

A religião e a multiplicação do eu

Transe, papéis e poder no candomblé

Reginaldo Prandi

I. RELIGIÃO, INTIMIDADE E PUBLICIDADE

As religiões também podem ser vistas como importantes espaços públicos para uma população cuja vida privada igualmente se depara com constrangimentos de expressão. Cada religião trabalhará a construção desse espaço público, o que, evidentemente, afetará a concepção de intimidade, de forma diferente. Não só a religião, como também outros mecanismos e instituições que proliferam na metrópole.

Não é difícil perceber como as comunidades eclesiais de base (Pierucci et alii, 1983) representam importante espaço de expressão para as populações católicas pobres, espaço que é público e também político, o que lhe dá talvez a conotação mais clássica e valorizada do que venha a ser a publicidade, onde cada um se representa pessoalmente para a definição e defesa de interesses comuns, coletivos, comunitários. Esta ênfase no coletivo nas CEBs, porém, reduz drasticamente a importância das questões de foro íntimo de seus membros. Não é na comunidade eclesial que o indivíduo poderá expressar-se como dotado de "problemas particulares". Um membro dessas comunidades, ou mesmo um de seus líderes, homem ou mulher, pode sentir-se constrangido a participar do grupo quando sua conduta, em função de necessidades ou sentimentos íntimos, leva-o a ferir padrões éticos do catolicismo, como separar-se da esposa para viver com outra mulher, praticar aborto, coisas assim, para as quais as lideranças católicas oficiais, os padres, não têm solução e sobre as quais procuram se mostrar indiferentes, ainda que possam buscar uma solução casuística através do aconselhamento individual, isto é, fora do espaço do grupo.

Este mesmo pobre da metrópole pode vir a fazer parte de um grupo pentecostal (Souza, 1969). Aí sua intimidade será valorizada para ser, tanto quanto possível, anulada ou apagada. Sua vida será conduzida através de um espaço de publicidade em que, o tempo todo, seus desejos e necessidades subjetivas poderão ser objeto de exposição pública, escárnio e doutrinação no sentido de interpretá-los como obra do diabo, que tenta o homem e põe em risco o próprio grupo. Um código moral estreito mas muito explícito faz deste crente membro de um grupo que se sente, e assim se comporta, separado da sociedade. A vida pública fora do grupo de culto não importa e deve ser evitada. A intimidade é assim estreitada de modo que seu espaço possa ser ocupado pela publicidade da religião, mas fora da publicidade do mundo profano. É interessante observar como um pequeno grupo pentecostal, de dez a vinte pessoas, pode permanecer por horas fazendo sua pregação em praça pública exatamente ao lado de uma massa de muitos milhares reunida no mesmo local para um comício ou ato público político ou político-partidário. Estes crentes sequer se dão conta de que algo mais acontece ao seu lado. Mesmo quando a expressão deste outro grupo, milhares de vezes maior, faz-se acompanhar dos ruídos intensos dos discursos inflamados amplificados nas caixas de som, dos fogos de artifício e da sinalização visual de centenas de faixas e bandeiras. Com certeza, o

REGINALDO PRANDI é professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo e autor, entre outros livros, de *O trabalhador por conta própria sob o capital* (Editora Símbolo) e *Os favoritos degradados* (Edições Loyola).

O presente texto foi extraído, com modificações, da tese de livre-doutoramento em Sociologia, *Os candomblés de São Paulo*, baseada em resultados de pesquisa realizada junto a sessenta terreiros de candomblé da Grande São Paulo e em várias casas de candomblé do Rio de Janeiro e do Nordeste das quais estes terreiros paulistas são originários.

crente ao lado não sabe o que está acontecendo, não quer saber e tem desprezo por quem sabe. Fora do grupo evangélico não há salvação, fora da palavra divina que redime não há possibilidade de reconciliação. A política só interessa como caminho pelo qual a religião, e portanto a redenção do mundo, se aproxima do poder para dele tirar proveito e abrir com maior eficácia seus canais de comunicação, o que será atividade do líder e não do seguidor. Ainda que nos possa parecer hipócrita, a participação de pastores protestantes no jogo de favores da esfera governamental, trocando, por exemplo, votos a favor do presidente da República por concessões de emissoras de rádio e canais de televisão (Pierucci, 1989), representa para o crente uma luta legítima com o inimigo por meio da apropriação de armas dele. Mas só um líder poderia se expor a tamanho risco. Esta publicidade na política tem, evidentemente, o fim de trazer para a esfera pública a defesa de, e o interesse em fazer obrigatórios para todos princípios morais do grupo, para o que o rádio e a televisão podem ser veículos estratégicos.

Assim, enquanto a comunidade de base deixa de lado as questões privadas, apostando na participação militante na vida pública política, o pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público, mas limita o espaço público à vida religiosa.

