



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

DISCURSOS DO SAGRADO:

O USO ESTRATÉGICO DA LINGUAGEM EM PRÁTICAS DO CANDOMBLÉ

Cristina Nascimento de Oliveira
Mestrado em Letras (PPGL), UFRR
cristina_jornal@yahoo.com.br

A herança cultural trazida pelos africanos escravizados durante o Brasil Colônia foi bastante diversa. Na África, cada cidade ou clã cultuava uma divindade específica, o que no Brasil acabou sofrendo alteração principalmente em virtude das separações familiares forçadas pela escravidão (COSTER, 2007, p. 07).

Todas as tribos africanas que forneceram escravos ao Brasil tinham as suas religiões particulares (CARNEIRO, 2008, p. 07) e várias circunstâncias favoreceram a fusão dessas crenças no Brasil, transformando os diferentes ritos em uma unidade de culto denominada Candomblé. As famílias ou clãs eram separados na vinda para o país, sendo redistribuídos para diversas partes do Brasil, resultando numa fusão de cultos africanos e assimilando aspectos do catolicismo e de cultos indígenas como a Pajelança.

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

Nesses espaços são estabelecidos os laços familiares que unem seus iniciados ao redor do pai ou da mãe-de-santo. É por meio dos ritos de iniciação à religião que os elos de parentesco serão estabelecidos. Isto é, *iaôds*¹ que se deitam no mesmo *barco* tornam-se irmãos, lideranças religiosas tornam-se pais e mães, assim como *ogãs* e *equedes*, *mãe-pequena* e *pai-pequeno*, e tantos outros cargos hierárquicos dentro do Candomblé que vão estabelecendo com o novo adepto relações de parentesco. Organizadas, as famílias-de-santo – como são denominadas as estruturas de parentesco religioso no Candomblé – acabam preservando e fortalecendo o culto aos orixás.

Neste artigo, em particular, tomamos como campo de pesquisa o terreiro denominado Ilê Axé Obá D'Alaguinã, fundado no dia 19 de janeiro de 1991, no Bairro

¹ Todos os termos grifados em itálico podem ser encontrados no glossário, ao final deste texto.



Tancredo Neves, cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima. Esta é a primeira casa religiosa a cultivar a vertente Mina Jeje-Nagô em Roraima². O terreiro é liderado pela mãe-de-santo Adansã Yatylyssá Lefan (“Mãe da Casa de Oxalá”), natural de Manaus (AM) e iniciada no Candomblé em Belém do Pará.

Vale destacar que a identidade étnica de um terreiro está intimamente ligada à sua linhagem genealógica, isto é, aos locais onde foram realizados os rituais de iniciação da liderança religiosa da casa. No caso do Ilê Axé Obá D’Alaguinã, o ponto de partida de sua árvore genealógica remonta ao Ilê Nyame (Terreiro do Egito, já extinto), localizado em São Luís (MA). Fundado em 13 de dezembro de 1864 por Massinokou Alapong, africana de Kumassi (Gana), falecida em 1911, o Terreiro do Egito é uma das referências históricas da religiosidade afro-brasileira no Maranhão, extinto por volta de 1979 (FERRETTI, 2000, p.339). Foi nesta casa que Margarida Mota, fundadora do Terreiro Deus é Quem Guia, em São Luís (MA), e falecida em 10 de março de 1983, foi iniciada³.

Essa mãe de santo, por sua vez, foi a responsável por iniciar o *babalorixá* Orlando Bassú (Urubitaúá), pai-de-santo de Yatylyssá. Pai Bassú, iniciado em 1950, é liderança religiosa do Abassá Afro-Brasileiro Lego Saponnã, aberto há mais de 30 anos em Belém (PA), onde Yatylyssá foi iniciada. Dessa maneira, o Ilê Axé Obá D’Alaguinã cultua em seus ritos a vertente Mina Jeje-Nagô.

A Mina, ou Tambor de Mina, tem sua origem em São Luís (MA), na primeira metade do século XIX (FERRETTI, 2000, p.61) e refere-se ao porto de São Jorge da Mina, atual Gana, na África, de onde vieram escravos de várias etnias (VASCONCELOS, 2009, p.03). É uma denominação típica do Maranhão e profundamente influenciada por dois terreiros fundados em São Luís por africanas na primeira metade do século XIX: a Casa das Minas (Jeje) e a Casa de Nagô (VASCONCELOS; FERRETTI; SOUSA, 2009, p.11).

