

# **A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé da Bahia**

*Michel Agier<sup>1</sup>*

*Antropólogo, Centre de la Vieille Charité*

**RESUMO:** Tratar o candomblé como cultura de um lugar visa a situar o debate além da oposição entre uma concepção de candomblé como religião étnica e uma concepção do mesmo como um serviço ofertado num mercado religioso indistinto. Como introdução, posicionamos essa proposta no quadro teórico dos estudos afro-brasileiros brevemente relembrados. O estudo de caso apresentado em seguida (o terreiro da Vila Flaviana em Salvador, Bahia) procura dar conta das tensões que dinamizam a cultura dos terreiros. Estudos de trajetória de conversão e de redes sociais permitem evidenciar os conflitos internos de interpretação de que o candomblé é objeto.

**PALAVRAS-CHAVE:** candomblé, Bahia, estudos afro-brasileiros, redes sociais, conversão, conflito, política.

## O candomblé como cultura e ideologia

Tratar o candomblé como cultura de um lugar (o espaço social dos terreiros) visa situar o debate além da oposição entre uma concepção do candomblé como religião étnica e uma concepção como serviço ofertado num mercado religioso indistinto. Para posicionar essa proposta no quadro teórico dos estudos afro-brasileiros, traçaremos, em primeiro lugar, um breve panorama histórico das principais orientações desse domínio. O estudo de caso que será apresentado em seguida pretende dar conta das tensões que dinamizam a cultura dos terreiros.

Os estudos afro-brasileiros foram marcados, num primeiro tempo, por uma abordagem nitidamente racialista e, logo em seguida, etnicista. Nina Rodrigues (1977) divulga, pouco após a abolição, que os africanos, melhor representados por aqueles da etnia yoruba (nagô), têm uma vida espiritual própria. Entre os grandes autores que caracterizaram, depois, o candomblé como religião étnica, Edison Carneiro deu, nas suas pesquisas e na sua vida pessoal, uma das versões mais militantes e ideológicas. Foram significativos os seus primeiros livros sobre as “religiões negras” e os “negros bantus”, onde hierarquiza as diversas práticas religiosas (Carneiro, 1991), o seu engajamento no segundo Congresso Afro-Brasileiro de 1937 em Salvador e seu papel na fundação da União das Seitas Afro-Brasileiras (Carneiro e Ferraz, 1940; Oliveira e Lima 1987), enfim seu engajamento posterior no movimento negro dos anos 50. Contemporâneo de Carneiro, Melville Herskovits deu legitimidade teórica à tese do candomblé étnico. Etnólogo do antigo Dahomey, ele via no Novo Mundo sobrevivências e reinterpretações africanas, em domínios tanto profanos<sup>2</sup> quanto sagrados. Para Herskovits, o mundo afro-brasileiro como um todo formava uma subcultura que devia ser analisada em referência à terra africana de origem, e como um universo total<sup>3</sup>. No mesmo quadro problemático geral, situam-se as pesquisas de Bastide e Verger, cujo enfoque principal se deu nos fenômenos de aculturação. Para poder pensar ao mesmo tempo uma definição étnica

do candomblé e a modernidade social, Bastide recorreu insistentemente ao “princípio do corte”. Este princípio “permitia aos afro-brasileiros viver, sem conflitos, em dois mundos diferentes, um mundo religioso africano, um mundo econômico e social luso-brasileiro. É graças ao corte entre essas duas realidades que o mesmo indivíduo podia praticar um culto exótico e ao mesmo tempo sentir-se plenamente brasileiro, patriota, até mesmo nacionalista, militar em um partido político local como em um sindicato operário, aceitar ao mesmo tempo os valores brasileiros (ocidentais) de progresso e os valores africanos de segurança afetiva” (Bastide, 1976:20-21, tradução minha, M.A.).

Bastide distinguia dois tipos de aculturação: a aculturação formal e a aculturação material. A aculturação material é consciente, aparente, de certa forma é ideológica, concerne a “matéria” ou o conteúdo explícito do pensamento. A aculturação formal consiste nas transformações “mais profundas” que aquelas da consciência. Concerne as “estruturas perceptivas, mnemônicas, lógicas e afetivas” do pensamento (Bastide, 1970:141). Bastide opunha, assim, a matéria e a forma, mas também a inteligência e o afeto. Acentuava os dualismos, os contrastes e contrários, organizando-os intelectualmente de um lado e do outro do princípio do corte, que acabou funcionando como o verdadeiro “curinga” de seus escritos afro-brasileiros. Tornava-se difícil nesse quadro teórico conceber a dinâmica sociológica do universo religioso estudado<sup>4</sup>. De fato, de maneira bastante consensual, os autores acima citados previam a disparição ou a diluição dos cultos afro-brasileiros no quadro da modernização e do desenvolvimento de uma sociedade a-étnica.

Essa literatura definindo o candomblé como religião étnica é tida, hoje em dia, pelos seus críticos, como fonte de inspiração dos pais e mães-de-santo. Mas a presença de livros de Verger, Bastide, Carneiro e outros nos estantes das salas dos sacerdotes ou ogãs, quando acontece, não deve ser interpretada de maneira demasiadamente sociocentrista pelos cientistas sociais. Essa presença é mais um símbolo de legitimação – diretamente (ter o nome de seu terreiro ou de seu antigo sacerdote citado

em tal livro ou anuário) ou indiretamente (dar mais legitimidade a quem escreveu ou leu livros sobre candomblé) – que o signo de uma inspiração direta nas fontes escritas dos antropólogos. Na Bahia, e sem pressupor das outras realidades regionais, a aprendizagem ritual continua se fazendo através de relações sociais hierárquicas, de comunicação oral e gestual, e não lendo livros. Aliás, os adeptos continuam sendo, na sua grande maioria, pessoas que não lêem ou lêem pouco ou raramente.

Se, de fato, pode-se dizer que um novo tipo de saber está se desenvolvendo no candomblé, esse fenômeno deve ser compreendido, me parece, através de um raciocínio mais complexo. Uma volta é necessária pelos desdobramentos atuais da representação antiga do candomblé como religião étnica. Esses desdobramentos encontram-se nas tentativas teóricas contemporâneas de conceber um “sistema” cultural unívoco, não contraditório, seja “negro”, seja “nagô”, seja “afro-brasileiro”, e relativamente autônomo da cultura global. As obras e pesquisas atuais de Pierre Verger (1981), Juana Elbein dos Santos (1976) ou Muniz Sodré (1983), por exemplo, participam, cada uma a sua maneira, dessas tentativas situadas dentro de um referencial teórico holista – atualizando, de certa forma, a versão étnica antiga. Elas alimentam as buscas de identidade individual e, sobretudo, coletiva que se desenvolvem por dentro do mundo dos terreiros, até situar-se no mesmo terreno intelectual e social. É significativo, nesse quadro, a publicação recente do livro *Meu tempo é agora* (Santos, 1993), escrito por Mãe Stella, do terreiro Axé Opó Afonjá: empreendimento ideológico e detalhadamente normativo, oriundo no terreiro mais ortodoxo e africanista da Bahia, o livro pretende reagir aos erros tanto dos estudiosos quanto dos adeptos. Ironia da história, num contexto global culturalista, o saber da antropologia holista encontra-se em competição com a verdade dos autodenominados “líderes espirituais” que ela contribuiu para fazer emergir.

Desenvolveram-se, há uns quinze anos, uma sociologia e uma antropologia social e política do candomblé. Foram tomando o contrapé dos

escritos anteriores que usavam o referencial étnico e focalizavam-se nas mitologias. Entre os marcos mais importantes dessa nova abordagem, o trabalho pioneiro de Vivaldo da Costa Lima (1966, 1977) reorientou a atenção dos observadores, não tanto para os mitos, os ritos e as lendas em si, e, sim, para as hierarquias de cargos, os conflitos de pessoas e famílias e a legitimação dos poderes leigos e sagrados, dentro do candomblé analisado como grupo social. Porém, foi sobretudo de fora da Bahia que vieram as novas temáticas de estudo das religiões afro-brasileiras. Além da diversificação das formas religiosas estudadas (Maggie, 1975 e Ortiz, 1978, sobre a umbanda no Rio de Janeiro), mudaram também os enfoques sobre o candomblé: mais sociológico (Aubrée, 1987, em Recife; Prandi, 1991, em São Paulo), econômico (Motta, 1993, em Recife), ou político (Dantas, 1988, em Laranjeiras, pequena cidade de Sergipe).