O candomblé⁽¹⁾, por sua vez, oferece alternativa completamente diferente. O candomblé acentua e aceita as diferenças individuais, embora as organize em classes gerais de personalidade e modos de agir (Augras, 1983; Lépine, 1981). A intimidade não é escondida nem na vida religiosa nem na vida profana. Sem código de comportamento baseado na idéia de que as relações entre os homens devam se pautar de forma a tornar religiosamente possível a relação com deus, esta religião interfere apenas e diretamente na relação de troca entre o indivíduo e seu deus particular, ou entre ele e outros sinais materializados do sagrado. Ao entrar no terreiro, o fiel deve limpar-se do mundo, banhando-se em água e abô⁽²⁾, esperando que o suor do corpo seque, virando-se de costas ao passar pela porta, passando por baixo da folha de palmeira de dendê desfiada, o mariô, existente nas entradas e saídas do templo, etc. Ao sair para o mundo, se estiver em período de obrigação⁽³⁾, defender-se-á com o uso de símbolos rituais, como o contragum, trança de palha-da-costa amarrada nos braços para afastar os espíritos dos mortos. Mas não terá que se comportar de forma diferente, nem ao entrar no terreiro e nem ao sair para a rua. Muito pelo contrário, dentro do terreiro, sua identidade mais íntima é assunto das conversas, das trocas das novidades do dia, etc. Quando a situação ritual se realiza, este adepto poderá mesmo, através do transe, viver outros papéis e outros eus – valorizados e reverenciados, posto que sagrados e imaginados independentes da condição humana. Ao sair para o mundo, o adepto do candomblé sabe e confia que é neste mundo terreno que suas aspirações devem ser realizadas, não importa como, e para isto ele pode contar com possibilidades de manipulação sobrenatural nas suas relações com os outros e com a certeza de uma força interior que se avoluma com o seu crescimento na prática ritual. No espaço interno do terreiro, a intimidade e a publicidade estão sempre misturadas, fazem parte de uma coisa só, ainda que com possibilidades de expressões múltiplas. Fora do terreiro, onde essa multiplicidade religiosa se apaga, o mundo público deve ser buscado, e conquistado, a partir da própria individualidade. Para o candomblé, a política não é o espaço privilegiado da ação coletiva pública *stricto sensu*,

Enquanto a comunidade de base deixa de lado as questões privadas, apostando na participação militante na vida pública política, o pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público, mas limita o espaço à vida religiosa. O candomblé, por sua vez, oferece alternativa completamente diferente. Ele acentua e aceita as diferenças, embora as organize em classes gerais de personalidade e modos de agir

1 Candomblé é o nome pelo qual a religião brasileira dos orixás iorubanos e voduns daomeanos (Vérger, 1957 e 1985) foi designado primeiramente na Bahia (Bastide, 1975 e 1978; Carneiro, 1947), de onde, no curso dos anos 70, veio a se propagar como nome genérico (o rito predominante) para essas religiões conhecidas regionalmente por outras designações: xangô em Pernambuco, Sergipe e Alagoas (Ribeiro, 1952; Motta, 1980 e 1982); batuque no Rio Grande do Sul (Herskovits, 1943), tambor de mina no Maranhão (S. Ferretti, 1986; M. Ferretti, 1985), macumba e candomblé no Rio de Janeiro. Em São Paulo, candomblé é termo generalizado, independente da origem e da filiação religiosa do terreiro (Prandi, 1990; Prandi & Gonçalves, 1989a e 1989b).

2 Abô é uma mistura de água, folhas trituradas, sangue de animais sacrificados e outros ingredientes, mantida em geral em potes de cerâmica, em estado de permanente putrefação, usada para lavagem de objetos rituais e do corpo humano em cerimônias de purificação.

3 Obrigação é o nome que se dá aos ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e de outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé.



mas um espaço de beligerância onde cada um tem que se defender, constantemente, do ataque provável do outro. Mostrar-se em público como se é na intimidade é um gesto de defesa e afirmação pessoal e; ao mesmo tempo, uma posição de ataque. É exatamente por isso que o candomblé, e em menor grau a umbanda (ainda presa a ideais católicos herdados do kardecismo), mostra-se como uma religião liberadora e, neste sentido, instrumental para a vida numa sociedade como a nossa.

Exu, orixá mensageiro, dono das encruzilhadas e guardião das portas da rua.

II. O DEUS FEITO

No candomblé, os deuses – com algumas exceções – e outras entidades que podem ser cultuadas num terreiro fazem-se representar ao grupo de culto pelo transe de possessão. O sacerdócio consiste precipuamente em deixar-se possuir ou “cavalgar” pelos deuses, de modo que estes possam, através de seus “cavalos”, conviver com os mortais e ser por eles adorados. Ser do candomblé é sempre oferecer o corpo para o outro sagrado.

A iniciação pressupõe que o filho-de-santo e seu orixá possa, ao longo da carreira iniciática, através das obrigações sucessivas que levam a cargos sacerdotais cada vez mais elevados, alcançar graus de amadurecimento e aperfeiçoamento da sua capacidade de expressão. A iniciação consiste, pois, em etapas de aprendizado ritual por parte do filho-de-santo e em estágios de adensamento da sacralidade do orixá particular deste iniciado. Ao filho caberá o aprendizado de múltiplos e nem sempre compatíveis papéis⁴.

