo e estalando do mato seco. Por ser uma casa de candomblé e por ser uma casa de negro. Aí, eu cheguei no Kalamu Funfun, uma casa de branco. Muito bem estruturada.

A comunidade-terreiro de sua tia-avó, como nos lembrou, era composta numericamente por maioria afrodescendente, sendo sua tia-avó uma mulher negra, migrante carioca na cidade de São Paulo, onde abriu sua casa de Candomblé no final da década de 1960. A vivência durante sua infância em um terreiro majoritariamente negro fez com que Yemanjassi correlacionasse o Candomblé a um espaço frequentado somente por Filhos de Santo afrodescendentes.

Quando adulta, ao frequentar a escola de Samba Vai Vai, tida como um território de vivências negras paulistanas, e, como assinalou, ser um local em que

¹⁰⁰ Estrada onde localiza-se a comunidade-terreiro Ilé Axé Kalamu Funfun

¹⁰¹ Está se referindo à entidade Caboclo Pena Branca.

¹⁰² Quarto do Exu

¹⁰³ Quarto do Ogum

¹⁰⁴ Modo de referência às festas no Candomblé

¹⁰⁵ Idem, nota 23.

“10% da escola é branca”, estendeu essa composição racial para outro território negro, o Candomblé, surpreendendo-se ao chegar no Ilé Axé Kalamu Funfun e se deparar com uma liderança candomblecista branca, assim como mais da metade do Povo de Santo da casa.

Atrelado a seu espanto com a quantidade de pessoas brancas no Ilé Axé Kalamu Funfun, é marcante em sua fala ainda a lembrança do incêndio ocorrido na comunidade-terreiro de sua tia-avó. Situações de racismos religiosos vividas pelos candomblecistas aparecem com constância em suas falas. Durante nossas entrevistas com os Filhos de Santo de São Paulo, não somente Yemanjassi acentuou circunstâncias de sofrimento por ser praticante de uma cosmovisão negra.

O pesquisador Henrique Cunha Junior teorizou que o Candomblé, como um território negro da cidade: “São espaços urbanos de identidade específica e de histórias singulares, percebidos pelo restante da sociedade, sob forma particular, muitas vezes estigmatizadas e racistas”. (Cunha Jr, 200, p.85). As percepções sobre esses espaços de forma estereotipada fazem com que as comunidades-terreiros tenham seus espaços físicos queimados, atacados e etc, como na casa da tia-avó de Yemanjassi, assim como é frequente que os praticantes dessa cosmovisão passem por violências físicas ou verbais nas ruas de São Paulo.

Yemanjassi, ao nos delinear perplexamente a alta porcentagem de brancos vivendo o Candomblé no Ilé Axé Kalamu Funfun, tece apontamentos semelhantes ao de Oxunsi. Ela, uma mulher negra militante da União de Negras e Negros pela Igualdade de São Paulo, afirmou, sobre ser Filha de Santo desta comunidade, que:

Eu ouço muitas pessoas falando, Candomblé de branco pra mim não rola. Eu pensei muitos anos assim. Eu falava, eu não vou levar os meus amigos lá, na Casa de Santo que eu frequento. Só tem branco! Meu deus, o que eu vou falar pro povo?

Como mulher negra militante, quando chegou nesta comunidade e se deparou com a grande quantidade de candomblecista brancos, sentiu-se deslocada do universo em que vivia. Oxunsi está há quase trinta anos convivendo com o Pai Neno, pois frequentava a comunidade quando ela ainda era liderada por Mãe Neide, na Vila Joaniza, no início dos anos 1990. Ao questionarmos por que, mesmo tendo esta percepção, continua no Ilé Axé Kalamu Funfun, afirmou que:

Eu falava, porque Oxum me pôs aqui (...) A questão da ancestralidade é muito profunda, é muito sangue, é muita carne, é muito íntima. Aí, quando você vê que seu Santo responde, seu Santo está lá, você sente vontade de ir pra lá. Eu falava 'pera aí, ou eu tô loca, ou o meu Santo está me pregando uma peça'. E eu falo, Mãe (está se referindo a Oxum) por que eu tô nessa casa?.

À ação dos mundos invisíveis, atribui o motivo de ter entrado e continuado no Ilé Axé Kalamu Funfun, mesmo tendo uma percepção crítica sobre a problemática de ser uma casa de maioria de pessoas brancas. O que, no seu entendimento, como acima explicitado, é paradoxal com a sua vivência militante, lembrando que seus amigos diziam a ela que “*Candomblés de brancos não rola*”, assim como o sentimento de estranhamento de levá-los até esta comunidade-terreiro.

Assim como as ponderações de Yemanjassi e Oxunsi sobre suas percepções quanto aos Filhos de Santo brancos em maioria no Ilé Axé Kalamu Funfun, Oyassi advertiu sobre como a lógica do mercado se insinua nas comunidades-terreiros. Ela está se preparando para ser Mãe de Santo. No quintal de sua casa, construiu um pequeno barracão. No momento, ainda não iniciou nenhum candomblecista. Contudo, possui alguns *clientes* que sempre a procuram para que faça alguns fundamentos, como Ebós ou Boris.

A nós, citou um conselho que Mãe Neide lhe deu quando foi ajudá-la na preparação dos Boris que daria a alguns de seus clientes. A observação era de como ela deveria lidar com os diferentes tipos sociais os quais, como Mãe de Santo, teria que cuidar.