Dentro dessa nova orientação temática, duas obras podem ser consideradas as mais marcantes e polêmicas, adotando a postura teórica mais radical contra os estudos que tratavam o candomblé como religião étnica. Dantas (1988) centra a sua pesquisa sobre o significado da referência à pureza africana e nagô nos candomblés do Nordeste. Essa referência é um constrito político e contextual, determinado por questões de status e relações raciais, ou por estratégias com caráter regional, ou seja, é uma afirmação identitária diacrítica relativamente autônoma do próprio conteúdo cultural. Retomando a distinção de Barth (1969) entre cultura e etnicidade, a autora releva a diversidade ritual e, às vezes, as contradições encontradas em cultos igualmente denominados “nagôs” e localizados em contextos diferentes. Enfim, a autora analisa o papel não apenas teórico, mas também político dos principais antropólogos dos cultos afro-brasileiros da primeira metade do século, que visava orientar estes últimos no sentido da africanização e da hegemonia nagô, para melhor se firmar como religião na sociedade nacional. Outro marco importante dos recentes estudos desse domínio é a pesquisa de Reginaldo Prandi (1991) sobre os candomblés de São Paulo. Segundo Prandi, o candomblé se desenvolve na moderna metrópole paulista como um

recurso mágico sem conotação étnica, à disposição de todos, entrando em competição com outros serviços num mercado de bens religiosos livre e aberto. A africanização é vista como um discurso de legitimação reconstruído pelos sacerdotes paulistas, visando colocar em xeque a supremacia da Bahia (a dita “Roma negra”), por meio da procura de inspirações diretas na África, sem nenhuma relação com a cor da pele dos indivíduos. A partir desse ponto, o estudo passa diretamente para a descrição dos tipos individuais, míticos e sociais, dos *orixás* e de seus filhos. Ou seja, as duas escalas privilegiadas pela análise são o mercado e o indivíduo, na ausência de qualquer mediação. Refiro, por exemplo, às mediações sociais e históricas que permitem entender a relativa diversidade racial dos participantes. A distribuição racial dos adeptos é diferente de uma região para outra, de um terreiro para outro, e não pode ser simplesmente considerada sinônimo de identidade e igualdade entre todos os participantes, ou seja, de anulação dos critérios racialistas no candomblé<sup>5</sup>.

Esse breve panorama do quadro teórico dos estudos afro-brasileiros permite destacar três maneiras de tratar a cultura do candomblé, que orientarão a problemática do estudo de caso a seguir. Um primeiro enfoque remete ao sistema dos mitos e lendas, à representação do mundo dos *orixás*. É a cultura que se apresenta como essencial, a parte irreduzível ou residual das análises sociais e funcionais. Em vez de partir da totalidade do sistema simbólico já caracterizado – sem que existam provas sociológicas para legitimar *a priori* as caracterizações existentes e polêmicas (cultura “yoruba”, “negra”, “afro” etc.) –, parece-nos mais rigoroso, e mais aberto para análise, partir da totalidade (social e mítica) do rito, ou seja das formas visíveis e ritualizadas pelas quais essa cultura se apresenta. Será essa ordem dos *orixás* o primeiro passo do estudo.

Uma segunda maneira de abordar a cultura do candomblé é no sentido de uma cultura popular: um conjunto de práticas e suas simultâneas representações, em que se pode observar uma continuidade (tal como vivida no cotidiano dos adeptos) entre o sagrado e o profano.

Nesse sentido da cultura, apreende-se a identidade mítica como instância do cotidiano individual e da identidade social, como intervenção nas trajetórias individuais e nas buscas terapêuticas. Desse ponto de vista, o significado do candomblé forma-se nas histórias de conversão ou adesão que levam os indivíduos para os terreiros. O acompanhamento dessas histórias pela observação direta das redes sociais e pelo levantamento de relatos de vida evidencia a atuação de certos meios de socialização, permitindo relativizar a abordagem global e sociológica em termos de mercado. Esse ponto de vista – o da ordem das redes – permeará a segunda parte do estudo de caso a seguir.

É a partir desses dois primeiros pontos de vista que se pode chegar à complexidade e às tensões da cultura dos terreiros entendida como cultura de um lugar. Inspirada na perspectiva situacional (Mitchell, 1987), essa abordagem privilegia a análise dos contextos internacionais. Nestes, encontram-se significados trazidos pelas diversas redes sociais atuando no mundo do candomblé e, simultaneamente, interpretando-o. Consensuais ou conflituais, essas redes e essas interpretações orientam as identificações individuais e coletivas formadas no espaço social dos terreiros.

## **A ordem dos orixás<sup>6</sup>**

No final do mês de julho de 1992, no bairro do Engenho Velho da Federação, na Bahia, oito jovens mulheres fizeram sua primeira saída de *iaos* (iniciadas) no barracão do terreiro dirigido por Lia, jovem mulata baiana. Uma assistência numerosa e heterogênea aí se encontrava: parentes, amigos, membros do terreiro vizinho, gente do bairro, candidatos às eleições municipais em campanha, turistas negros americanos, militantes do Movimento Negro baiano, estudantes e professores universitários e numerosas crianças do bairro. Havia no total entre 150 e 200 “espectadores” para duas dezenas de “atores” (não obstante os papéis não serem rigorosamente estabelecidos nesses termos). Alguns se comprimiam nos bancos em torno da grande sala ou, na falta de lugares para

sentar, se encostavam nas paredes (um lado para as mulheres, outro para os homens). Outros ficavam do lado de fora, para relaxar, saudar os conhecidos e conversar, no pátio da casa ou num bar defronte. De cada lado da casa, crianças e adultos se acotovelavam nas janelas da grande sala para “espiar” ou “apreciar a festa”<sup>7</sup>.

Em suas danças, as novas iniciadas eram guiadas por Lia, sua nova mãe-de-santo, assistida esta por sua irmã<sup>8</sup>. Cada uma das oito *aios* era apoiada por uma *ekede* (assistente, não-iniciada). Elas eram também observadas, e mesmo acompanhadas nos seus primeiros passos, por algumas irmãs-de-santo e velhas senhoras notáveis do terreiro vizinho. O conjunto do ritual se desenvolveu por horas, em noites alternadas, durante mais de duas semanas<sup>9</sup>. A festa era ritmada pelo som dos tambores (os *atabaques*), cuja vibração e cuja força de envolvimento eram moduladas pelos tocadores, segundo a força (*axé*) dos *orixás* chamados e recebidos.

Houve nove saídas no total: sete corresponderam às obrigações de cada uma das oito novas iniciadas – duas dentre elas sendo filhas da mesma divindade – e as outras duas, ritualmente, foram homenagens, o primeiro dia para Xangô (é o santo da casa e sempre o primeiro homenageado) e o último dia para Oxalá, divindade associada à idéia da criação que “sempre vem por último”, diz Lia, para fechar o ciclo.

A ordem de apresentação dos nove *orixás* sucessivamente homenageados quando deste ritual de saída das *iaos* observou exatamente a do calendário das festas anuais do terreiro – que vai do fim de janeiro ao final de março. Da mesma maneira, se reproduziu, condensadamente, cada noite deste ciclo de obrigações, na ordem mediante a qual se apresentaram as novas *iaos* na roda da sala de cerimônia: 1) Xangô (o *orixá* do terreiro); 2) os *orixás* masculinos (Ogum, Oxossi, e de novo Xangô na saída das *iaos*; 3) os *orixás* femininos (Iansã, Iemanjá, Oxum); 4) Oxalá<sup>10</sup>. Foi, enfim, retomando a mesma ordem que a mãe-de-santo apresentou suas novas iniciadas aos tocadores de *atabaque* antes de iniciar o canto que chama seu *orixá*, imediatamente

acompanhado pelas percussões e amplificado pelas vozes da assistência. Mais ou menos rapidamente e de uma maneira mais ou menos espetacular, segundo seu caráter e o ardor dos percussionistas e dos participantes, os *orixás* se manifestaram, mediante o transe, em suas filhas. Estas, pela primeira vez, pronunciaram seu nome em duplo, o de sua divindade.

Todos constataram o grande sucesso desta primeira saída do primeiro “barco”<sup>11</sup> de Lia, comentando as proezas dos *orixás* baixados nas jovens iniciadas, e também, várias vezes, em pessoas da assistência. Comentou-se, por muito tempo, a beleza dos adereços e, evidentemente, o carisma tranqüilo e a força de vontade de Lia, que tinha realizado com êxito essa primeira grande apresentação pública. Esta fora muito bem organizada e conforme, afirmava-se, o ritual nagô de Ketu, tradição afirmada pelo terreiro de Lia.