O respeito que se tem por um santo velho, “feito” há mais tempo, é bem maior que aquele devido a um orixá “mais novo”. Só com o alcançar de níveis iniciáticos mais elevados, os orixás, no transe, passam a ter certos privilégios e prerrogativas reservadas aos santos mais velhos: falar em público ou quando não consultado; pedir para que se cante esta ou aquela cantiga; tomar a iniciativa de abraçar e saudar fiéis na roda-de-

⁴ Sobre a estrutura hierárquica de um terreiro, ver Lima, 1977. A respeito da disciplina exigida no processo de iniciação, ver o trabalho de uma antropóloga, ex-filha-de-santo e hoje mãe-de-santo em Cossard-Binon, 1981.

5 Ogã é cargo masculino do iniciado não-rodante (que não entra em transe). Há o axogum, o que sacrifica os animais; o pegigã, que cuida dos objetos sagrados; o alabê, que toca os atabaques; e aqueles encarregados de manter contato entre o terreiro e o mundo profano, em geral homens de alguma expressão social, de classe média com alto nível de escolarização. A equede também é uma sacerdotisa não-rodante, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto. Ogãs e equedes são "suspensos" (escolhidos) em público pelo orixá em transe e passam pela cerimônia de confirmação. Ao serem confirmados, passam imediatamente a fazer parte do alto clero do terreiro.

6 Decá é a obrigação de sete anos que marca a passagem do iaô para o *status* de ebômi (literalmente, "meu irmão mais velho", em Iorubá) que confere a senioridade sacerdotal aos iniciados rodantes e lhes permite abrir seu próprio terreiro. Também chamado olê de ebômi ou cula.

7 O Gantois está apenas no seu quarto governo, com Mãe Creuza, filha carnal de Menininha, recém-empossada, depois de mais de meio século de governo de sua mãe, que herdara de Pulqueria, filha da fundadora e sua tia-avó carnal, tanto a propriedade como templo, isto é, o cargo, como ela gostava de deixar bem claro. O Opô Afonjá está com sua quinta Ialorixá, Mãe Stela de Oxóssi, mas a segunda Ialorixá, Tia Bada, e a quarta, Mãezinha Ondina, marcaram apenas períodos de interregno de grandes disputas. Mesmo na posse de Stela, quando o terreiro já se adaptara à ausência de Senhora, houve novas divisões, partindo Mestre Didí, pretendente ao trono de sua mãe, ou pelo menos à partilha do poder, já que era e é o sumo-sacerdote dos antepassados daquele axé, o açobá, para fundar seu próprio terreiro. No Recife, dos velhos terreiros sobreviveu apenas o de Pai Adão, porém com grandes períodos de disputas e de decadência. (O outro grande terreiro antigo do Recife pertence hoje ao patrimônio de São Paulo, o de Mãe Maria das Dores.) O Oloroquê da Bahia, berço da nação efá, esteve desativado por cerca de oito anos, até ser reconstruído nestes dois últimos anos, quando a sucessão de Matilde de Jagum, que morreu em 1973, começou a definir-se, ocupando o cargo de Ialorixá Mãe Crispiniana, mas sendo proprietário legal dos imóveis do terreiro o ex-efá Waldomiro de Xangô. Mas ainda há muitas disputas em curso.

8 Foi para evitar a partilha da herança de Caio Aranha e o conseqüente fim do Aché Ilê Obá que Mãe Sílvia tomou a iniciativa de promover o tombamento de seu terreiro pelo Condephaat, o que veio a ser aprovado pelo voto favorável de 23 membros do Conselho, com uma abstenção. O presidente do Condephaat e antropólogo Edgard de Assis Carvalho justificou o tombamento do terreiro, cuja construção data de 1974, pela necessidade de preservar, como tradicionais, as "formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver" (*Folha de S. Paulo*, 3 de maio de 1990, p. C-4), criando-se assim um inusitado mecanismo de legitimação no candomblé paulista.

santo e amigos, parentes e simpatizantes do filho-de-santo na platéia; escolher ("suspender"), entre os não-rodantes da casa ou que dela estão se aproximando, seus acólitos ogãs e equedes⁽⁵⁾; atribuir postos sacerdotais próprios dos rodantes; são coisas que um santo novo não pode fazer. Um orixá novo é reconhecido e se faz reconhecer até mesmo por sua postura. Quando não está dançando, não pode ficar com as mãos para trás, com o dorso de cada uma apoiado nas costas na altura dos rins. Esta postura é própria dos orixás dos ebômis, isto é, daqueles santos cujos sacerdotes já alcançaram o nível de senioridade, tendo passado, portanto, pela feitura, pelas obrigações de um, três, cinco e sete anos, quando, finalmente, recebem o decá⁽⁶⁾, e passam a fazer parte do alto clero do terreiro. O orixá novo é obrigado a se fazer presente no transe sempre que as situações rituais o exigirem. Um santo velho pode dar-se o luxo de não "passar", não "descer", não se incorporar.