Uma vez eu conversando com a Mãe Neide, quando ela veio aqui no barracão dar os Boris, ela falou assim pra mim. –Filha, na casa de santo vai entrar um louco, vem um doido, vem um doente, vem a prostituta, um ladrão, um marginal, o traficante, e você vai cuidando. Os que você conseguir salvar, eles vão tá trabalhando pra erguer a sua casa de santo, os que não salvar era porque não era pra ficar. E aí vão vir os bons: os que têm a vida financeira estável, os que vão tá ajudando a construir, a levantar, fazer os empreendimentos que uma casa de santo precisa. É diferente o Orixá de um pro outro? O Orixá é tudo igual, só que infelizmente, tem essa diferença, sim, na casa de santo.

Por meio de sua fala, evidencia-se que há um favorecimento a determinados tipos sociais nas comunidades, em que aqueles com dinheiro recebem um

tratamento privilegiado. As comunidades-terreiros são organizadas por meio de cargos hierárquicos. Alguns cargos são lidos pelos Filhos de Santo de modo positivo, como os de Ogã ou Equede, enquanto outros são vistos como menores.

Partindo-se da hipótese de que a lógica de mercado adentra as comunidades-terreiros paulistanas, questionamos Oyassi acerca das distribuições dos cargos no Candomblé, isto é, se realmente se dão por meio de questões sócio financeiras? Com base em sua experiência no Ilé Axé Kalamu Funfun, afirmou que:

Na nossa casa, tem bastante disso. Aquele é advogado, então é melhor a gente deixar ele de Ogã. Você tá vendo que a pessoa não tem uma aptidão, vamos dizer assim, mas o Orixá graças a deus aceitou, se Ogã, a pessoa vai caminhar, prosperar. Aí, é bonitinha. Vamos pôr de Equede (...) As pessoas com dinheiro conseguem ter cargos.

As colocações de Oyassi sugerem que mesmo um espaço que postula um discurso de afetividade e unidade, não está isento de ser contaminado pela lógica de mercado vigente na cidade. Desse modo, os indivíduos que são benquistos pela sociedade também o serão dentro do Candomblé, como observado por Oyassi. Os cargos de Ogã e Equede têm *status* de autoridades dentro das casas; aqueles que os ocupam devem ser ouvidos e respeitados pelos demais candomblecistas. Ademais, os Ogãs e as Equedes são tratados de modo diferenciado em relação aos laôs. Enquanto a estes são solicitadas tarefas mais pesadas e vistas como desprestigiadas, os Ogãs e Equedes participam e têm acesso a funções mais complexas e vistas pelos Candomblecistas como de prestígio.

Há alguns negros no Ilé Axé Kalamu Funfun que detêm cargos de Ogã ou Equede. Ewassi é uma delas, é a Equede (Ya Iná) deste terreiro. Ela se iniciou juntamente com uma outra Equede (esta, uma mulher de classe alta, branca) e apontou em seu depoimento que se sentia preterida em relação à sua autoridade no terreiro quando comparada à Equede Francisca, sua irmã de barco. No Candomblé, as pessoas geralmente são iniciadas em conjuntos chamados de barcos. Sendo duas Equedes, ambas teriam que ter o mesmo tratamento na comunidade, porém, Ewassi salientou que mesmo sendo a Ya Iná (Mãe do Fogo) do Ilé Axé Kalamu Funfun, era tratada de modo desrespeitoso, não recebendo o respeito atribuído ao cargo de Equede, enquanto sua par Francisca era tratada de forma respeitosa.

Ewassi exemplificou o desdém vivido no terreiro através do gesto corporal chamado adobalê, que corresponde a baixar a cabeça tocando a testa no chão, o que no Candomblé é um sinal de respeito à senioridade do Filho de Santo mais velho de iniciação ou aos Ogãs e às Equedes. Salienda, em sua fala, que obtém o respeito que o seu cargo de Equede requer, porém, ressalta que este é dado de maneira superficial, não por reconhecimento à sua autoridade.

Eu tenho o respeito das outras pessoas, mais por obrigação. Eu sou obrigada a arriar a cabeça pra Equede Ewassi! Não é por reconhecer a minha autoridade, é porque eles têm que fazer aquilo. Então assim, a pessoa se ela puder não dar adobalê, pra mim, se ela pudesse dar um miguê, ela faz. Ao contrário da Equede Francisca, que as pessoas fazem questão de arriar a cabeça a qualquer momento. Então era assim, no Xirê as pessoas vinham, arriavam a cabeça, quando tava tocando pra Xangô. Eu sozinha passando no barracão, as pessoas vinham davam um beijo, um abraço, um aperto de mão. Ao contrário da Equede Francisca, que podia tá passando lá embaixo, perto do quarto de Ogum, a pessoa já descia a rampa arrastando a testa no chão pra ela.

Questionamos se sua observação era motivada pelo fato de ser uma Equede negra e Francisca ser branca de classe média-alta. Para responder à nossa pergunta, elaborou primeiramente apontamentos referentes a aspectos de sua personalidade. Segundo disse, ela é uma pessoa tranquila em comparação à personalidade da Equede Francisca, que afirmou possuir uma personalidade autoritária, impondo “respeito” aos demais candomblecista do Ilé Axé Kalamu Funfun. “Não sei se porque a Equede Francisca é autoritária natural e eu sou mais tranquila ou porque eu sou negra e pobre”.