Apesar de influenciados pela primeira, os terreiros de Mina da capital maranhense reproduzem principalmente o modelo da Casa de Nagô. Mas, embora a Casa de Nagô conserve muitas tradições africanas, apresenta

² De acordo com entrevista realizada com a mãe-de-santo Adansã Yatylyssá Lefan em fevereiro de 2010.

³ Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em abril de 2010.



numerosas diferenças dos terreiros nagôs de outras denominações afro-brasileiras. O Tambor de Mina equipara-se ao candomblé de Salvador (BA), ao Xangô de Recife (PE), ao batuque de Porto Alegre (RS) e a outras denominações religiosas afro-brasileiras tradicionais. Como aquelas, apresenta variações de acordo com a nação de suas fundadoras ou fundadores africanos (Jeje, Nagô e outras) ou adotada por fundadores de terreiros abertos posteriormente (VASCONCELOS; FERRETTI; SOUSA, 2009, p.11-12).

É um culto a entidades espirituais classificadas da seguinte forma: voduns e orixás (divindades africanas); gentis (nobres encantados, geralmente europeus); gentilheiros (fidalgos que não pertencem à nobreza europeia cristã, também podem ser classificados como caboclos); caboclos (não são considerados nem índios e nem espíritos de mortos); índios e selvagens; meninas (entidades femininas infantis) (FERRETTI, 2000, p.73-74). O termo Jeje-Nagô expressa a interpenetração de duas grandes tradições étnico-religiosas, o Jeje (de língua fon) e o Nagô (de língua yorubá), no culto a voduns e orixás, respectivamente⁴.

A DINÂMICA DO RITUAL DE INICIAÇÃO

Isto posto, procuraremos investigar o uso estratégico da linguagem pela mãe-de-santo Adansã Yatylyssá Lefan, liderança religiosa do Ilê Axé Obá D'Alaguinã, na constituição da identidade social e da identidade discursiva de seus adeptos a partir de práticas discursivas realizadas durante rituais de iniciação ao Candomblé. O tema central desta pesquisa, portanto, situa-se na análise do discurso construído nas práticas ritualísticas do Candomblé, especificamente nos rituais de iniciação à religião.

No Candomblé, a iniciação é um ritual que compreende uma série de fundamentos, isto é, procedimentos que visam preparar o postulante para o sacerdócio. Lembrando que tais procedimentos variam conforme a nação cultuada, isto é, a linha que a casa segue: Nagô, Mina, Jeje, Ijexá, Angola, etc. A iniciação segue um trabalho rígido e pré-determinado, mas que pode variar em pequenos detalhes conforme o desejo do orixá pessoal, o qual é consultado no jogo de búzios. É através do jogo que o orixá fala. Portanto, o jogo de búzios é consultado constantemente durante os rituais de

⁴ Cf. entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em fevereiro de 2010.



iniciação. Os rituais descritos a seguir foram baseados em observação de campo realizada no Ilê Axé Obá D'Alaguinã, em Boa Vista, durante os meses de junho a setembro de 2010⁵.

Todo novato “no santo” é chamado *abian*, isto é, aquele que está se preparando para ser iniciado. É costume o *abian* acompanhar pelo menos um ano de atividades no terreiro, para entender o funcionamento de uma casa religiosa de Candomblé. Esse tempo também é recomendado para que o postulante prepare seu enxoval de iniciação: animais votivos, utensílios que serão utilizados nos rituais iniciáticos (*alguidares*, *quartinhas*, *ibás*, *otás* etc), roupas de cama e de banho, roupas “de ração” (utilizadas nas tarefas diárias do terreiro), indumentária e roupas para a saída pública (as roupas e indumentária dos orixás, dos erês e a roupa de iaô), artefatos para a feitura das guias (miçangas e firmas) e dos *contra-eguns* (búzios e palha-da-costa), ferramentas de Exu e dos orixás pessoais, objetos de uso pessoal e alimentação (aquela que será utilizada na feitura das comidas de santo e aquela que será destinada ao seu próprio consumo nos dias que passar recolhido no barracão), entre outros objetos que porventura sejam necessários no decorrer dos rituais.