Maior o tempo de iniciação do filho ou da filha-de-santo (iaô), maior o grau de autonomia, privilégio, prerrogativas e poder que alcançará o seu orixá. Há uma relação de equivalência diretamente proporcional entre o pressuposto saber iniciático do filho-de-santo e a capacidade de expressão do orixá. Orixá novo não tem querer, como iaô não tem saber – esta é uma lei do candomblé.

Um pai ou mãe-de-santo é, em geral, a pessoa com maior tempo de iniciação numa casa de candomblé, mesmo porque foi ele ou ela quem iniciou os demais. O orixá da mãe-de-santo é, *ipso facto*, o orixá que atingiu a maior perfeição e mais poder. Inclusive, recebe sacrifícios sempre que houver qualquer obrigação na casa, pois é o dono daquele axé. Os orixás dos ebômis são mais poderosos e livres em suas iniciativas que os dos iaôs. Os abiãs, meros aspirantes, não têm ainda orixá "feito", não são nada, por conseguinte. Os ebômis não-rodantes, isto é, os ogãs e equedes confirmados (iniciados e sacralizados nos seus cargos) não têm orixás que possam manifestar-se em transe; seus santos são assentados apenas nos seus altares (assentamento, assento ou ibá-orixá) para receber sacrifício, mas não são e não podem ser fixados (feitos) também em suas cabeças, pois eles, por definição, não rodam, e todo o seu poder deriva das predileções dos altos dignatários da casa. Ninguém gosta de ser suspenso para ser ogã ou equede de orixá de pessoa que não ocupe posto bastante elevado na casa.

Quando ocorre a morte da mãe ou pai-de-santo, haverá uma luta sucessória. Na sucessão, o critério de senioridade é importante, mas não suficiente. Depende muito da situação jurídica do terreiro, da sucessão civil sobre o espólio material, isto é, a propriedade imobiliária e mobiliária do terreiro, dos possíveis herdeiros legais – que podem não fazer parte do grupo de culto –, etc. Em geral, as casas tendem a não sobreviver ao seu fundador, exceto em meia dúzia de casos, em que vários fatores confluíram no sentido de manter uma "tradição" publicamente atribuída e reconhecida. Mas sempre haverá discordâncias, atritos, rupturas, e provável formação de novas casas pelos dissidentes que se afastam etc. Desde que o candomblé é candomblé. Dos velhos terreiros da Bahia, poucos sobreviveram, mas mesmo assim passando por períodos de transição difíceis e às vezes indefinidos por uns bons pares de anos. O terreiro do Gantois e o Axé Opô Afonjá nasceram da Casa Branca do Engenho Velho (onde teria nascido o candomblé) nestas circunstâncias⁽⁷⁾.

Em São Paulo, nestes poucos anos de candomblé, houve apenas um caso em que o terreiro sobreviveu ao fundador, o Aché Ilê Obá, em que a sucessora, Mãe Sílvia de Oxalá, sobrinha e filha-de-santo de Caio Aranha, o fundador, ainda trava disputas judiciais com outros parentes de sangue, herdeiros como ela dos bens materiais de Pai Caio, entre os quais o terreiro (que é, sem dúvida, o materialmente mais rico do país). Mesmo assim, a comunidade de culto do Aché Ilê Obá é hoje bem outra que aquela dos tempos de Caio de Xangô. Muito jovem-no-santo, ainda iaô, Mãe Sílvia, para legitimar-se no cargo, teve que contar com a presença, na cerimônia de "tirar a mão de vume" (mão do falecido) ou na sua entronização, com personagens de muita visibilidade nos meios do candomblé paulista, fluminense e baiano, entre os quais Air de Oxaguia, bisneto carnal de Benzinho Sowzer, e pai-de-santo do terreiro baiano Pilão de Prata; Pérsio de Xangô, Gitadê, Ada de Obaluaí, de São Paulo, Mãe Bida de Iemanjá e a Equede Angelina do Axé de Oxumarê, equede que passou a ser depois, por um par de anos, o braço direito de Mãe Sílvia. Mesmo assim a vida desta mãe-de-santo não tem sido fácil, dentro e fora do seu terreiro, no mundo das querelas religiosas e no das questões profanas⁽⁸⁾.