Pensou em silêncio e, em seguida, explicitou em sua fala a problemática racial, que notamos existir também nas comunidades-terreiros paulistas, dizendo-nos, novamente por meio do gestual corpóreo adobalê/ arriar a cabeça no chão, que: “É difícil pra um branco arriar a cabeça pra um negro, eles não gostam. E eles deixam isso bem claro”

Tal gestual, em essência, é ensinado no Ilé Axé Kalamu Funfun como um meio de pedir a benção e a proteção não da pessoa que possui o cargo como Equede ou Ogã, mas sim ao Orixá ao qual este Filho de Santo foi iniciado. A leitura que esta cosmovisão realiza é de que o candomblecista que possui esses cargos

têm sua divindade mais presente em seu corpo, por isso a necessidade de arriar a cabeça diante deles.

Na fala de Ewassi, vimos que o gestual corpóreo adobalê foi lido em uma interpretação como um ato de submissão ao “Outro”, não como a cosmovisão prega, sendo interpretado por ela como uma atitude explicitamente racista. Nas falas das candomblecistas por nós entrevistadas, foram constantes ponderações sobre o gestual adobalê.

Yemanjassi narrou uma situação vivida no Ilé Axé Kalamu Funfun, referente ao adobalê, similar à Ewassi, no que concerne ao preconceito racial. Disse ela:

Eu passei uma situação com um Ogã branco dentro do Kalamu que ele fez eu dar adobalê pra ele de quelê¹⁰⁶, sendo que um laô de quelê tem que dar adobalê em cima de uma eni¹⁰⁷, ele fez eu dar adobalê no chão pra ele. E a laô do mesmo barco que eu branca, ele falou que não precisava. Fala pra mim que esse Ogã não tem preconceito! Eu, ele quis me ver no pé dele. Só que eu aprendo quando você tem que dar adobalê pra um mais velho, independente do cargo, você tá pedindo a bênção do Orixá dele que existe na cabeça (...) Eu não acho que o Oxaguião¹⁰⁸ que estava na cabeça daquele Ogã queria que eu desse adobalê, daquele jeito, na cozinha, no chão molhado.

Os depoimentos expostos acima, nos quais as mulheres negras, Filhas de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun contaram sobre conflitos raciais vividos pelos negros no Candomblé, elucidam a importância de atentar-se às múltiplas localidades em que as práticas racistas podem incidir no Brasil. Como bem conferiu o advogado Evandro Charles Piza Duarte, em seu livro *Criminologia e Racismo*¹⁰⁹.

Embora o racismo seja uma ideologia das elites brasileira, porque é funcional à dominação que exercem, ao rearticular inúmeros processos culturais e materiais, expande-se para os demais grupos sociais e se materializa em um número ilimitado de relações de dominação”. (DUARTE, 2011, p. 287)

¹⁰⁶ Colar de miçangas que servem como ligação entre iniciante e sua divindade.

¹⁰⁷ Esteiras.

¹⁰⁸ Oxaguião é uma divindade iorubana.

¹⁰⁹ Duarte, Evandro Piza. *Criminologia & Racismo*. 2011

Ainda evidenciando tensões raciais no Ilé Axé Kalamu Funfun, indicando as problemáticas dos cargos hierárquicos, ambas as mulheres ressaltaram que apenas Oxunsi é a pessoa negra, com cargo, respeitada nesta comunidade-terreiro, mesmo havendo outros negros que detêm cargos na casa. Na concepção de Ewassi, obtido por Oxunsi deve-se ao fato de ela ter um cargo visto como de alto prestígio nas comunidades-terreiro, *Ya Efun*, enquanto os demais candomblecistas negros ocupam cargos de menor autoridade, fazendo com que não sejam tratados com dignidade e respeito na comunidade. Ponderou que:

Papel de grande destaque, só a Oxunsi tem na roça¹¹⁰. Então assim, quem faz o Axé muito bem? Ricardo¹¹¹, negro. Quem cuida de Babaegum, Elisangela, negra. Aí, você vê, quem administra as contas da roça? Solange, branca. Quem é o Oluô da roça? Jaime, branco. Ogã que cortava pra todos os Santos... O Gustavo e o Vitor, brancos (...) Pessoas dedicadas, não digo que não são. Mas todos os cargos de destaque tá mão de pessoas brancas (...) A partir do momento que você passa a fazer funções inferiores, você perde o respeito

As funções de *fazer o Axé* mencionadas por Ewassi são tarefas relacionadas a lidar com o cozimento dos miúdos dos animais oferecidos às divindades, feitas, neste terreiro, pelo Filho de Santo Ricardo. Quando mencionou a função feita por Elisangela, responsável por cuidar do quarto de Babaegum, há uma compreensão de que exercer tais atos possa prejudicar a força vital; por isso, em seu entendimento, é algo visto como um cargo de menor prestígio, malvisto no terreiro. As pessoas brancas com cargo, como salientou, ocupam cargos administrativos ou exercem funções mais admiradas. O Oluô é o responsável pelos jogos de búzios da casa e os demais por ela citados são os Ogãs, responsáveis pelas matanças aos Orixás.