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

O primeiro passo é o ritual de recolhimento do postulante ao *roncô*, quarto sagrado onde ficará recolhido, no mínimo, 21 dias seguidos sem contato com o mundo exterior. Nesse tempo, o iaô recolhido só tem contato direto com a mãe-de-santo e com outras duas ou três pessoas envolvidas diretamente nos rituais, geralmente *equedes* e a mãe-pequena da casa. Cerca de quatro a cinco dias após a entrada, o iaô é levado para uma área externa do terreiro (uma praia, bosque ou beira de estrada), onde passará por um “sacudimento”, espécie de banho que é dado no postulante para retirar a “quizila”

⁵ Os rituais descritos nesse artigo não estão na íntegra, em respeito a aspectos sagrados do Candomblé que, segundo as lideranças religiosas consultadas, devem ser mantidos em segredo. A autorização para o acompanhamento da pesquisadora de todos os rituais de iniciação deve-se a essa conduta. O caráter secreto de alguns rituais no Candomblé é considerado um tabu para os adeptos. Segundo as lideranças consultadas, revelar certos aspectos do culto pode acarretar sérios problemas para pais e mães de santo, sendo um deles o descrédito da liderança perante a comunidade religiosa.



(energia ruim), utilizando pipoca, acaçá branco (bolinho de farinha de milho enrolado em folhas de bananeira) e frangos brancos (que tocam o corpo dos iaôs e são deixados vivos no local onde foi feito o sacudimento).

Após alguns dias, é feita a raspagem de todos os pêlos do corpo do iaô, incluindo a catulagem e a raspagem da cabeça. Como a iniciação é considerada o renascimento para uma nova vida⁶, o corpo do postulante assemelha-se a de um recém-nascido durante esses rituais. Feito isso, prossegue-se com a feitura dos ferros para Exú. Lembrando que Exú, no Candomblé, é o primeiro a receber as oferendas por ser o mensageiro, o dono dos caminhos, capaz de agir em todos os domínios.

Diferentemente da Umbanda, onde há várias “falanges” de exus, no Candomblé ele é um só. O ferro forjado artesanalmente, dentro do próprio barracão, é confeccionado a partir de desenho feito pela mãe-de-santo, conforme o jogo de búzios⁷. Assim, cada iaô tem um ferro próprio para Exú, carregando as insígnias de seu orixá particular, o qual também será “alimentado”. Poucos dias após a raspagem, esse ferro é assentado dentro de uma panela de ferro, formando uma espécie de totem, que representará o Exú do iniciado.

Esse assentamento é feito mediante sacrifícios de animais votivos à Exú e a composição de uma mesa, onde são oferecidos vários tipos de alimentos e bebidas. Após a cerimônia, esses assentamentos serão colocados na casa do Exú, um cômodo feito de cimento e cal, disposto próximo à entrada do terreiro e que deve permanecer sempre com a porta trancada a cadeado. É o guardião do local.

Cerca de uma semana após essa cerimônia é realizado o sacrifício de animais votivos para os orixás dos *iaôs*. É importante lembrar que no intervalo entre esse ritual e o anterior são abertas as *curas* no corpo do *iaô*, em locais estratégicos, incluindo o alto da cabeça. O sacrifício dos animais votivos para os orixás é uma das cerimônias mais importantes da iniciação, pois “uma vida está sendo ofertada para uma nova vida ser iniciada”⁸. O *ejé* dos animais votivos banha a cabeça do iaô, mediante rezas cantadas e o

⁶ Conforme entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em junho de 2010.

⁷ Conforme entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em junho de 2010.

⁸ Conforme entrevista realizada com Mãe Yatylyssá em julho de 2010.



toque do *adjá*. É o momento do axé, o fluido vital que liga a vida que se vai à vida que está se iniciando.

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

Após o sacrifício, o sangue que sobrou é guardado em jarros de barro para posterior utilização (na confecção de banhos e bebidas ritualísticas). Parte da carne (cabeça, pés e miúdos) é depositada em *alguidares* que serão colocados aos pés dos assentamentos dos orixás no *roncó*, onde permanecerão tempo suficiente para o orixá “comer”. Cascos, chifres e o couro servem para confeccionar as indumentárias do orixá ou revitalizar os atabaques (principalmente o couro). O restante da carne é armazenado para ser utilizado no jantar oferecido aos convidados na saída pública do iaô, que ocorre cerca de dois dias depois⁹.