Em outros casos de morte de sacerdotes fundadores de casas de São Paulo – às vezes terreiro que chegou a conhecer grande prestígio e alcançou muito boa situação financeira, com instalações próprias e bastante confortáveis – os terreiros foram simplesmente

fechados. No axexê (rito fúnebre) de Mãe Joana de Oxóssi, filha-de-santo de Seu Vavá Negrinha, um dos pioneiros do candomblé paulista, axexê que já se realizava com atraso de um mês, dada a desorganização que a morte de Mãe Joana provocou, seu terreiro, no bairro de Lauzane Paulista, zona norte da capital, antes muito bem instalado, encontrava-se em estado de saque, como nas cenas do velho filme *Zorba, o grego*. Naquela noite fria e madrugada gelada de junho de 1987, nenhum dos muitos filhos e filhas-de-santo de Mãe Joana compareceu, com exceção da jovem herdeira presuntiva. Todo o pessoal presente era da casa de Pérsio de Xangô que, junto com sua irmã-de-santo, a hoje falecida ialorixá Nilzete do Axé de Oxumarê de Salvador, tocava o axexê, vira e mexe importunado pelos herdeiros civis e não membros do grupo religioso, interessados em saber o que se passava durante o rito de quebrar os assentamentos que seriam despachados. Pai Pérsio nos dizia reiteradamente: “Faço isto por pura caridade, não cobre um tostão. A pobre da coitada não tem ninguém nem pra despachar o egum dela”.

III. VONTADE DO HOMEM, GOVERNO DO ORIXÁ

O santo do pai-de-santo é o membro mais importante da casa, o de maior axé – Axé que se comprova pela expansão do terreiro em número de filhos, clientes e bases materiais. A idéia de ogãs e equedes, apesar de ebômis, virem a ser chefes de terreiro é inconcebível, pois eles “não dão santo” (não entram em transe) e, sem santo que se manifeste em transe, não há poder, autoridade, disciplina e, sobretudo, investidura no cargo de iniciador: não há possibilidade de viver os papéis sagrados dos orixás e encantados.

Do ponto de vista religioso, quem governa um axé, um terreiro, é o orixá do fundador, tanto que, nos momentos de sucessão, é este orixá que escolhe o sucessor, e o faz através do jogo de búzios, quando o povo-de-santo que compõe outros terreiros joga papel muito decisivo, posto que são os “outros” terreiros que legitimam a sucessão.

O orixá que governa fala pela boca do pai-de-santo, no transe, ou pelo jogo de búzios, o oráculo, que é prerrogativa do pai ou da mãe-de-santo. O pai-de-santo comporta-se como “marido traído”, pois é sempre o último a tomar conhecimento, ao acordar, ao sair do transe, das decisões do orixá. Tudo tem que lhe ser narrado pelos que testemunharam o acontecido. A etiqueta no candomblé é complexa e sutil.

A concepção, no candomblé, de que o transe deve ser experimentado de forma inconsciente – idéia oposta ao do kardecismo – é decisiva na construção das fontes de poder e no estilo de sociabilidade daí decorrentes. Um omó-orixá (filho-de-santo) nunca deve ter consciência do que se passa durante a possessão e, por conseguinte, nunca é responsável pelos atos do orixá. Esta condição do transe no candomblé pode ser motivo de frustração entre recém-iniciados: sentindo que não perderam totalmente a consciência no transe, eles podem entrar em profunda crise religiosa, alguns até mesmo abandonando o candomblé imediatamente ou procurando outro pai ou mãe-de-santo que seja capaz de “consertar” seu santo, que ele acredita ter sido mal “feito”, ou seja, com erros

Reginaldo Prandi



Casa do Caboclo do terreiro Yêyé Omoeja

R E V I S T A



Março
Abril
Maio
1991

rituais, quer por “ignorância” do iniciador, quer de propósito, pode-se mesmo pensar, uma vez que se acredita que santo mal feito pode trazer toda sorte de complicações ao iniciado, inclusive doença e morte.

O transe no candomblé, pelo menos em suas primeiras etapas iniciáticas, é experiência religiosa intensa e profunda, pessoal e intransferível. Como a dor e as paixões não-religiosas experimentadas, não pode ser mensurado nem descrito, a não ser metafórica e indiretamente. Faz parte dos “estados internos”, como a inteligência, os afetos e ódios, os desejos, as emoções mais escondidas. Mas o transe pode ser perfeitamente observado como uma classe de papéis que implicam aprendizado (socialização), sentido organizador (papel ritual) e significado no interior do grupo que ele define e pelo qual é definido (organização institucional).

IV. APRENDIZADO DO TRANSE, OS PAPÉIS

Os primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nesta etapa, mais desordenados ou inexpressivos. Este sentimento é uma emoção profunda, um intenso desejo de compartilhar da vida religiosa da forma como ela a vê e a sente representada no grupo. A abiã está ligada à mãe-de-santo por laços estreitos de afeto e confiança; muito mais ligada ainda ao orixá ou outra entidade da mãe-de-santo. A abiã frequenta a casa com assiduidade, convive com os mais novos e os mais velhos, passa horas na cozinha. A cozinha é central num terreiro, pois o tempo todo aí se prepara comida-de-santo, se conversa e se sabe de tudo. Na cozinha o espaço sagrado mistura-se com o espaço profano do terreiro; aí se imbricam a vida pública e a vida privada do povo-de-santo. Nestas oportunidades, os iaôs apostam se a abiã vai “bolar” (possessão catatônica) ou se não vai bolar-no-santo, e quando será isto. Brinca-se muito no candomblé. Volta e meia, especialmente se a mãe-de-santo ou alguém da alta hierarquia não estiver por perto, brinca-se de fazer o “equê”, que é um transe fingido, falso, de brincadeira ou de mentirinha. O clima num terreiro muda de uma hora para outra. Está todo mundo conversando despreocupadamente, depenando galinha, engomando saíotes, passando contas, cozinhando alimentos para os ebós da clientela, fofocando com algum cliente mais íntimo da casa, cor-