Perguntamos a ela por que, em seu entendimento, apenas Oxunsi possui papel de destaque no terreiro, mencionando o cargo exercido por Isabel, uma mulher negra que é a Ojubonã da casa (cargo responsável pela iniciação dos novos Filhos de Santo, juntamente com o Pai Neno), ao que ela respondeu:

Porque ela tem uma posição aqui fora. Você não vai achar a Oxunsi de passadeira na casa de alguém. Você vai encontrar a Oxunsi na

¹¹⁰ Outra maneira dos Filhos de Santo se referirem às comunidades-terreiros.

¹¹¹ Importa destacar que buscamos não expor o nome real dos candomblecistas que estas mulheres usaram como exemplos para ressaltar os seus argumentos. Todos os nomes desta citação são fictícios.

assembleia legislativa, na câmara, discutindo com o prefeito. Lá dentro, mesmo que você que seja um laô, você tem o valor do que você representa aqui fora.

Para o antropólogo Kabengele Munanga, a questão que Ewassi levantou a partir do contexto de Oxunsi, uma mulher negra que ascendeu econômica e socialmente, é o grande argumento para aqueles que proclamam o mito da democracia racial no Brasil. Munanga elabora a problemática de cor e classe social como uma especificidade do racismo brasileiro. (MUNANGA, 2010, p.448).

É ainda pequeno o número de negros que compõem as camadas sociais médias e altas no Brasil. Assim, uma vez que Oxunsi faz parte da o irrisória parcela da população negra de classe alta, sua função social é transposta ao terreiro. Diferentemente de Isabel, que mesmo possuindo um alto cargo, por ter como ofício o de passadeira/diarista, não é respeitada na comunidade-terreiro.

As observações acerca da baixa presença de negros no Candomblé paulistano foram muito recorrentes nos depoimentos. Questionamos Nanansi por que achava que isso ocorria. A partir de sua vivência no Ilé Axé Kalamu Funfun, apontou:

Porque não acham que é a cara (negros) deles, é uma casa muito grande. Bem estruturada, então a gente (negros) acha que ali é muito caro e não serve pra gente (negros).

Afirmou que o Ilé Axé Kalamu Funfun, por ter uma grande extensão territorial e estrutura organizada, pode impactar num primeiro contato, fazendo com que as pessoas negras ali não se sintam acolhidas. Importante explicitar que em seu depoimento não se referiu a quais tipos sociais podem ou não frequentar a comunidade, mas sim fez menção à parte arquitetônica do terreiro. Perguntei a Nanansi o que, em seu entendimento, seria uma comunidade-terreiro com a cara das pessoas negras, ao que respondeu: *“Um lugar mais pequeno, mais simples”*.

Interpretamos as colocações expostas por Nanansi como uma das cicatrizes que o processo de escravismo relegou aos afrodescendentes brasileiros, qual seja, o sentimento de inferiorização. Mais uma vez, lembramos que sua assertiva não foi expressa com referência aos Filhos de Santo que ali frequentam e as tensões

decorrentes das relações de um grupo de convivência heterogêneo, mas, sim, à comunidade Ilé Axé Kalamu Funfun enquanto um local estruturado e organizado, em oposição ao que, como revelou, seria para ela um terreiro frequentado majoritariamente por pessoas negras, espaço este descrito por ela como simples e pequeno.

A feminista norte-americana bell hooks¹¹², em seu artigo “*Vivendo de Amor*”, explicita a interiorização dos sentimentos de inferioridade que o racismo impõe à população negra.

Numa sociedade onde prevalece a supremacia branca, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. (hooks, 2005, p.1)

Ewassi exteriorizou, com base na experiência do cargo de Equede que desempenha no Ilé Axé Kalamu Funfun, sentimentos que dialogam com o que Bell hooks denomina introjeção de inferioridade, vivenciada pela população negra. Para além de toda a responsabilidade que envolve ser uma Equede (têm como funções organizar os fundamentos dentro do Candomblé), a noção de senioridade que o cargo comporta sempre é lembrada.

Em seu depoimento, Ewassi confidenciou que sente muito medo e insegurança por ocupar o cargo de Equede em uma comunidade-terreiro. Tais sentimentos, como nos explicou, advêm de sua vivência. Ela discorreu sobre não estar acostumada a ocupar posições de autoridade em sua vida cotidiana em São Paulo e, por isso, ao se ver na referida posição no terreiro sente-se insegura.

Eu não tô acostumada a tá numa posição de autoridade, uma posição de coordenação. Eu sempre tive na posição de estar comandada(...) eu sempre fui a subalterna. Quando alguém pega e me coloca na cadeira de quem manda. O medo de fazer tudo errado me assusta.

¹¹² A professora norte-americana bell hooks (pseudônimo), em oposição à estrutura da sociedade, lida por ela como segregacionista e machista, optou por grafar o seu nome somente com letras minúsculas, como forma de protesto. Para ela, esta é uma forma de expor a forma desigual com que os negros e as mulheres são tratados na sociedade. Seu nome verdadeiro é Gloria Jean Watkins.

bell hooks discute a questão da insegurança e do medo que pode acometer a população negra quando em posições de autoridade e comando, como exposto no depoimento de Ewassi sobre sua vivência como Equede. hooks, professora da Universidade de Yale, nos Estados Unidos, onde ministra aulas de literatura, rememorando seu primeiro dia como professora universitária, narra que tais sentimentos a acompanhavam. Contou que sentia medo do poder e que confrontou tal insegurança, percebendo que esse sentimento estava relacionado à sua origem como mulher negra vivendo em uma sociedade racista. Ao ressignificar tais sentimentos, compreendeu que podia ocupar uma posição de poder.