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

A saída é feita pela mãe-de-santo, seguida de um *ogã*, que carrega uma esteira envolta em um pano branco, e da *yamorô*. O *iaô* (ou *iaôs*) segue atrás, em fila. Um pano branco é estendido sobre a cabeça do *iaô* durante a saída. O cortejo dá três voltas ao redor do salão. Depois, eles dirigem-se até a entrada do barracão, onde será dado o primeiro *dobalê* para Exú e Ogum, orixás dos caminhos, os primeiros a receberem os cumprimentos. Logo depois, o cortejo segue para o axé assentado na parte central do barracão, para novamente o iaô prestar *dobalê*, saudando o axé da casa que ele escolheu

⁹ Conforme ritual de iniciação testemunhado na casa de Mãe Yatylyssá.



e da qual fará parte dali em diante. O cortejo volta-se, então, para os atabaques, onde será dado novo *dobalê* para os instrumentos sagrados e para os *ogãs* encarregados de tocá-los. Após, o *iaô* é recolhido para o *roncô*.

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

A terceira e última saída é a do *erê*, espírito infantil que acompanha as divindades e os homens¹⁰. Nova roupa é colocada no *iaô* e ele sai novamente do ronco carregando seus brinquedos e uma varinha, enrolada em fitas com as cores de seu orixá. Nesse momento, é dado o juramento pelo *iaô* correspondente à sua nação, em dialeto africano. É importante destacar que, na maior parte do tempo da iniciação, o *iaô* permanece em transe, seja nas cerimônias públicas ou privadas, ou mesmo no dia-a-dia de seu recolhimento ao *roncô*. Durante os 21 dias, além desses rituais, o *iaô* aprende uma série de fundamentos, incluindo rezas (doutrinas), danças, feitura de guias e outras.

Após a saída do *roncô*, o *iaô* ainda vai permanecer outros três meses no interior do terreiro, sendo terminantemente proibida a sua saída. É o tempo em que ele permanecerá com o *quelê*, colar de miçangas preso rente ao pescoço do *iaô*, resguardando seu *orí* (cabeça). Durante esse período, ele segue diversos preceitos, incluindo a ausência de relações sexuais, a proibição de certos alimentos, a proibição do

¹⁰ Conforme BASTIDE (2001, p.309).



uso de calçado, a obrigação de só vestir roupa branca, entre outras exigências. No final desse período, o *quelê* “cai” e o orixá dá seu *ilá* (grito característico) numa cerimônia reservada. Para exemplificar, o *ilá* do orixá Oxóssi assemelha-se ao grito de um pássaro.

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

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

Na obrigação de 21 anos, o iniciado atinge o grau máximo da hierarquia tornando-se um sacerdote do Candomblé, isto é, uma ialorixá, no caso das mulheres, ou um babalorixá, no caso dos homens.

IDENTIDADE SOCIAL E IDENTIDADE DISCURSIVA

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



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

Entender esse processo, dentro do qual o discurso religioso se estabelece como elemento de conexão entre os integrantes da comunidade, possibilita fazer uma análise do discurso empreendido durante os rituais de iniciação, bem como compreender a identidade do sujeito enquanto adepto de uma religião estigmatizada pela sociedade judaico-cristã ocidental. O que se conclui é que um terreiro de Candomblé vai muito além do sagrado. Ele comporta relações de parentesco, redes sociais, situações de transmigrações e trocas simbólicas. Como argumenta HALL (2002), nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas, fragmentadas, e um sujeito pertencente a esse grupo social constituído pela religiosidade pode ressurgir de maneira renovada.

Os processos iniciáticos do Candomblé são os responsáveis por construir socialmente o indivíduo no âmbito dos terreiros. A vida dentro desses espaços, e todas as experiências e conhecimentos adquiridos ao longo dos anos pelos seus adeptos, são fatores fundamentais para a instauração, conforme BARROS; TEIXEIRA (2000) de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares em um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a vida. Esta é uma das características mais facilmente perceptíveis no Candomblé: a noção de que o corpo é sagrado, portanto, sendo sagrado, ele é o depositário de uma enorme variedade de símbolos perante a família-de-santo. É o corpo suporte para quase tudo. Adornos, “curas”, banhos, roupas, comida, oferendas, tudo é depositado no corpo, que é higienizado, raspado, moldado, treinado e educado para atender a uma complexa rede de obrigações ritualísticas.