Qual foi o sentido desse acontecimento? Se nos ativermos à estrita função anunciada, foi um rito de passagem: *abiãs* (pessoas em fase de iniciação) tornaram-se *iaos* (iniciadas), integrando plenamente a comunidade do candomblé, adquirindo ao mesmo tempo uma identidade mítica em duplo (a do *orixá* que as possui) e uma nova identidade social, resultado de uma espécie de ruptura e renascimento pessoais (Augras, 1992).

Ao mesmo tempo, a observação das sessões sucessivas deste rito de passagem mostra que se trata, antes de tudo, da representação bem-sucedida e notavelmente ordenada de um dos principais rituais do candomblé. Dominada pelo rigor e o respeito às normas preestabelecidas, a execução do ritual foi uma prova tanto para Lia como para suas iniciadas. Nada no que concerne à manifestação dos transes foi deixado ao acaso. A ordem dos *orixás* (na chegada das iniciadas na roda, e na entrada em transe das novas *iaos*) reproduziu a mesma seqüência que a do calendário ritual anual, espécie de cartão de visita do terreiro<sup>12</sup>. O material simbólico (comidas, animais sacrificados, atabaques e, sobretudo, os numerosos e dispendiosos objetos rituais e vestimentas representativos de cada divindade) foi juntado à custa dos esforços e de doações

acumuladas durante meses. Os cânticos, ritmos e passos de dança de cada *orixá* foram repetidos ao longo de intermináveis sessões de aprendizagem (as quartas-feiras e fins de semana) preparatórias para a iniciação ritual.

A emoção intensa, que foi progressivamente animando os participantes ao curso de cada noite e ao longo dos dezessete dias de festa, pode, portanto, ser compreendida como o resultado e a consagração da apresentação exitosa de uma harmonia coletiva. É comum, nessas ocasiões de festas rituais, a formação de um sentimento de pertinência comunitária. Cada um participa nos cânticos, nos ritmos, eventualmente nos transe e, finalmente, muito tarde da noite, a comida sacrificada às divindades é consumida coletivamente pelos participantes. Roberto Motta (1992:51-2) descreveu muito bem essa “comunhão” ritual por ocasião do registro de uma outra saída de iniciadas, em Recife:

A iao dá duas ou três voltas em torno da sala de dança enquanto os assistentes a aclamam, jogando-lhe grãos de arroz. Mas de uma certa maneira é a comunidade, unida pelo pacto do reconhecimento, que se auto-aclama. Após o anúncio solene do nome do deus pelo noviço (ou pelo próprio deus), a festa se funde em um único transe [...] Nosso mais profundo ser brota da efervescência e da comunhão. [Motta, 1992:51-2]

O reconhecimento partilhado e a comunhão comemoram a presença do componente identitário no ritual. Repetição estereotipada de um encontro perfeito entre o individual e o coletivo (Augé, 1987), o ritual mostra identidade ao mesmo tempo que remete, numa outra escala de observação, para um “sistema cultural” objeto de interpretações heterodoxas. Essas interpretações diversas e divergentes são elaboradas numa outra ordem, a das redes, que agem no espaço do terreiro e complexificam o sentido do candomblé. Esse conteúdo identitário e problemático da cultura torna necessária uma antropologia social da mesma, reinserindo-a nos seus contextos. No caso apresentado aqui, o componente identitário do ritual leva para a história particular desse terreiro

baiano (comumente denominado Vila Flaviana) e para a biografia de sua sacerdotisa, a jovem Lia.

Com efeito, além de assinalar o término da iniciação das oito jovens mulheres, esta primeira saída assinalava também a reabertura pública de uma casa-de-santo que figurou entre as mais importantes da cidade da Bahia durante a primeira metade deste século e que permaneceu quase inativa desde a morte da sua fundadora, Flaviana, em 1940<sup>13</sup>. Foi também o primeiro barco de iniciadas formado por Lia, a jovem mãe-de-santo do terreiro – ela tinha exatamente 33 anos por ocasião desta primeira saída. Alguns anos antes, ela fora designada, pelo jogo de búzios (advinhação) do poderoso terreiro onde ela própria havia sido iniciada, como a herdeira espiritual de sua bisavó, Flaviana, à frente do terreiro da Vila do mesmo nome.

A saída ritual das *iaos*, por conseguinte, deu oportunidade a um acontecimento local – a reabertura do terreiro – que ampliou o seu significado. Este evento, por sua vez, se desdobra, em sua dimensão sociológica, em duas ordens de significação: individual (na trajetória de Lia, a mãe-de-santo) e coletiva (na história do terreiro e da cultura afro-baiana). Enfim, uma última questão, diretamente identitária, é colocada pelo mesmo evento: como tornar-se mãe-de-santo na Bahia? Acabamos de ver que a resposta a esta questão não poderá ser dada senão tomando em conta, conjuntamente, os dois pontos de vista, individual e coletivo: como a própria Lia tornou-se mãe-de-santo? E quais são as regras, explícitas e implícitas, do meio baiano do candomblé neste assunto? Ao procurar resposta para essas questões, ver-se-á que a ordem das redes – na qual o percurso de Lia se inscreve – funciona como uma réplica sociológica da ordem minuciosa e rigorosa do ritual de identificação mítica apresentada acima.

## A ordem das redes

Lia é filha-de-santo desde a idade de 16 anos (em 1975) e mãe-de-santo, oficialmente, desde que fez 32 (em 1991). Todas as dimensões do caminho pessoal já realizado (escolar, profissional, residencial, matrimonial) parecem, hoje, ter sido submetidas a seu destino religioso. O exame deste destino remete-nos, com efeito, à história de uma descendência e a um tecido de relações familiares que estruturaram sua socialização, formaram suas disposições para a interpretação simbólica das dores e infelicidades, e, muito literalmente, guiaram seus passos. É preciso, pois, que retracemos, brevemente, a história do terreiro do qual ela é hoje a sacerdotisa, história que nos faz remontar a uma ancestral familiar, a bisavó de Lia (mãe do pai de sua mãe): Flaviana Bianchi, nascida em 1846.

## Breve história da Vila Flaviana

Fundadora (talvez por volta de 1875) de um terreiro de candomblé de tradição nagô na Bahia, Flaviana fez parte do universo das grandes sacerdotisas da Bahia no início deste século. Ela foi muito ligada aos mais famosos pais e mães-de-santo do candomblé baiano, em particular àquela que era, na época, a mãe-de-santo do terreiro da Casa Branca<sup>14</sup>, esse mesmo, onde, meio século mais tarde, Lia seria iniciada. A relação com este terreiro era muito forte: “Tudo que rolava era convite para cá, e daqui para lá. Tudo era acertado entre a Casa Branca e aqui”, comenta hoje uma velha *ekede* (assistente não-iniciada) de 80 anos, neta de Flaviana e tia materna de Lia. Visitado e mencionado por diversos antropólogos, seu terreiro é conhecido por ter sido muito animado e convivial<sup>15</sup>. A casa, já conhecida nos anos 30 pelo nome de Vila Flaviana, não obstante pobre, era muito ativa. Vinte pessoas aí moravam permanentemente, conta a mesma *ekede*. Davam-se muitas festas. Flaviana era, entre as grandes sacerdotisas da época, a que tinha a mais importante progenitura espiritual, conta-se ainda no terreiro<sup>16</sup>. Sua fama

era tão grande que era necessário “fazer duas rodas”, relembra a velha tia de Lia, falando das danças das filhas-de-santo por ocasião das cerimônias públicas!