Quando entrei na minha primeira aula como professora universitária e feminista, tinha muito medo (...) Mas foi só quando comecei a questionar meu medo do 'poder' - o modo pelo qual o medo se correlacionava com minhas próprias origens de classe e racial(...) que comecei a entender que o poder não é negativo em si" (hooks, 2013, 249)

Uma vez emergidas dos depoimentos das Filhas de Santo as problemáticas raciais e sociais, procuramos averiguar como se dava a questão de gênero no terreiro. Manifestando incômodo com os cargos de Ogãs, lidos como privilegiados nas comunidades, Nanansi respondeu nossa pergunta rememorando seus primeiros contatos com o Ilé Axé Kalamu Funfun. Ao que nos disse:

Eu quando cheguei na roça, eu como mulher senti muito incomodada com os Ogãs. Eu sentia que eu passava pelos Ogãs, eles todos sentados naquela cadeira conversando, às 18:00 horas da tarde quando todo mundo estava se matando de trabalhar, e eles sentados naquelas cadeiras conversando. Eu sentia que eu era um pedaço de carne. Sabe uma negra fogosa, enquanto os caras estavam lá sentados. Eu sentia olhares de desejo em cima de mim. Que me incomodava. Eu entrava na salas dos Ogãs, e os caras paravam de falar. E aí eu pensava, que situação é essa? Tipo, estes caras são meus irmãos, meus Pais. Esse tipo de coisa não devia existir aqui dentro

Quando Nanansi narra que os demais candomblecistas da comunidade estão trabalhando e os Ogãs, sentados, ela critica os papéis exercidos por aqueles que possuem este cargo. Nesse horário da 18:00, como alertou Nanansi, estão sendo

desempenhadas as tarefas malvistas no terreiro: os afazeres domésticos, limpeza e preparo da comida. Deter o cargo de Ogã significa não exercer nenhuma atividade de cunho doméstico, somente ofícios ligados a fundamentos de Orixás, lidos como de grande importância, ao contrário das atividades domésticas a serem executadas nas comunidades-terreiros.

Importante dar destaque à ponderação de Nanansi sobre a sensação de se sentir “desejada” pelos Ogãs, ressaltando que isso não deveria existir, uma vez que deter tais cargos implica também ser o mais velho do terreiro, o que no Candomblé é sinônimo de cuidado com os Filhos de Santo recém-iniciados, transmitindo-lhes as palavras sagradas desta cosmovisão e outros conhecimentos.

Ressalta-se, mais uma vez, por meio do depoimento de Nanansi, que na vida social os cargos foram interpretados por aqueles que os ocupam de maneira não coerente com o que a função prevê.. Isso se explicita em sua fala quando diz que os Ogãs têm papel de seus pais ou seus irmãos no terreiro. Dentro do Ilé Axé Kalamu Funfun, o Pai Neno não permite o envolvimento afetivo entre os Filhos de Santos, pois há o entendimento de que trata-se de uma família, sendo a relação entre candomblecistas da comunidade interpretada como incesto. Há alguns casais na casa, mas, para que isso ocorra, um deles deve ser iniciado por outro Pai ou Mãe de Santo, permanecendo assim a ideia de família que o Candomblé apregoa.

Todas as questões que buscamos problematizar como existentes no Ilé Axé Kalamu Funfun, Oxunsi indicou serem algo comum nos demais terreiros de Candomblé paulistanos. *“Eu tenho isso muito claro, e não digo só pela casa do Pai Neno, mas no geral. Eu já fui em casa que isso é muito nítido. Quem tem dinheiro pagou, então senta aí, vai descansar!”*

Abordar o Candomblé privilegiando como recorte os conflitos raciais, de classe e de gênero pode parecer incomum. Sendo esta visão de mundo tida como uma reelaboração de cosmovisões africanas na diáspora brasileira, lê-se que ali os signos de unidade, amorosidade, família estendida recriada, etc, se dão de maneira natural e sem tensão.

Ao problematizarmos tais questões, mesmo sendo nossa pesquisa construída a partir das negociações e conflitos vividos por Pai Neno e pelos Filhos de Santo do Ilé Axé Kalamu Funfun para organizar o Candomblé na cidade de São Paulo, pontuamos que há possibilidade de tais tensões também dominarem o ambiente de

demais comunidades paulistanas, em menor ou maior grau, mas certamente presentes.

Verificamos, no desenvolvimento de nossa pesquisa, que tais questões ainda são assuntos *tabus* para o Povo de Santo. Em maio de 2016, quando já havíamos entrevistado Oxunsi e Oyassi e suas falas haviam nos norteado em direção às questões que buscamos explicitar nesse capítulo, fomos a uma sessão do Filme *Iyalodes - Damas da Sociedade*. O filme retrata o Candomblé paulista a partir da visão de quatro Mães de Santo: Mãe Pulquéria; Mãe Juju; Mãe Ada e Mãe Sessu.