Dessa forma, o corpo contribui para a unidade do grupo social, o equilíbrio do cotidiano, bem como assegura o bom cumprimento dos ritos de passagem (LODY,



2006). Sendo o corpo o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ou melhor, “antes das técnicas de instrumentos há o conjunto das técnicas do corpo” (MAUSS, 2003), podemos considerar o corpo no Candomblé como um suporte também da linguagem. Não só durante os rituais, onde o corpo canta e dança para invocar os deuses, mas na vida cotidiana do terreiro, ele fala. São gestos, posturas, modos de utilização desse suporte em situações específicas. É através do corpo que o adepto se pronuncia perante os outros. Vejamos um exemplo bastante corriqueiro de linguagem no cotidiano dos terreiros, observado em nossa pesquisa de campo efetuada em Boa Vista, capital de Roraima.

O filho-de-santo entra no terreiro, isto é, no recinto sagrado, na sua “casa”, mas também morada dos deuses, e se curva, primeiro, diante da mãe-de-santo. Toma a mão da sacerdotisa num aperto e lhe beija a parte externa, pronunciando “Kolofé!”, termo em yorubá que significa “Benção!”, isto é, o filho “toma” a benção de sua “mãe”. O modo de se curvar, flexionando as costas, ou mesmo ficando de cócoras nos casos em que a sacerdotisa está sentada, refere-se a um sinal de respeito à liderança religiosa. Nesse caso, quando o adepto curva-se diante da sacerdotisa, ele está curvando-se também diante do conhecimento que ela carrega e transmite oralmente à sua família-de-santo, família esta a qual esse filho também pertence¹¹.

Automaticamente ao pedido de benção, a sacerdotisa retribui o cumprimento, também beijando a parte externa da mão de seu filho e pronunciando a frase “Kolofé Olorum”, isto é, “Deus lhe abençoe”. Observa-se, nesse momento, que a sacerdotisa efetivamente não toca os lábios na parte externa da mão do filho-de-santo, mas apenas encosta seu queixo no local indicado. Certamente, não é uma preocupação com a higiene, mas sim um sinal de que ela ocupa o grau hierárquico mais alto da estrutura religiosa, sendo lhe facultado o direito de encostar ou não os lábios nas mãos de seus filhos-de-santo. São detalhes que podem passar despercebidos pelos não-iniciados que freqüentam o terreiro, ou mesmo, ter pouco ou nenhum significado para a comunidade externa, mas indicam não só uma linguagem própria dentro dessa estrutura, como

¹¹ As religiões afro-brasileiras possuem um imenso repertório de regras sociais extremamente rígidas que devem ser seguidas por todos os seus adeptos, independentemente do grau hierárquico que possuem dentro do terreiro. É claro que esse repertório muda de acordo com a nação cultuada pela casa. Para o conceito de nação no Candomblé ver Lody (2006), entre outros.



também relações de poder na dinâmica do Candomblé. Como afirma MAUSS (2003), “em toda sociedade, todos sabem e devem saber e aprender o que devem fazer em todas as condições”.

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

Os diferentes comportamentos e atitudes tomados em relação a cada integrante do grupo também exemplificam a noção de sujeito e de identidade nesse grupo social. A construção social da pessoa no Candomblé expressa tanto o processo de individuação como o de integração pessoal (BARROS; TEIXEIRA, 2000). Ao adentrarmos em um terreiro de Candomblé¹², percebemos que as tarefas femininas e masculinas são muito bem delimitadas, cada um sabendo o que deve ou não fazer e os espaços em que pode circular. Exemplo disso é a cozinha: o espaço não é lugar para homem entrar, segundo os adeptos. Eles “atrapalham” os trabalhos. Isto não quer dizer que a cozinha tenha menos importância que outras tarefas. Pelo contrário. A tarefa da *yabassê*, a cozinheira dos deuses, é uma das mais importantes dentro de um terreiro de Candomblé porque é ela quem prepara e conhece os segredos das comidas votivas dos orixás. Assim, como em rituais que exigem o sacrifício votivo, cabe aos homens executar as tarefas, embora ainda assim chefiados por uma mulher no caso do terreiro ser liderado por uma *yalorixá*¹³. O toque dos atabaques também é tarefa masculina, sendo proibida à mulher a aprendizagem de sua confecção, manutenção e execução¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹² De acordo com visitas de campo realizadas no segundo semestre de 2009 no Ilê Axé Obá D’Alaguinã, Boa Vista, Roraima.