“Bem pretona, cabelinho duro todo alvo, (...) alta e magra” (são as palavras da velha *ekede*), Flaviana morreu em 1940, com a idade de 92 anos, após ter sido visitada e entrevistada, em 1938, pelos antropólogos Ruth Landes e Edison Carneiro<sup>17</sup>. Após sua morte, o terreiro cessou parcialmente suas atividades. Sua única filha (de sangue), Maria Eugênia (nascida em 1889), permaneceu na casa para “cuidar dos *orixás*”: manter os assentamentos das divindades, fazer-lhes um mínimo de sacrifícios rituais, poucas ou nenhuma cerimônias públicas<sup>18</sup> etc. Mas ela não podia fazer nenhuma iniciação porque, não obstante tivesse crescido nesta casa e fosse conhecedora da vida do terreiro e dos seus ritos, e ademais tivesse seu próprio *orixá* assentado no terreiro, não havia passado pelo ritual de iniciação<sup>19</sup>. Maria Eugênia morreu em 1975, após ter mantido a casa e o terreiro durante 35 anos. No mesmo ano, Lia (filha da filha do irmão de Maria Eugênia por parte de mãe), então com a idade de 16 anos, era feita *iao* no terreiro da Casa Branca, vizinho algumas centenas de metros. Lá, uma “velha tia” da Casa Branca lembrou que a bisavó de Lia tinha um terreiro e que cabia a Lia retomá-lo. Mas esta era uma recém-iniciada, e é preciso ao menos sete anos de iniciação para alcançar o status de *ebônim*<sup>20</sup>, que permite a um iniciado dirigir um terreiro. Durante alguns anos ainda (de 1975 a 1987), uma filha-de-santo muito velha de Flaviana, chamada Das Dores, cuidou dos assentamentos dos *orixás* da Vila Flaviana, até a sua morte, em 1987. Embora ela já tivesse sido mãe-pequena em um outro terreiro, ela não foi mãe-de-santo. Ela veio por sua própria iniciativa, sem haver sido designada por um jogo de búzios. Resignada, Das Dores não fez nada além do que tinha feito a filha (não-iniciada) de Flaviana que a precedeu: nada de consulta divinatória, nada de “trabalho”, nem de iniciação. E nada de festa pública em homenagem aos *orixás*.

É por morte de Das Dores que Lia “aceit(ou) assumir o terreiro”

(segundo seus próprios termos). Ela o fez sob a injunção insistente da divindade dona do terreiro da Vila Flaviana: Xangô Airá, a forma velha do deus das tempestades e da justiça. Esta injunção lhe foi feita no terreiro vizinho – o da Casa Branca, onde Lia tinha sido iniciada e onde sua prima cruzada patrilateral, Nitinha, era também filha-de-santo e desempenhava um papel importante. Ver-se-á adiante que os períodos separando o direito simbólico de Lia se encarregar do terreiro (em 1982, após sete anos de iniciação), a decisão efetiva de retomar o terreiro (em 1987, após a morte da velha filha-de-santo de Flaviana) e sua retomada oficial (em 1991) são carregados não somente de hesitações identitárias da parte da jovem mulher, como também de tensões diversas (entre outras, com a velha Das Dores), que certamente tiveram um papel importante nas escolhas de Lia.

Uma vez decidida a reconquista do terreiro, a retomada de suas atividades foi um grande empreendimento que defrontou com muitas dificuldades: a resistência de primos de Lia que ocupavam uma parte da casa com fins domésticos e uma outra com fins especulativos; a necessidade de uma quantia considerável de dinheiro para reformar a casa que estava em péssimo estado (reparos no telhado, alargamento e pintura da sala de cerimônia, construção em alvenaria de uma cozinha e dos assentamentos exteriores); a formação do primeiro barco de iniciadas etc. Por isso Lia teve de mobilizar todos os seus apoios: aqueles da Casa Branca, onde ela foi iniciada e que é da mesma “nação” (nagô de Ketu) que o seu próprio terreiro; os da Federação baiana do culto afro-brasileiro, muito ligada desde o fim dos anos 40 ao mesmo terreiro da Casa Branca; aqueles de vereadores; os de seus numerosos parentes (biológicos e espirituais) etc. Tudo isso lhe permitiu reabrir o terreiro oficialmente em 1991 e apresentar, no ano seguinte, seu primeiro barco de oito iniciadas, ao mesmo tempo que uma imagem convincente da renovação do velho terreiro.

## O destino de Lia

Acabamos de ver, em termos gerais, em qual lugar se situa a história particular de Lia na história geral desse terreiro e nas suas redes. Precisamos ainda retomar essa história, não mais do ponto de vista do terreiro, mas a partir da própria trajetória de Lia. A pesquisa biográfica permite resgatar não só os universos de socialização, mas também os valores compartilhados e as disposições pessoais inculcadas, que tornaram possível a espécie de tomada de poder que acabamos de descrever rapidamente. O itinerário social, terapêutico e religioso de Lia nos fará encontrar as mesmas redes em ação, medindo agora sua eficácia no cotidiano e sua capacidade para orientar os destinos individuais.

O relato biográfico de Lia remete primeiramente a uma teia familiar agenciada de longa data no mundo dos *orixás* e de seus intérpretes. Quando criança, ela passava diante da casa que havia sido o terreiro de sua bisavó e perto da qual ela morava, sua tia avó, Maria Eugênia, que aí morava tomando conta dos *orixás*, a chamava e lhe dizia para acender uma vela para sua “mãe” (Flaviana), pois, dizia, “você também é sangue”:

Eu acho que talvez até fosse isso que me envolveu mais, porque eu era criança e ela já me chamava: ‘Venha aqui acender uma vela por sua mãe, que você também é sangue’. Não sei se ela já sabia que eu tinha alguma coisa a ver mesmo. Eu não entendia nada. Criança, você sabe, criança não se situa nessas coisas. Mas não sabia que tinha casa de candomblé, não sabia que tinha sido minha bisavó, que a casa existia já há muitos anos, não sabia nada disso, mas aquilo para mim era uma diversão, eu passava para ir para escola, vinha escondido, com medo do que tinha, e ver minha avó que mandava eu acender a vela. Eu acendia, mas tudo mais por uma questão de brincadeira, que eu era muito criança, não entendia nada. Depois que eu comecei, com 10 anos mais ou menos, 9, que vieram as doenças, as coisas assim que veio chamar a atenção da família de que não era uma coisa normal.

As doenças de Lia, entre 10 e 14 anos, foram principalmente males e dores difusas porém persistentes: inchação dos membros inferiores, desmaios e

sobretudo dores de cabeça. Sobre esse ponto, o relato de Lia corresponde ao que parece ser uma forma bastante estereotipada do caminho para a iniciação: as referências à doença são freqüentemente eufemísticas e evasivas (Costa Lima, 1977:65), ao passo que os relatos insistem, de bom grado, sobre a evidência e a força do caráter simbólico desses problemas<sup>21</sup>.

Por volta dos 14 anos, prossegue Lia, “foi que os problemas pioraram”. Quanto à questão de saber se ela conseguiu identificar de que se tratava, a resposta não demonstra, de fato, nenhuma hesitação:

Não, eu não entendia nada, não conhecia, apesar de minha avó [Maria Eugênia] ter essa casa aqui na época. Minha mãe também não entendia nada, não era envolvida na coisa. Ela achava mesmo que era problema de doença, de médico, alguma coisa assim.

O que o relato resgata, sobretudo, é a rapidez e a extensão da mobilização familiar para interpretar essas doenças em termos simbólicos e agir nesse nível de percepção. Suas tias e primas paternas e maternas foram presentes para desvendar rapidamente a “anormalidade” dos seus males e fazer deles os signos de eleição. Lia foi então envolvida em uma busca de soluções terapêuticas fora da medicina oficial, acompanhada, de longe, por sua mãe. Essa, criada no mesmo contexto de interpretação, referia-se a ele negativamente, com um certo receio<sup>22</sup>.

Sob a recomendação de um médico oficial, um médico espírita foi logo consultado. Ele percebeu “radiações, alguma perturbação” mas nada que lhe dissesse respeito. Ele disse:

Olha, leva essa menina daqui, porque aqui não é lugar para ela. O negócio dela é de azeite mesmo.

Lia foi em seguida levada, por suas “tias”, para um “tio” (marido de uma tia materna) que era o chefe de culto de um terreiro de candomblé de Angola<sup>23</sup>. Esse identificou em Lia uma “guerra de santos”: era, comenta hoje a jovem mulher, uma guerra entre seu *orixá* pessoal e o do terreiro da bisavó.

É por intermédio desse tio que Lia foi posta em contato com uma sacerdotisa cabocla<sup>24</sup>. Seu caboclo se manifestou violentamente à simples visão de Lia na entrada do terreiro:

Tinha uma senhora que atendia por caboclo – atende, que ela continua no exercício. E ela trabalhava no hospital, enfermeira essa senhora – já é aposentada ela hoje. Mas ela atendia as pessoas quando ela chegava do hospital à tarde, ela atendia as pessoas, lá ficava um monte de gente, era muita gente. Aí eu estava lá ansiosa, com muitas dores, esperando minha vez, que era por ordem de chegada. O negócio estava tão feio para meu lado que – a moça não me conhecia – quando ela chegou, que botou a cara no portão ali, aí o caboclo já manifestou nela, manifestou e foi logo pegando. As pessoas que estavam lá da casa pedindo algumas coisas que tinha, que podia se fazer alguma coisa. E, bom, improvisou logo um ebó<sup>25</sup> lá para mim, limpeza, qualquer coisa. Eu melhorei um pouco, mas ela disse à minha mãe, o caboclo falou: ‘Olha, essa menina tem problema de santo para fazer’, mas também não falou que tinha o cargo de mãe-de-santo, que tinha esse cargo aqui.