Após o término do filme, abriu-se espaço para o debate. Encaminhamos, a estas Mães de Santo, uma pergunta relacionada às questões emergidas dos depoimentos de Oxunsi e Oyassi. Nosso questionamento era se, de acordo com o ponto de vista delas, o Candomblé paulistano comportava uma maioria de Filhos de Santo brancos em detrimento de negros e se acreditavam que havia privilégios de classe no terreiro. Não chegamos a relacionar tais tensões à questão socio-racial.

Notamos que ficaram extremante constrangidas. Ao responderem a nosso questionamento, sublinharam que não existiam tais tensões nas comunidades-terreiros por elas lideradas. Ao término do debate, nos dirigimos até elas para cumprimentá-las e nos despedir. Uma das Mães de Santo, bem como um dos Filhos de Santo que a acompanhava, disse-nos que o Candomblé de São Paulo precisa de *cliente* para conseguir manter a casa aberta. Não mencionou a questão da presença majoritária de Filhos de Santo brancos, mas deixou implícito que a lógica de mercado prevalecia em sua comunidade-terreiro.

Como pesquisadores e candomblecistas, confessamos que ficamos muito inseguros em explicitar tais tensões e conflitos, pensando no tipo de receptividade que essas leituras teriam junto ao Povo de Santo. Refletimos sobre considerações tecidas por Stuart Hall, quando ele expõe a necessidade de o universo acadêmico não fechar os olhos para os problemas raciais. Tendo nos ancorado em suas observações, cremos que conseguimos refletir sobre as tensões sócio-raciais existentes no Candomblé.

Estou convencido que nenhum intelectual que se gaba de si mesmo e nenhuma Universidade que queira manter a cabeça erguida perante o século XXI pode se dar ao luxo de olhar imparcialmente os problemas raciais e étnicos que assolam o mundo (HALL, 2005, p.24)

Hall, ao alertar para o não silenciamento dos conflitos existentes no tocante às questões raciais, fortalece-nos em nossa intenção de mostrar o Candomblé, mesmo enquanto território de reelaborações de vivências africanas em diáspora no Brasil, é permeado por fortes tensões na sua experiência na metrópole de São Paulo. Importa pontuar que o fenômeno de embranquecimento do Candomblé tornou-se algo comum. Desse modo, como afiadamente apontou Antônio Risério (2007), o Candomblé vive uma vitória e derrota concomitantemente. Vitória, porque é cosmovisão afro-brasileira, afirmando-se e (re)existindo em modernidade eurocentrada, e derrota porque os negros, além de serem preteridos nos cargos, estão migrando para outras religiões.

Considerações Finais.

São da infância nossas primeiras memórias sobre o Candomblé. Íamos com nossas tias e mãe, a uma comunidade terreiro, localizada no município de Mairiporã, bairro Caceia. O nome desse terreiro, não sabemos precisar. O Pai de Santo, era o Gilberto de Oxóssi. Ele, assim como Pai Neno, morava na região central de São Paulo, e quinzenalmente ia para a sua comunidade onde ocorria as atividades.

Este terreiro, era cortado por áreas de matas, e em suas proximidades, haviam cachoeiras, e na represa do Mairiporã, Gilberto de Oxóssi, sempre se dirigia para fazer os ebós empregados no Candomblé. Notávamos, que sempre nos dias das funções em sua comunidade, muitos carros ocupavam as ruas perto desse terreiro, pois em sua maioria, o Povo de Santo daquele comunidade, não morava em Mairiporã, mas sim espalhados pela grande São Paulo. Assim como, nossa família, que morava no extremo sul paulistano, e se dirigia a esse município, durante os dias de suas atividades.

Gilberto de Oxóssi, como Pai Neno, vivia dupla rotina. Era bancário e Pai de Santo. Em seu terreiro, para cuidar da comunidade, pois somente ali se dirigia quando ocorria as atividades em seu Candomblé, contratou uma família de caseiro.

Essas nossas lembranças, do início dos anos 1990, podem ser transposta ao Candomblé atual paulistano e ao Ilé Axé Kalamu Funfun. Pois dada a tensões da cidade, as lideranças candomblecistas, acabam por procurar localidades distantes da urbanidade de São Paulo, para estabelecerem suas comunidades terreiros. Assim como, os Pais e Mães de Santo da metrópole, não se despojam a ir morar em suas comunidades, continuando com suas vivências urbanas, como Pai Neno que é diretor de escola infantil e Gilberto de Oxóssi que era bancário.

Ambos dada tal dinâmica de suas vidas, optaram por contratar pessoas que não pertenciam ao mundo do Candomblé, para cuidar de seus terreiros, pois dada suas vidas na cidade, não conseguiam conciliar com a necessidade de dias e tempos para se deslocarem até a suas comunidades, para cuidar dos espaços matos e urbanos. Sendo assim, não podendo se desvincular de suas experiências na metrópole, para ir ao terreiro com frequência, acabam por terceirizar tais funções.

Com a pesquisa evidenciamos que a grande maioria das comunidades terreiros, encontram-se localizadas em municípios distante do perímetro urbano de

São Paulo. Sabemos que tal constatação carece de um maior aprofundamento e desenvolvimento para ser colocada como afirmativa. Apontamos o mapeamento dos terreiros de São Paulo, como uma possibilidade para desenvolver essa questão, sendo esta uma demanda exigida pelo Povo de Santo paulista, como um instrumento para conhecer o perfil sócio econômico, étnico racial, de gênero, qualitativo e etc, dos candomblecistas paulistanos.