Reginaldo Prandi



Rosa Maria Bernardo



Reginaldo Prandi

De cima para baixo, Caboclo Junco Verde no Ilê Ossaim Daré, de Pai Doda; Ogum de Mãe Deusinha, nação Efã, Ermelino Matarazzo, São Paulo; cerimônia na qual mãe Sandra de Xangô entrega a Armando de Ogum os símbolos de senioridade – nação Queto, Guararema

rendo às vezes para atender a um chamado da mãe-de-santo, quando, de repente, por alguma razão de ordem religiosa, escuta-se um grito característico e mobilizador de toda a casa: é o ilá, o grito do orixá do pai-de-santo chegando em terra. O ilá é característico de cada orixá, sua marca sonora, o sinal audível de sua presença. Neste instante preciso, ocorre em cadeia toda uma série de possessões. A abiã está apavorada e fascinada ao mesmo tempo. Além do mais, ela não pode entrar nos quartos-de-santo, onde estão os assentamentos dos orixás, nem nos roncós, que são os quartos de clausura da iniciação. A abiã sente que há muito mistério e segredo por toda parte. Ela percebe também que há uma ordem que ela não entende, como, por exemplo, quem toma a bênção de quem, quem pode fazer isto ou aquilo, quem está autorizado ou interdito a participar de alguns ritos que se dão na casa, quem pode e quem não pode transitar por certos lugares do terreiro. Sem contar o linguajar do povo-de-santo, os sons estranhos das rezas cantadas numa língua incompreensível, os ritmos impostos por melodias cantadas em compassos estranhos a nossos ouvidos.

Será porém nos toques que a abiã sentirá mais profundamente suas emoções religiosas aflorando. Mas tudo isso ainda não é suficiente. Se a mãe ou o pai-de-santo falar, o que geralmente é dito durante o jogo de búzios, que aquela abiã “não vai virar no santo”, vai ser iniciada, mas “nunca vai rodar no santo”, é dos que “não recebem o orixá”, e assim por diante, então esta pleiteante nunca terá segurança para se deixar mergulhar no vazio do transe bruto, o transe inexpressivo, catatônico, disforme e perigoso da primeira etapa. Nunca será um rodante, a menos que mude de casa, ou a menos que o mesmo pai-de-santo, tendo melhor observado suas capacidades, venha a dizer que sim, que ela vai rodar, que terá que ser iniciada iaô.

Nos momentos de maior intensidade emocional, geralmente quando se canta e dança para o orixá da abiã cantigas que ela já aprendeu como parte de seu universo religioso mais próximo, o do seu deus, ou quando o pai-de-santo, virado no orixá, a abraça, então aí acontece. Ela se atira para frente, projeta-se no espaço e cai, imobilizada, no chão. Os mais velhos a cobrem com um pano branco e a retiram do barracão, executando movimentos de saudação aos atabaques sagrados; ao ariaxé, que é o ponto central do barracão onde o axé da casa está concentrado e de onde se irradia; e à porta. Lá dentro, a abiã é chamada à consciência. Ela está muito cansada, com taquicardia, suando intensamente, sente a boca seca, as pálpebras doloridas, os músculos retesados e dormentes. Daí a pouco, refeita, ela volta ao barracão, pois, como Mãe Sandra Medeiros de Xangô diz brincando, “*the ‘xirê’ must go on*”⁽⁹⁾. O processo foi desencadeado.

■ ■ ■

É na etapa da iniciação propriamente dita que o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que o transe implica. O iniciante fica recolhido por cerca de 21 dias (o que lhe permite aproveitar as férias anuais para fazer o santo), que são decisivos na sua carreira religiosa. Durante este período, passado todo ele no roncó, a clausura, os contatos com o mundo exterior cessam. Ele terá apenas a companhia de seus irmãos de barco, no caso de haver outros iniciantes recolhidos junto com ele. A mãe-criadeira, a jibonã⁽¹⁰⁾, o levará para o banho matutino, o ensinará a rezar, o alimentará, etc. O pai-de-santo passa muitos momentos com o recolhido, permitindo ou não a visita de outros membros do terreiro, em geral pessoal do alto clero.