Assim obrigada a cuidar do seu *orixá* e enquanto sua mãe se assustava com o custo previsível da operação, Lia viu chegar, do terreiro da Casa Branca, sua prima cruzada (filha da irmã de seu pai), que lhe sugeriu fazer sua iniciação na Casa Branca. O pai de Lia (falecido pouco tempo depois do nascimento dela) havia sido, nos anos 50, *ogã* da Casa Branca<sup>26</sup>. E foi sua sobrinha, Nitinha, nascida em 1929 e antiga filha da Casa Branca, que levou Lia para a mãe-de-santo deste terreiro, Marieta, quando a necessidade da iniciação se apresentou para Lia de modo irresistível, em 1973. Marieta, “sabendo que eu estava muito doente, mandou me pegar para ela ver”, conta Lia. Foi preciso esperar mais dois anos para que a iniciação de Lia pudesse efetivamente se realizar em um pequeno barco de quatro iniciadas, em 1975-1976. A “mãe pequena” de Lia – que ajudou, entre outras coisas, nas despesas da sua iniciação – estava ligada a ela por uma relação com o mesmo *orixá*. Essa relação fundada na ordem da identidade mítica reforçou a posição de Lia mais tarde, quando sua mãe pequena se tornou a

mãe-de-santo do terreiro da Casa Branca (em 1985), antes que a própria Lia decidisse retomar o terreiro da Vila Flaviana.

É no momento da iniciação de Lia e do assentamento da sua divindade pessoal (Xangô) nesse terreiro, em 1975-1976, que, no terreiro vizinho, fundado pela bisavó de Lia, a velha Maria Eugênia morre e é substituída informalmente por Das Dores. Na Casa Branca, uma “velha tia” de Lia lembrou que sua bisavó tinha um terreiro para uma outra espécie de Xangô (Xangô Airá – a forma velha da divindade), e que Lia devia retomá-lo.

Alguns meses antes de sua iniciação, Lia casou com um rapaz do seu bairro e teve um filho. Após ter acompanhado, contra sua vontade, as etapas da doença e o itinerário terapêutico, religioso (e familiar) de Lia, seu marido a censurou por negligenciar sua casa e sua filha, passando muito tempo no terreiro, no trabalho (como garçoneiro em restaurantes turísticos) e nos estudos. Ela conseguiu pelo menos concluir o ginásio. Interrompeu o trabalho de garçoneiro e em seguida os estudos, mas fez ainda um curso de datilografia. Quando seu marido, ciumento e insatisfeito por vê-la tão pouco tempo em casa, partiu para o Rio de Janeiro, a separação marcou o começo de uma nova série de problemas pessoais (concernentes a emprego e dinheiro) na vida de Lia. Mas toda sua família biológica e espiritual “já sabia” que era a manifestação do outro *orixá*, aquele do terreiro da bisavó de Lia, que pedia que ela se ocupasse dele. Durante muitos anos, os búzios e as velhas senhoras da Casa Branca o confirmaram:

O povo conta, o povo antigo, que já se sabia, que a coisa era para mim, que não existia ainda a pessoa. Inclusive ela [a bisavó, falecida em 1940] falava em vida: “A pessoa ainda não nasceu que vai assumir”.

E quando, lendo os búzios, a mãe-de-santo anunciou que “tinha um outro Xangô que não era o meu e que estava querendo alguma coisa”, e que este era mesmo Xangô Airá, o do terreiro da bisavó, “aí o pessoal falou: ‘Ah, tem lógica!’”.

Pouco a pouco, os *orixás* começaram a “abrir os caminhos”, isto é, a abrir o horizonte social antes preocupante de Lia. Pouco depois de sua separação (em 1978), ela trabalhou outra vez como garçoneiro e dançarina num restaurante folclórico, repetindo, então, no palco, as danças dos *orixás*. Em 1982, após sete anos de iniciação e após ter realizado as obrigações necessárias, ela se tornou *ebô mim*, podendo pretender o cargo de mãe-de-santo. É nessa época que, por intermédio de um *ogã* da Casa Branca, ela passou a ter contratos no organismo oficial de turismo do Estado<sup>27</sup>. É nesse momento também que ela encontrou, graças a um apoio do seu terreiro, um pequeno emprego público (auxiliar de escola primária). Muito consciente da projeção dos seus atos simbólicos, Lia observa que “tudo isso apareceu depois da obrigação [de sete anos], antes não aparecia nada, os caminhos estavam fechados”.

Com a ajuda de diversos parentes, de “velhas tias”, de irmãs-de-santo e de *ogãs* da Casa Branca, Lia começou a cuidar do velho terreiro da Vila Flaviana. Enfrentou, então, a velha Das Dores:

Ela não gostava de mim. Ou então ela já sabia. Eu fui para algumas festas, mas ela não gostava de mim. Então eu deixei, esperei. E não passou muito tempo até ela morrer.

A partir de 1987, após a morte de Das Dores, Lia começou a fazer regularmente as obrigações para os *orixás* da Vila Flaviana. Enquanto isso, encaminhou junto à Federação baiana do culto afro-brasileiro o pedido para o reconhecimento do terreiro como sendo da muito respeitada nação Ketu, e o seu próprio reconhecimento como mãe-de-santo. Esses pedidos foram satisfeitos em 1990, e Lia pôde então afixar seus títulos na parede do barracão.

No ano seguinte, em 1991 portanto, ela abandonou seu emprego de funcionária pública para dedicar-se inteiramente à retomada do terreiro de sua bisavó. Ela passou a morar aí definitivamente, com seus dois filhos (um dos quais ela teve após a separação) e com al-

gumas das jovens mulheres que ela preparava para uma primeira iniciação, e que iriam ficar com ela provisoriamente.

Dois *ogãs* confirmados estavam também presentes na casa. Ao mesmo tempo que marcavam uma presença masculina na casa, preenchiam as duas principais funções rituais dos *ogãs* de todo terreiro:

- R.D., filho de Maria Eugênia e neto de Flaviana, é *oxogum* (sacrificador). Ademais, mora na Vila Flaviana (um cômodo que dá para a rua), e seu próprio filho tornou-se *ogã* confirmado no mesmo terreiro.

- B.L. é *ogã* da Casa Branca e mora com Lia. Ele é *alabe* (*ogã* dos atabaques), função tida como uma das mais essenciais, pois é ele quem dirige a “descida” das divindades e indica a força de seu *axé* (energia).

O começo do ano de 1991 marcou a retomada dos ritos calendáricos na Vila Flaviana. Rapidamente, em meados de 1991, Lia criou, com seus amigos, a sociedade civil encarregada de representar e defender os interesses do terreiro. Ela própria se instalou, provisoriamente, como presidente da sociedade (ficou nesse cargo até início de 1994). Ela tem muita consciência de ser, hoje, “a autoridade suprema” de seu terreiro, conforme diz, e que ali, “(sua) palavra vem primeiro”. O ano de 1992 consagrou publicamente Lia como mãe-de-santo após a bem-sucedida saída ritual de suas oito primeiras *iaos*.

## **A raiz e o sangue: legitimidade e conflitos de significados**

Lia bem que podia ter sido por toda sua vida auxiliar de disciplina em uma pequena escola ou garçonete nos restaurantes de cozinha baiana para turistas: “Eu era uma mulata simpática”, diz com uma pontinha de saudade. Em lugar disso, uma rede densa de determinações simbólicas, sociais e políticas a conduziu ao status de mãe-de-santo e de “líder espiritual” do candomblé baiano (como ela mesma se denomina), sem que ela o decidisse realmente. Ela se conformou

muito bem com isso, entretanto, a partir de um certo momento de sua trajetória, dando mesmo a impressão, por seu espírito de iniciativa e pelo uso inteligente das suas bases estruturais, de uma inversão das determinações: de um sujeito social formado apesar dele próprio e para a reprodução social da cultura afro-baiana, passa-se à imagem positiva do “líder”, tradução pessoal e modernizada da função e das qualidades da mãe-de-santo na cultura (popular e profana) do candomblé.

Nessas condições, a passagem ao status de chefe de culto implica um trabalho sobre a identidade individual que, simultaneamente, reconstrói sua identidade coletiva de referência. Lia recorre a uma legitimação genealógica, o que é lógico em uma busca de identidade. Esse recurso faz uso, por sua vez, da noção de sangue, em duplo sentido e às vezes contraditoriamente: o sangue da família “biológica” (ou “raiz”) e aquele, ritual, do terreiro (*eje*: o sangue do sacrifício).