Importa salientar, que tanto o Ilé Axé Kalamu Funfun, terreiro liderado por Pai Neno de Oxalá, quanto a comunidade terreiro de Pai Gilberto de Oxóssi, localizam-se em municípios distantes da urbanidade. O primeiro em Franco da Rocha e o segundo em Mairiporã. Em diálogos com Pai Neno de Oxalá e outras lideranças candomblecistas, para a construção da pesquisa, ao questionarmos o porquê de seus terreiros encontrarem-se em municípios ermos, se comparado a metrópole paulistana, nos diziam que era uma estratégia para facilitar os fundamentos de santo necessários para as vivências candomblecistas. Uma vez que para a elaboração desses fundamentos de santo, são necessários elementos naturais, tais como rios, cachoeiras, matas, pedreiras, e sendo estes elementos presentes com maior frequência em municípios distantes da metrópole urbana paulistana.

Podemos questionar, se está busca por localidades distantes da urbanidade de São Paulo, não seria uma estratégia para a própria sobrevivência do Candomblé em metrópole eurocentrada? Uma vez que em espaços ermos, podem o Povo de Santo vivenciar os fundamentos de santo com segurança, sem ataques e ameaças do entorno. Há em comunidades terreiros, localizadas distantes das áreas centrais, uma segurança por parte das lideranças e filhos de santo em viver o Candomblé.

Sendo o Candomblé uma continuidade das práticas africanas em diáspora no Brasil, sejam elas reelaboradas ou reinventadas, configura-se como um dos vários territórios negros que habitam São Paulo. As historiografias que discutem esses territórios, salientam as políticas urbanas de cunho eugenistas, caucionadas pelos princípios civilizatórios europeus, onde requeriam que a população negra e seus territórios se retirassem dos espaços urbanos centrais paulistanos.

Diante dessa questão, a população negra de São Paulo nunca cessou de (re) existir, dando continuidades as suas vivências. Ao pontuarmos o Candomblé como um dos vários territórios das experiências negras em São Paulo, é importante aferir sua permanência, resguardando as memórias e conexões com as vivências

africanas, no entanto é importante problematizar o número cada vez mais decrescentes de negros nas comunidades terreiros paulistanas.

Será o racismo religioso, revestido de intolerância religiosa uma das causas para o afastamento da população negra das comunidades terreiros? Os altos preços financeiros dos fundamentos de santo? Todavia, concluímos a dissertação nos questionando quais são as estratégias necessárias para o fortalecimento das comunidades terreiros paulistanas, uma vez que observamos um êxodo das casas de Candomblé das áreas urbanas para municípios periféricos/ ermos de São Paulo. E quais seriam as possíveis estratégias para que a população negra adentre as casas de Candomblé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O tratado de Viventes; formação do Brasil no Atlântico Sul**. Luiz Felipe de Alencastro. – São Paulo Companhia de Letras, 2000.

ANTONACCI, Maria Antonieta, **Memórias Ancoras em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**; tradução: Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. – Rio de Janeiro: contraponto, 1997.

AZEVEDO, Amailton Magno. **Sambas, quintais e arranha-céus: as micro-áfricas em São Paulo** / Amailton Azevedo.- São Paulo: Olho d' Água; 2016.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do Século XIX**. São Paulo: Annablume, 2004.

BASTIDE, Roger. **Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana** / Roger Bastide, Florestan Fernandes. – 4.ed.rev. – São Paulo: Global, 2008.

_____ **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das letras. 2009

_____ **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1983

BEATA de YEMONJÁ, Mãe. **Caroço de Dendê: a sabedoria passada dos terreiros: como lalorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos para seus filhos** / Mãe Beata de Yemonjá; ilustrações de Raul Lody – 2. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2008

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português** / José Beniste. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand brasil, 2014.

BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo** / Teresinha Bernardo. – São Paulo: EDUC: Editora UNESP, 1998.

_____ **Negras, Mulheres e mães: lembranças de Olga Alaketu** / Teresinha Bernardo. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFM, 1998.

BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos** / Ecléia Bosi. – 3. Ed. – São Paulo: Companhia de Letras, 1994

CAMPOS, Hélio Silva. **Cosmovisões antigas e contemporâneas** / Hélio Silva Campos. – Salvador: EDUFBA, 2015.

CASCUDO, Câmara. **Made in África**. SP: Global Editora, 2001.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DU BOIS, W.E.B. **As almas de gente negra** / W.E.B Du Bois; tradução, introdução e notas, Heloísa Toller Gomes. – Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FANON, Fantz. **Os Condenados da Terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, tradução Miguel Arraias, 1968.

_____ **Pele Negra, mascaras brancas**. Tradução do Renato Da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

GARCIA, Antônia dos Santos. **Desigualdade racial e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, cidade D'Oxum e Rio de Janeiro, cidade de Ogum** / Antonia dos Santos Garcia – Rio de Janeiro

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução à poética da diversidade**. Tradução Lúcia Guimarães. Juiz de Fora. EDUFJ: 2005

Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente / Elisa Iarkin Nascimento, (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008.

hooks, bell. **Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HALL, Stuart. **Da Diásporas: Identidade e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardian Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____ **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro.. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPATÊ BA, **Amadou. Amkoullel, o menino fula**; - tradução Xina Smith de Vasconcellos. – São Paulo: Palas Athena: Casa Das Áfricas, 2003.