A abiã (candidata à iniciação) está ligada à mãe-de-santo por laços estreitos de afeto e confiança; muito mais ligada ainda ao orixá ou outra entidade da mãe-de-santo. A abiã frequenta a casa com assiduidade, convive com os mais novos e com os mais velhos, passa horas na cozinha. A cozinha é central num terreiro, pois o tempo todo aí se prepara comida-de-santo, se conversa e se sabe de tudo. Aí, os espaços sagrado e profano do terreiro se misturam

9 Xirê é a cerimônia pública do candomblé em que a roda-de-santo canta e dança, louvando todos os orixás, começando com Ogum, depois de uma oferenda preliminar a Exu, e terminando com Oxalá. Durante o xirê os iniciados entram em transe. Depois de vestidos com os paramentos próprios do orixá manifestado no transe, são trazidos de novo para o barracão para dançar.

10 Jibonã ou mãe-criadeira é a pessoa do terreiro encarregada de zelar, cuidar e ensinar os iniciantes e iniciados quando estes estão recolhidos no roncó (clausura) em períodos de obrigação.

Na iniciação, o iaô, ou quase iaô, aprende a dançar, aprende toda a coreografia da festa pública que encerra o recolhimento, aprende os gestos e posturas do orixá no baracão.

O orixá é um deus, ainda que em estágio de “nascimento”, etapa de “gestação”. Mas é um deus e um deus não pode ser admoestado nem receber ordens, repreensões, etc. Mas há muitas coisas que o orixá nascente precisa aprender. Ele aprende através do erê.

O abiã recolhido passa a maior parte do tempo de reclusão em estado de erê. O estado de erê é um transe intermediário, um transe “fraco”. O erê é uma espécie de regressão que se situa entre a consciência profana do iniciante e a inconsciência sagrada do transe do orixá. O erê é uma espécie de criança, que simboliza o estágio de aprendizado e socialização do orixá. Como criança, seu comportamento e o tratamento que recebe são aqueles reservados às crianças. O erê é arteiro, chorão, manhoso, mas aprende sem questionar e pode ser castigado, chamado à atenção, etc.

É no estado de erê que o iniciante aprende os mínimos detalhes do papel do orixá em público. Ele é treinado todo dia, e as lições vão se intensificando quanto mais perto se chega do dia da feitura e da saída, que se dá em geral no terceiro dia após a feitura propriamente dita.

O erê é engraçado e é paparicado. Todos levam doces para ele, levam brinquedos. Mas é tratado com a maior intimidade, sem cerimônias e sem o respeito que o orixá impõe. Quando o erê é “desvirado”, isto é, quando o iniciante é chamado à consciência, ele aprende desde logo que tudo que ele fez, disse, ouviu e aprendeu não pode ser jamais revelado, pois o erê é o caminho entre o humano e a divindade. Tudo que é da divindade é segredo. Qualquer quebra do segredo do orixá será punida com a sentença de que o erê era um falso erê, o que excluirá o iniciado do grupo, ou então este receberá punição por parte do orixá, que pode obrigá-lo a submeter-se a autopunições ou mesmo provocar a sua morte:

O primeiro papel interiorizado é o papel do erê, depois o papel do orixá.

Quero, entretanto, chamar a atenção para o fato de que estes papéis são papéis vividos religiosamente e, portanto, desempenhados e sentidos a partir de um código de comportamento que é código religioso. Os papéis sociais têm como referência a sociedade, ou seja, para que o papel social tenha sentido, a sociedade deverá ter sentido. Nas palavras de Sennett, “os papéis envolvem também o quanto e em que termos as pessoas levam a sério o seu próprio comportamento, o comportamento dos outros e as situações nas quais estão envolvidas” (Sennett, 1988, p. 51). Na sociedade, o comportamento vem junto com o código; às vezes o comportamento se mantém quando o código já foi esquecido e o código pode sobreviver ao comportamento – assim, um papel pode ou não estar provido de sentido. Nas conversões religiosas, o novo comportamento passa a ser vivido junto com a crença; ação e código são uma coisa só. Ao mesmo tempo que o indivíduo age, interioriza-se o sentido da ação, de cada gesto.

Ao comportar-se como erê, desempenhar o papel do erê – o intermediário entre seu eu profano e seu eu sagrado – o iniciante internaliza o significado da sacralidade e o conjunto de regras íntimas e públicas que regem este comportamento e dão a ele sentido próprio. O mesmo se passa quando ele vive o papel do orixá, depois o do seu segundo santo, do seu terceiro santo, etc., e do seu caboclo, quando mais de um orixá e outras entidades integram o conjunto devocional de cada filho do terreiro em que se dá a iniciação.

O indivíduo, ao acreditar que seu orixá está fora do seu eu, que algo o toma, o arrebatada, o captura e mesmo o substitui (este eu profano que é a sua expressão controlada por regras simplesmente sociais), ele acredita piamente que não é mais ele quem está ali presente. E acredita que todos os demais também acreditam. Nem ele duvida da “autenticidade” de seu erê e seu orixá, nem duvida que os outros possam duvidar. Seu eu profano, sua personalidade, seu sentir-se a si mesmo, multiplica-se em outros eus, cada classe deles referida a códigos independentes e integrados nos espaços do terreiro, espaço ritual sagrado das obrigações e toques e espaço profano da convivência diária do grupo de culto. Ele tem um eu social e múltiplos eus rituais definidos pela religião.