¹³ Como é o caso do Ilê Axé Obá D’Alaguinã, nosso campo de pesquisa.

¹⁴ Os atabaques são considerados objetos sagrados no Candomblé. Eles também “comem” e “ficam de resguardo”, sendo sua manutenção e execução tarefa própria de determinados *ogãs* da casa, segundo informações dadas por Mãe Yatylyssá em entrevista realizada em julho de 2010.



Evidentemente as relações sociais não são reproduções exatas do pensamento religioso, mas as articulações produzidas pelos padrões desse ethos geram a peculiaridade do sistema de relações sociais e do discurso (Montero, 1985, *apud* BARROS; TEIXEIRA, 2000). É comum ouvir nos terreiros de Candomblé que “bom iaô é aquele que ouve mais do que fala”. Isto denota uma das peculiaridades do comportamento desejado pelos mais velhos em relação aos mais novos. Assim, uma postura, incluindo a corporal, de subserviência e respeito perante os que carregam mais conhecimento, segundo a tradição cultural, também indica uma noção de identidade social dentro do grupo.

Aqui, portanto, podemos partir para uma noção de identidades múltiplas, definidas por meio da negociação nas interações sociais a partir da relação com as outras pessoas (FREITAS, 2008). Ou seja, enquanto adepto do Candomblé portador de um grau hierárquico maior ou menor o indivíduo pode desempenhar uma variável significativa de identidades, naquilo que HALL (1999) considera um sujeito fragmentado. Essa negociação de identidades dentro dos terreiros configura-se pelo exterior, isto é, naquilo que os outros esperam de nós, moldando o corpo ao que os outros observam. “Sempre nos fazemos ser em relação ao outro – o que o outro espera de nós, o que pensamos que o outro espera de nós, o que queremos que o outro veja de nós, ou até aceite em nós” (FREITAS, 2008). A vida mental é vivida com os outros, conforme Bruner (*apud* MOITA LOPES, 2002), e se desenvolve com o auxílio de códigos culturais e tradições em processos de construção da identidade social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANTES, Samuel. **Sobre os signos de Omolu**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 1999.
- AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2008.



- BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CASTILLO, Lisa Earl ; PARÉS, Luis Nicolau. **Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu**. Salvador, Afro-Ásia (UFBA), p. 111-151, 2007.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- CHARADEAU, Patrick. Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional. In: PIETROLUONGO, Márcia Atália (org.). **O trabalho da tradução**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.
- CHARADEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.
- COSTER, Eliane. **Fotografia e Candomblé: modernidade incorporada?** Rio de Janeiro, Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2007. (Dissertação de Mestrado em Artes).
- DEMO, Pedro. **Metodologia científica em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1995.
- DURHAM, Maria Eunice. **Malinowski**. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais; Ática, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. A construção do sujeito nas narrativas orais. In: **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**. N 25-2, 2007/Programa de Pós-Graduação em História. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Revista Palmares – Cultura Afro-Brasileira**. Ano IV, Número 4, Outubro de 2008.



- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Editora Atlas, 2007.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação ao Candomblé**. Rio de Janeiro: Record: Editora Nova Era, 2004.
- LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. São Paulo: WMF Martins Fontes (Coleção Raízes), 2006.
- _____. **Candomblé, religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.
- MACHADO, Vanda. Tradição oral e vida africana e afro-brasileira. In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. **Literatura Afro-brasileira**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Coleção Perspectivas do Homem, Edições 70, s/d.
- MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. **Ethos Discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Candomblé – Religião do Corpo e da Alma**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2000.
- MUNANGA, Kabengele. A construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos. In: **Religião, política e identidade**. Cadernos PUC, n. 34. São Paulo: EDUC, 1988.
- NOGUEIRA, Cláudio Martins. Considerações sobre o modelo de análise do discurso de Patrick Charaudeau. **Revista Ensaio - Pesquisa em Educação em Ciências**, América do Norte, Vol. 6, nº 01, 2004.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.



- OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra**. São Paulo, 2008. 213f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP).
- _____. Yabás: mulheres negras, deusas, heroínas, e orixás – personalidades sem fronteiras. In: **Negros da diáspora: todo o poder para as yabás**. Rio de Janeiro. Cultura Vozes, nº 4, ano 93, volume 93, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Mauss**. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais, Ática, 1979.
- ORO, Ari Pedro; DE BEM, Daniel. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. In: **Revista Ciências e Letras**. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul-dez 2008. Disponível em: <http://www.fapa.com.br/cienciaseletras>.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). **Roger Bastide: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- RIBEIRO, José. **A magia do Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 1994.
- RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1999.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e ilequês: rito, mito e a estética do Candomblé**. São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).
- TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Corpo e voz nas narrativas orais angolanas e moçambicanas. In: LEITE, E. F.; FERNANDES, F. (org.). **Oralidade e Literatura 3: outras veredas da voz**. Londrina: EDUEL, 2007, p. 139-151.
- VASCONCELOS, Márcio; FERRETTI, Mundicarmo; SOUSA, Paulo Melo. **Nagon Abioton: um estudo fotográfico e histórico sobre a Casa de Nagô**. São Luís: 2009.



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

GLOSSÁRIO DE TERMOS DO CANDOMBLÉ USADOS NESTE ARTIGO:

- *Abian* – Novato no Candomblé. Aquele que está se preparando para a iniciação.
- *Adjá* - Espécie de sineta usada em rituais. Cf. Lody (2003), é instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos, servindo para dirigir obrigações, ofertar comida aos deuses e coordenar as danças.
- *Alguidar* – Prato fundo feito de barro, geralmente utilizado para depositar oferendas.
- *Babalarixá/Yalorixá* – Após 21 anos de iniciação no Candomblé, a liderança religiosa recebe o título de *yalorixá*, se do sexo feminino, e *babalarixá*, se do sexo masculino.
- *Barco* - Quando duas ou mais pessoas são iniciadas ao mesmo tempo no mesmo *roncó*, isto é, no mesmo quarto de santo. A denominação “barco de iaôs” é comumente utilizada devido aos 21 dias que os iniciados passam reclusos no *roncó*, a maior parte do tempo deitados de braços em esteiras de palha estendidas no chão.
- *Contra-eguns* – Braçadeira usada pelo iniciado, feita de palha da costa e búzios.
- *Curas* - Cortes feitos à navalha no corpo do *iaô*, geralmente cabeça, braços e tronco.
- *Decá* - Conforme Prandi (2005, p. 05), cerimônia realizada no sétimo ano de iniciação, que confere ao iniciado o grau hierárquico de senioridade no Candomblé.
- *Dobalê* - Cumprimento, reverência, deitado de braços sobre a esteira.
- *Ejé* – sangue.
- *Ekeði/equede/ekéjì* - Mulher iniciada para cuidar dos orixás, vesti-los e dançar com eles (Prandi, 2005, p.305).
- *Iaô/iyàwó* - Esposa jovem; filha ou filho de santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá (Prandi, 2005, p.305).
- *Ibá* – Conjunto de pratos de diferentes formatos, assentamento de iniciado.



- *Mãe-pequena/iaquequerê*: Auxiliar da mãe-de-santo, segunda na hierarquia religiosa (Prandi, 2005, p. 306).
- *Ogã/ogán* - Homem que tem o cargo de sacrificador, tocador de atabaque, ou protetor do terreiro. (Prandi, 2005, p.307).
- *Otá* – Pedra que personifica o santo individual de cada iniciado. É guardada no *ibá*.
- *Pai-pequeno* - Substituto de pai ou mãe-de-santo, segundo na hierarquia religiosa (Prandi, 2005, p.308).
- *Quartinha* – Vaso pequeno com tampa, de louça branca ou barro.
- *Roncó/vandecó* – Quarto do santo, local onde ficam guardados os assentamentos dos iniciados. É o local mais sagrado dentro de um terreiro e seu acesso é restrito.