Lia fala do sangue familiar para evidenciar sua própria legitimidade:

Eram as velhas filhas [filhas-de-santo da Casa Branca] que insistiam para que eu assumisse [o terreiro]. E eu era do sangue, era mais eu que devia assumir.

Ela o evoca do mesmo modo para legitimar a posse do terreiro por sua tia-avó após a morte da bisavó: “Quem é do sangue não se pode impedir de assumir”, diz, embora sabendo que, no espaço do terreiro nagô, é em princípio a filiação espiritual que prevalece. Porém, ninguém se opôs à sua tia-avó porque “ela era a filha da dona da casa”: não-iniciada, mas “do sangue”. Com os mesmos argumentos ainda, Lia fala de sua mãe ou de sua tia materna – que não são iniciadas, mas são “do sangue, da raiz” – e de sua irmã. Esta, mais velha que Lia oito anos, porém iniciada posteriormente, foi chamada por Lia para ser primeira assistente de seu terreiro<sup>28</sup>. A seu respeito, Lia tira todas as conseqüências de uma concepção segundo a qual a função sagrada é uma herança de família: a integração de sua irmã biológica permite ampliar a eficácia do “próprio sangue”.

Em todos os casos evocados, o sangue familiar reforça os status religiosos. Favorece a sua emergência, como o demonstra a densida-

de do tecido familiar permeando a comunidade espiritual dos dois terreiros que foram apresentados. Pode também compensá-los, por exemplo, na legitimação de Maria Eugênia para interromper, em 1940, toda especulação quanto à sucessão da casa entre a numerosa descendência espiritual da finada Flaviana.

Se esse sangue reforça a legitimidade de Lia diante de outras filhas-de-santo, há uma outra espécie de sangue, do qual ela pode fazer uso, em modo inverso, contra os primos, filhos de um irmão (do mesmo pai) da mãe de Lia, não-iniciados, mas ocupando há muito tempo uma parte da casa herdada da mesma ancestral Flaviana. Lia empreendeu desocupar esse espaço para consagrá-lo exclusivamente às suas funções religiosas. Essa segunda espécie (*eje*, o sangue do sacrifício) remete às práticas rituais e à socialização dos terreiros. O sangue é a essência do sacrifício; é o que circula, dos homens aos deuses, pelas matanças rituais dos animais (bodes, galos, pombos). Nos rituais realizados no terreiro da Vila Flaviana, cobre-se abundantemente de sangue os três assentamentos exteriores de Exu (o mensageiro dos *orixás*), que transmite sua energia para as outras divindades. Esse sentido do sangue privilegia, pois, uma outra referência coletiva: a do povo-de-santo.

É no duplo sentido, consangüíneo e cultural, que se pode entender a afirmação que Lia lembra ter ouvido criança, quando sua tia-avó lhe dizia, à porta do velho terreiro de sua bisavó: “Você também é sangue”. A jovem mãe-de-santo sabe muito bem jogar, agora, com a ambivalência da noção de sangue. A mistura das genealogias familiar e espiritual ao longo de quatro gerações permite essa margem de manobra, como o permite a ausência tradicional de uma definição clara e universal dos princípios da sucessão no candomblé. Sabe-se que é necessário, de todas as maneiras, ser iniciado para dirigir uma casa e não se pode ser iniciado por um parente de sangue<sup>29</sup>. Mas, de um outro ponto de vista, a existência de laços familiares (*a priori* opostos aos liames espirituais) põe ordem nas possíveis competições entre filhos-de-santo de status religioso igual. A integração das linhas familiares com as linhas espirituais pode, pois, tornar a sucessão dos chefes de

culto “mais tranqüila” (Costa Lima, 1977:131). Neste caso, a contradição virtual (na ordem teórica) não se traduz em contradição prática (na ordem social). A isso correspondem algumas escolhas ideológicas, evidenciadas nos discursos de legitimação e de identificação.

Já mãe-de-santo, Lia transforma sua identidade coletiva de referência a partir de uma distinção mais nítida, e mesmo de uma tensão, entre as noções de sangue familiar e sangue ritual. Destacamos dois momentos nessa reconstrução identitária. Em primeiro lugar, ela se coloca como sujeito eleito em uma dimensão mítica, aquela do *orum* (o mundo imaterial dos *orixás*). São, pois, a religião e o sistema cultural afro-brasileiro que funcionam nesse caso como critério de identidade:

Importante é ter também a sua espiritualidade, cada um ter a sua mediunidade, coisa que cada um tem, mas traz de berço, isso é muito de cada um trazer, não é o pai-de-santo ou a mãe-de-santo que faz a pessoa ter, não, é que a pessoa traz de dom da pessoa.

No mesmo registro, Lia comenta hoje o conflito com a velha filha-de-santo que ocupava o terreiro da Vila Flaviana no exato momento em que ela mesma havia sido iniciada:

Essa senhora tinha ambição para ser mãe-de-santo, tudo, mas ela não tinha, sabe, ela não nasceu mesmo para mãe-de-santo. O cargo não era dela. Eu já existia, já tinha feita obrigação na Casa Branca.

Em outros termos, a força de Lia é que sua existência como mãe-de-santo do velho terreiro já estava inscrita na ordem mítica (o *orum*). Dizer que ela “já existia” nessa dimensão é afirmar – no contexto de um conflito de legitimidade – a antecedência e o caráter absoluto da identidade mítica do chefe de culto contra as determinações sociais da trajetória – ou seja, no caso de Lia, a primazia do referencial religioso sobre o referencial familiar.

Segundo tempo da construção identitária de Lia: essa nova identidade mítica e social supõe um certo esquecimento de si, um “renunciamento” face a um destino que a coloca fora do mundo social co-

mum<sup>30</sup>. Lia demonstra bem esse renunciamento na maneira como trata a questão da propriedade da casa onde está o terreiro. Diante dos primos incômodos, ela procede a uma desapropriação imobiliária da qual ela própria é vítima tanto quanto os primos imediatamente visados. Lia minimiza, portanto, em seus discursos e em uma parte de suas práticas, a referência à coletividade familiar que a fez emergir como mãe-de-santo. Mantida a separação completa e definitiva da casa como patrimônio familiar (função anulada) e como espaço religioso (função exclusiva), é no mesmo estado de espírito que ela considera a transmissão futura de seu cargo de mãe-de-santo no âmbito exclusivo da filiação espiritual. Ao se comportar desse modo, ela se inscreve, não em uma lógica mítica e fora do mundo, mas em uma nova lógica social, que transforma seu horizonte e seu grupo de referência, e a faz se descartar das redes e dos princípios familiares que a conduziram para onde está.

Esta lógica se inscreve em uma política de expansão e de consolidação do candomblé baiano, que se apóia há três décadas nas sociedades beneficentes – associações civis representando os terreiros – e na Federação baiana do culto afro-brasileiro. Uma das questões em jogo na organização coletiva e na politização do candomblé baiano é a da sua territorialização, i.e., o tombamento dos locais de culto pelos poderes públicos e seu uso exclusivamente sagrado, sob o controle das sociedades beneficentes. A Casa Branca – casa onde Lia fez sua socialização religiosa – foi o primeiro terreiro a lançar este movimento político de consolidação, do mesmo modo que esteve na origem da criação da Federação baiana do culto afro-brasileiro em 1946.

Oriunda, por liames em que o sangue familiar e a filiação espiritual se misturaram, do terreiro muito político (*lato sensu*) da Casa Branca, no qual ela foi não só iniciada, como também designada pelos búzios à chefia do terreiro, vizinho e aliado, da Vila Flaviana, Lia tinha todas as condições para situar e desenvolver rapidamente o seu terreiro dentro do novo contexto político da cultura afro-baiana. Logo,

criou, no primeiro ano de existência oficial de seu terreiro, uma sociedade religiosa e beneficente<sup>31</sup>. Um dos seus primeiros objetivos foi o tombamento da casa e sua utilização exclusiva e definitiva pelo terreiro. No conflito com seus primos, Lia registrou na Federação do culto afro-brasileiro que o terreno pertencia ao terreiro e que “os descendentes de Flaviana” haviam-no doado para a sociedade beneficente. Esta foi registrada legalmente como responsável exclusiva pelo uso da casa, tombada como patrimônio cultural.