_____ **“A tradição viva”**, in: KI-ZERBO, Joseph (org.). História geral Da África, São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

HEYWOOD, M. Linda. **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Editorialcontexto,2008.

IROBI, Esiaba. **O Que eles trouxeram Consigo: Carnaval e Persistências da Performance estética africana na diáspora**. In Projeto História: Projeto História: revista do programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História Pontificada Universidade Católica de São Paulo

Ki-Zerbo, Joseph. **Para quando a África? entrevista com René Holenstein / Joseph Ki-Zerbo**; tradução Carlos Aboim de Brito. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres / Ruth Landes**; Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; revisão e notas de Édison Carneiro – 2. ed. rev. – Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de santo nos candomblés jejes-nagôs: um estudo de relações intragrupais / Vivaldo da Costa lima**. – 2 ed.-Salvador: corrupio, 2003.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra / Fábio Rubens da Rocha Leite**. – São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

MATTOS, Wilson Roberto. **Práticas Culturais/Religiosas Negras em São Paulo (Do território destruído ao território conquistado)** São Paulo, 1994.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão negra**; tradução Marta Lança – Antígona, 2014.

MENDES, Andrea. **Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)**. Campinas/SP: 2012.

MONGA, Célestin. **Niilismo e negritude: as artes de viver na África** / Célestin Monga; tradução Estela dos Santos Abreu. – São Paulo: Martins fontes, 2010. – (coleção dialética)

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos** / kabengele Munanga. – 3. Ed – 1. reimp. – Belo Horizonte: Autentica editora, 2012. – (coleção Cultura Negra e identidades)

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os Orixás** / Altair B. Oliveira – 4ª ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

PARÉS, Luiz Nicolau, **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia** / Luiz Nicolau Parés. – 2ªed.rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira** / Reginaldo Prandi; fotos do autor; [ilustrações Pedro Rafael]. – São Paulo: companhia das Letras, 2005.

_____ **Os Candomblé de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

Projeto História: revista do programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História Pontificada Universidade Católica de São Paulo n°44 e n°56.

RISÉRIO, Antônio. **Oriki Orixá** / Antonio Risério; supervisão editorial J. Guinsburg e Haroldo de Campos; ilustrações Carybé. – São Paulo: perspectiva, 2012.

_____ **Mulher, casa e cidade** / Antonio Risério; apresentação de Heloísa Buarque de Holanda. – São Paulo: editora 34, 2015 (1º edição).

SALAMI, Siriku. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yorubas da Nigéria (África do Oeste).** São Paulo: 1999

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo** / Edward W. Said; tradução Denise Bottmann. – São Paulo Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Acácio Sidnei Almeida. **A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e o culto a Babá Egun.** PUC-SP, 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um Discurso sobre as ciências revistado** – 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 2006.

_____. E MENEZES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Ed. Almedina, 2009

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto e Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal Da Bahia. 14. Ed. –Petrópolis, Vozes,2012.

SANTOS, Milton Silva. **Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras**. PUC-SP, 2007.

_____. **Religião e Demanda: o fenômeno religioso em escolas públicas**. UNICAMP. 2016

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico** / Antônio Joaquim Severino. – 23. ed. rev. e atual. – São Paulo

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, Hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. / Lia Vainer Schucman. Apresentação de Leny Sato. Prefácio De Maria Aparecida da Silva Bento.- São Paulo Annablume, 2014.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da Família escrava: Brasil Sudeste, século XIX** / Robert W. Slenes – 2ª ed. corrig. – Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2011.

Silva, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole** / Vagner Gonçalves da Silva – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SODRÉ, Jaime. **A influência de religião afro brasileira na obra escultórica do mestre Didi** / Jaime Sodré; projeto gráfico e arte final Gabriela Nascimento, Alanda Carvalho. – Salvador: EDUFBA, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1988

_____ **A Verdade seduzida**. Rio de Janeiro: DP&A, 3. Ed, 2005.

_____ **Samba, o dono do corpo** / Muniz Sodré. – 2.ed –Rio de Janeiro: Mauad,1998.

Souza, Ana Lucia. **Letramento de Reexistência: poesia, música, dança e hip hop**. São Paulo: Parábola, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi, **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa do Escravos, na África** / Pierre Verger; tradução Carlos Marcondes de Moura. – 2. Ed., 1. Reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____ **Orixás deuses iorubas na África e no novo mundo** / Pierre Fatumbi Verger; tradução Maria Aparecida de Nóbrega. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

_____ **Os Libertos: sete caminhos na Liberdade de escravos da Bahia no século XIX** / Pierre Verger. – São Paulo: corrupio, 1992.

VIANA FILHO, Luis. **O negro na Bahia: (um ensaio clássico sobre a escravidão)** / Luiz Viana Filho; prefácio primeira edição Gilberto Freire, notas à terceira edição Luis Henrique Dias Tavares, Prefácio à quarta edição Luís Henrique Dias Tavares. – 4. ed – Salvador : EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Filmes/Documentários

Iyalodes: Damas da Sociedade. 2005

Meu Tempo é Agora: 100 anos do Terreiro Ilé Axé Opó Afonjá. 2010

Jardim das Folhas Sagradas. 2010

Pierre Verger- Mensageiro entre dois Mundos. 1999

Xirê dos Orixá- A Festa da Natureza. 2011