Em seguida, entre o final de 1992 e o de 1994, se firmou o envolvimento na casa de um número significativo de militantes do movimento negro. Onze novos *iaos* (nove mulheres e dois homens) foram iniciados (em três barcos) após o primeiro barco – o de 1992, cuja “saída do nome” foi apresentada ao início deste texto. Entre eles, pelo menos seis *iaos* são militantes negros, além de uma negra americana levada ao terreiro pelas redes de turismo militante. Vivenciaram trajetórias de *adesão* ao culto em que a necessidade terapêutica (a aflição) se confundiu com, ou até deixou lugar, buscas de “harmonia” ou de soluções de “problemas espirituais”. A partir de 1994, um novo presidente da sociedade beneficente sucedeu à própria mãe-de-santo nesse cargo: universitário e coordenador local do Movimento Negro Unificado (MNU), ele passou a ter um papel importante na organização material do terreiro e na obtenção de recursos financeiros pela prefeitura. Outros membros da diretoria da Sociedade são oriundos do movimento negro, seja no sentido político (MNU, etc) seja cultural (blocos carnavalescos etc).

Três breves observações podem ser feitas sobre esses últimos desdobramentos da história do terreiro. Em primeiro lugar, introduz-se no espaço do terreiro um certo espírito militante para a “defesa” do candomblé. Esse estado de espírito é visto pela mãe-de-santo como a manifestação de uma “boa vontade” que ajuda a resolver os problemas materiais da casa, os membros da sociedade sabendo como juntar fundos através de diversas iniciativas não diretamente religiosas

(pagamento em dia das mensalidades dos sócios, procura de doações pessoais e públicas, promoção de festas para a vizinhança, etc).

Em segundo lugar, as redes sociais ligadas ao movimento negro introduzem no terreiro uma definição de sua identidade externa como sendo parte integrante da “cultura negra”. Lia tem laços pessoais – alguns deles anteriores a seu cargo de mãe-de-santo – com pessoas e grupos do movimento negro cultural baiano<sup>32</sup>. O seu terreiro está aberto a todos e os brancos, diz ela, parecem “gostar mais [do que os negros] de candomblé”, mas logo em seguida retifica para relevar que isso concerne os clientes. E, de fato, entre as suas oito primeiras *iaos* (o barco de 1992), sete eram negras e uma branca<sup>33</sup>. A mesma tendência se confirmou nos barcos seguintes e tomou um significado mais obviamente ideológico. Lia se diz “negra” ou “mulata” (depende da situação) e goza das velhas “tias” do terreiro que se dizem “escuras”, expressão tida como de não-assunção da identidade racial.

Em terceiro lugar, e como réplica do ponto precedente, a presença de numerosos militantes negros em volta e dentro do terreiro de Lia traduz a forte atração, senão conversão, que o movimento negro tem para a dimensão espiritual e a identidade cultural desde o início dos anos 70 (Agier, 1992). Quando, como é o caso de Lia, não se tem medo da política, são os políticos que se convertem. Ou seja, além das tendências à organização e à politização do terreiro, esses últimos desdobramentos ilustram, reciprocamente, a “espiritualização” dos negros politizados em busca de identidade.

O encontro entre a história individual de Lia e a do terreiro da Vila Flaviana se fez a partir de diversas ordenações e imposições, ritualizadas ou não. A ordem dos *orixás*, a ordem das redes familiares e, enfim, o meio afro-baiano no seu conjunto formaram o contexto relacional de sua identificação mítica e social. Esse caso é exemplar das tensões recentes da cultura afro-brasileira na Bahia e ilustra uma certa modernização e complexificação do candomblé e de suas formas de

conversão. Além de levantar-se contra as velhas discriminações (culturais e raciais) mantidas há décadas pelos poderes políticos, os meios afro-baianos buscam as referências de uma identidade coletiva, cujas razões de ser extrapolam amplamente o domínio dos *orixás* e concernem as relações sociais, raciais e políticas da vida baiana contemporânea. No seu seio, desenvolvem-se discursos puristas, explicitamente “anti-sincréticos” e normativos, visando o reconhecimento oficial do culto aos *orixás* como religião e como núcleo de uma cultura diacrítica. Os movimentos “africanistas” não diferem muito, nesse sentido, dos “negristas”<sup>34</sup>. Mas é, via de regra, em detrimento das famílias e em conflito contra as lógicas familiares que esses movimentos e suas afirmações identitárias coletivas se desenvolvem. No cotidiano e no ritual da Vila Flaviana, um conjunto variado de pessoas e de relações<sup>35</sup> erige o candomblé como religião da identidade (individual e coletiva) tanto quanto da aflição. E a multiplicidade de sentidos de que o candomblé é objeto remete a vários tipos de rede. Diversas combinações são imagináveis entre as redes sociais (desenvolvidas nas linhas familiar, religiosa, turística ou política) e as interpretações distintas, ou até conflitivas, em volta do terreiro<sup>36</sup>.

## Notas

- 1 Antropólogo, ORSTOM, EHESS, Centre de la Vieille Charité, Marseille.
- 2 É famosa a sua polêmica contra Frazier sobre o significado da família afro-baiana versus negra (Herskovits, 1943; Frazier, 1942).
- 3 Daí o interesse de Herskovits pelos aspectos também organizacionais e econômicos do candomblé.

- 4 Nos seus últimos escritos, Bastide (1970) insistiu mais sobre os fenômenos de inovação religiosa e de “bricolage” simbólico, propondo dar conta das culturas populares “em processo” nos meios urbanos, porém sem ter tempo de desenvolver as respectivas pesquisas sistemáticas.
- 5 Essa questão é retomada em conclusão. Ver também Dantas (1988:59-107) e Amaral e Gonçalves da Silva (1993).
- 6 Orixá é o termo yoruba que designa as divindades em geral. Cada divindade é designada por um nome próprio (Xangô, Oxalá, Obaluaê etc.) que pode ser seguido da indicação de sua “qualidade” (um de seus avatares, por exemplo, no caso a seguir, Xangô-Airá, que é a forma velha da divindade Xangô). Além de se esperar que ele transmita alguma “força” vital (axé), cada orixá é dotado de seus próprios mitos de divinização, de suas representações imagéticas e de um arquétipo de comportamento relacional, que o tornam particularmente antropomorfo e propício ao estabelecimento de relações e identificações com os humanos.
- 7 “Espiar” e “apreciar” são termos consagrados da linguagem comum dos adeptos do candomblé para caracterizar maneiras de assistir às cerimônias, que incluem diversos graus de proximidade e de conhecimento. Uma pessoa que veio para “apreciar” uma festa pode “cair no santo”. E a velha mãe-de-santo do terreiro vizinho tem vindo freqüentemente ao terreiro dirigido por Lia para “espionar” a casa de sua jovem amiga.
- 8 Trata-se de sua irmã consangüínea, que é também a mãe-pequena espiritual (*ia kekerê*, a assistente da mãe-de-santo) do terreiro.
- 9 Essa duração corresponde precisamente aos dezessete dias convencionais do ritual da iniciação na tradição nagô da Bahia, conforme a descrição exaustiva e detalhada deste ritual por Pierre Verger (1981:36-69).
- 10 A nona divindade da saída das *iaos* não figura no calendário ritual do terreiro, mas é o orixá de uma das oito filhas-de-santo de Lia. Como esta divindade é Oxumaré (metade masculina, metade feminina), ela fica exatamente intercalada entre as divindades masculinas e femininas, chegando,

pois, na quinta posição. Naturalmente, só se menciona aqui as divindades que se manifestaram na saída das *iaos* e não todas aquelas que são celebradas por ocasião das festas do calendário anual.

- 11 A primeira promoção de iniciadas.
- 12 Cartão de visita no sentido literal, uma vez que, como fazem muitos terreiros, o de Lia inaugurou, a partir do ano seguinte, a divulgação de seu ciclo de festas pela difusão de uma elegante carta-convite. Como demonstrou Vivaldo da Costa Lima (1977:5), as cerimônias calendáricas constituem um critério importante para estabilizar os terreiros enquanto grupos de *candomblé*.
- 13 Este terreiro porta o nome do espaço (casas e assentamentos das divindades, habitações e mato) associado ao da sua fundadora: "Vila Flaviana". O terreno está hoje muito reduzido comparativamente ao que era originalmente: só se compõe de uma grande construção (uma parte sagrada e uma outra de residência), alguns assentamentos exteriores, uma entrada e um longo corredor exterior. Acima da porta principal da casa, permanece gravada a inscrição "Vila Flaviana".
- 14 A famosa Maximiana, dita Tia Massi.
- 15 Edison Carneiro conta haver aí participado de tardes dançantes à moda dos anos 1920-1930 (Landes, 1967). O mesmo etnólogo e Roger Bastide referem-se a ele na ocasião do estudo dos erês (estado liminar entre a posseção pelo orixá e o retorno ao estado normal) que aí se manifestavam de maneira exemplar (Carneiro, 1948; Bastide, 1958).
- 16 Essas informações são confirmadas por Edison Carneiro. Ele observou que Flaviana era o "caso mais notório", na Bahia dos anos 30, de uma mãe-de-santo cuja descendência espiritual era "enorme" e que ela devia isso à sua "bondade" e "simpatia pessoal" (Carneiro, 1948:82).
- 17 Ver Carneiro (1948) e Landes (1967). Mencionando esta entrevista, Vivaldo da Costa Lima fala do já "velho" terreiro de Flaviana à época (Oliveira e Lima, 1987:181).

- 18 Salvo o santo da casa, Xangô, que foi novamente homenageado, contam alguns, por volta dos anos 50.
- 19 Em seu *memento nominum* dos principais dirigentes do candomblé baiano, realizado em 1948, Edison Carneiro registra, entretanto, Maria Eugênia como sendo a “mãe” da Vila Flaviana, após a defunta Flaviana (Carneiro, 1948:110).
- 20 Literalmente primogênito(a), em yoruba.
- 21 As alusões às doenças e aos desajustamentos sociais ou psicológicos, feitas pelas primeiras *iaos* de Lia em outras entrevistas, não são menos evasivas.
- 22 Neta da ancestral Flaviana, ela se revelaria, na seqüência de nossas pesquisas, uma boa informante da história do terreiro e uma boa conhecedora de sua vida mítica e social. Ela é hoje totalmente presente e solidária do empreendimento de sua filha biológica à frente do terreiro.
- 23 Angola designa uma das nações religiosas afro-brasileiras que utilizam uma terminologia de origem banto. Não obstante tenha largamente assimilado o modelo dito nagô, o candomblé de Angola é tido por menos “puro”. Em particular, recebe-se mais facilmente os caboclos, que são considerados espíritos da terra, de antigos escravos ou de índios, e distinguidos dos orixás, divindades de origem africana. A manifestação dos caboclos é mais “selvagem” que a dos orixás.
- 24 Que recebe os caboclos.
- 25 Um “trabalho”, ou oferenda expiatória.
- 26 O ogã é um notável, iniciado ou não, que dá apoio social, político e econômico ao terreiro, além de assumir, em princípio, certos cargos rituais (músico, sacrificador etc).

- 27 Foi assim que ela fez viagens de promoção a Côte d'Ivoire, Colômbia, Chile e África do Sul (nestes dois últimos países, já com o título de mãe-de-santo em exercício).
- 28 A irmã, primogênita, é mais jovem que Lia no registro da identidade mítica. Ela foi ebômim após os búzios terem sido lançados dando a Lia o cargo principal do velho terreiro. De fato, ela tem uma participação ativa na retomada do terreiro, assumindo plenamente seu papel de "mãe-pequena" (*ia kekerê*).
- 29 Vale notar que há, nesses assuntos, já diversos casos de exceção.
- 30 É esse renúnciamento que funda a figura do herói (DaMatta, 1983) e, da mesma maneira, mas em um contexto ideológico moderno, a do líder.
- 31 Prática muito rara entre os sacerdotes recentemente instituídos.
- 32 Foi sócia do primeiro bloco "afro" Ilê Aiyê.
- 33 Seria necessário aprofundar essa questão, notadamente sobre as relações internas ao barco. É interessante observar, por exemplo, que essa única filha branca é a que tem mais recursos e status fora do terreiro – posição que se reproduz, de certa forma, dentro do terreiro, na medida em que ela manifesta mais autonomia pessoal (dispondo de mais recursos econômicos e educacionais) diante da mãe-de-santo, e estabelece com ela uma relação de fato mais igualitária do que as outras *iaos*.
- 34 Ver Agier (1993), Santos (1989).
- 35 Variedade evidenciada pela assistência heteróclita da primeira saída das *iaos*, apresentada no começo desse texto.
- 36 Tradução: Maysa Maria Miranda. Agradeço a Maria Rosário Carvalho a revisão do texto português e a Doris Bonnet, Marie-José Jolivet e Kadya Tall os comentários sobre uma primeira versão do mesmo em francês.

## Bibliografia

AGIER, M.

- 1992 “Etnopolítica – A dinâmica do espaço afro-baiano”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 99-115.
- 1993 “Les usages de l’héritage. Africanismes et négritude au Brésil”, comunicação à conferência *The Anthropology of Ethnicity – A Critical Evaluation*, Amsterdam, 15-18/12/93 SISWO e Université d’Amsterdam, 9 p.ms.

AMARAL, R.C. & SILVA, V.G.

- 1993 “A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25, pp. 99-124.

AUBRÉE, M.

- 1987 “Les orixás et le saint-esprit au secours de l’emploi”, *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 23, nº 2, pp. 261-72.

AUGÉ, M.

- 1987 “D’un rite à l’autre – Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre”, *Terrain*, nº 8:71-6.

AUGRAS, M.

- 1992 *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck.

BARTH, F. (ED.)

- 1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Boston, Little Brown.

BASTIDE, R.

- 1958 *Le candomblé de Bahia rite nagô*, Paris-La Haye, Mouton.
- 1970 *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas.
- 1976 “Négritude et intégration nationale. La classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes”, *Afro-Asia*, nº 12, pp.17-30.

CARNEIRO, E.

- 1948 *Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado.  
1991 *Religiões negras e negros bantos* (1<sup>as</sup> edições: 1936 e 1937), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CARNEIRO, E. & FERRAZ, A.C.

- 1940 “O congresso afro-brasileiro da Bahia”, in diversos autores: *O negro no Brasil – Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 7-11.

DAMATTA, R.

- 1983 *Carnavals, bandits et héros. Ambigüités de la société brésilienne*, Paris, Seuil.

DANTAS, B.G.

- 1988 *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.

FRAZIER, E.F.

- 1942 “The Negro Family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, vol 7, n° 4, pp. 465-78.

HERSKOVITS, M.

- 1943 “The Negro in Bahia, Brazil a problem of method”, *American Sociological Review*, vol. 8, pp. 394-402.

LANDES, R.

- 1967 *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LIMA, V.C.

- 1966 “Os obás de Xangô”, *Afro-ásia*, Salvador, UFBA, n° 2-3, pp. 5-36.  
1977 *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia – Um estudo de relações intragrupais*, Salvador, Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

MAGGIE, Y.

1975 *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar.

MITCHELL, J.C.

1987 "The Situational Perspective", in MITCHELL, J.C., *Cities, society, and social perception. A central african perspective*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-33.

MOTTA, R.

1992 "La transe, la nomination et la reconnaissance dans le xangô de Recife", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 79, pp. 47-52.

1993 "La rationalité dans la magie - économie du Xangô de Recife Brésil ", in JOLIVET, M. e REY-HULMAN, D. (eds.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, pp. 355-65.

OLIVEIRA, W.F. & COSTA LIMA, V. (EDS.)

1987 *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo, Corrupio.

ORTIZ, R.

1978 *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes.

PRANDI, R.

1991 *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec, Edusp.

RODRIGUES, N.

1977 *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional 1ª edição 1932.

SANTOS, M.S.A.

1993 *Meu tempo é agora*, São Paulo, Ed. Oduduwa.

SANTOS, J.E.

1976 *Os nagôs e a morte*, Petrópolis, Vozes.

SANTOS, J.T.

1989 “As imagens estão guardadas – Reafricanização”, *Comunicações do ISER*, VIII, 34:50-58.

SODRÉ, M.

1983 *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Codecri.

VERGER, P.

1981 *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio.

ABSTRACT: By considering “candomblé” as the culture of a place, this article tries to surpass the simple opposition between the notion of “candomblé” as an ethnic religion, and the notion of “candomblé” as a service offered in an indistinct religious market. In the introduction, this attempt is situated within the theoretical framework of Afro-Brazilian studies, which is briefly reviewed. In the case study, which is then presented (the “terreiro” in Vila Flaviana, Salvador, Bahia), we try to give an account of tensions lying at the root of the cultural dynamics of the “terreiros”. Studies based on the history of conversions and the social networks involved make it possible to evidence the internal conflicts which affect the interpretation of “candomblé”.

KEY WORDS: candomblé, Bahia, afro-brazilian studies, social networks, conversion, conflict, politics.

Aceito para publicação em setembro de 1995.