Característica do erê é ser um papel infantil, portanto indiscreto e irresponsável. É no papel do erê que o iniciado deixa a mãe-de-santo saber de comportamentos do seu filho (o erê do iniciado chama o iniciado de “meu filho” e o orixá de “meu pai”), especialmente os comportamentos reprováveis e passíveis de punição. Quando isto ocorre, este outro eu, autônomo, substitui temporariamente o eu profano oculto, especialmente nas

circunstâncias em que certos atos e enunciações podem ser, por vários motivos, causa provável de constrangimento, vergonha e atemorização.

O erê será chamado sempre que for necessário paramentar o orixá (o orixá é sagrado demais para ser assim manipulado) e é também chamado quando se despe o orixá de suas roupas sagradas. Durante um toque, sempre haverá nos locais reservados do terreiro erês vestidos para a apresentação pública do orixá. Nestes momentos o erê pode nos contar sobre coisas que seu pai ou sua mãe (orixá) fará durante o toque. Ele pode, assim, pôr de sobreaviso membros do grupo de culto sobre fatos que podem vir a acontecer no barracão. Quando eu fui suspenso pela primeira vez, o erê, no quintal, já com os paramentos do orixá, me disse: “Oi do paizinho (erê chama todo mundo de pai ou mãe, pois ele é criança), o senhor vai entrar pelo cano, o senhor e aquela mãezinha da Iemanjá”. Como eu não entendia o código do erê, fui perguntar a outros mais entrosados e que me explicaram que provavelmente eu seria suspenso. E quem seria a tal mãezinha de Iemanjá? Quase no final do toque, o orixá da casa pedia para tocarem o adarrum, ritmo que acompanha certas partes importantes do rito, e lá fui eu levado pelas mãos do orixá, junto com uma garota, um ano depois iniciada para Iemanjá e confirmada como espede do orixá que nos suspendera.

Na obrigação de um ano, é assentado o segundo orixá do iniciado, o juntó, e é também “chamado” o seu caboclo, nas casas em que há culto de juntó, e caboclo, é claro¹¹). Caboclo não é feito, é chamado. Com o caboclo – nas sessões de caboclo, que são separadas dos toques de orixá – o iniciado aprenderá novo papel: aprenderá como conversar com as pessoas que buscam auxílio, aprenderá a ouvir lamentações e a confortar, receitar fórmulas para atenuar os sofrimentos dos aflitos que procuram o terreiro.

Depois de um certo tempo de iniciação, e dependendo da nação e da linhagem da casa, é comum ao iniciado poder receber várias entidades: seu santo, seu juntó, outros orixás que fazem parte de seu “enredo” (explicação mítica que envolve vários orixás), além de exus, caboclos e mesmo outras entidades mais identificadas com a umbanda, mas que podem assim mesmo ser preservadas no candomblé.

O eu profano do indivíduo é o seu eu social. É o conjunto de papéis através dos quais ele se expressa pública e intimamente. Expressar-se significa mostrar-se através de posturas, gestos, ações, linguagens, símbolos, emoções e enunciados. Mostrar-se publicamente, isto é, aos outros, significa estabelecer relações de modo que estes o reconheçam e façam-se por ele reconhecer, o que implica aceitação e rejeição. E expressar-se intimamente é mostrar-se para si mesmo através destas mesmas dimensões publicizadas ou publicizáveis. A expressão íntima contém, por conseguinte, esses mesmos conteúdos, mas, na referência a si mesmo, a expressão é fruição privada. Quando o eu social expressa publicamente modos de agir não generalizados no meio em que vive, o indivíduo sofre sanções e é penalizado. Na intimidade, ele pode também autopenalizar-se. Na psicoterapia de grupo, por exemplo, cria-se artificialmente um espaço público controlado, no qual o indivíduo é incentivado a mostrar para os outros, através do discurso e de emoções, suas expressões vividas intimamente, com o fim de integrar estes dois mundos. As religiões de transe também operam de modo a integrar as dimensões íntimas e públicas do eu social, podendo se valer, como no candomblé, do uso de papéis referidos religiosamente, eus sagrados, que aparecem como se fossem independentes do eu social da pessoa. “Virado no santo”, eu posso expressar vontades, sentimentos, etc. que não me são permitidos, ou que eu não me permito, quando no espaço profano, secular. Evidentemente, a religião também conta com controles rituais e normativos capazes de ampliar ou reduzir ou mesmo rejeitar “a autenticidade” destes múltiplos eus. Quando o orixá age, acredita-se que ele o faz independentemente do eu social do iaô ou do pai-de-santo. Este agir do orixá é aceito como expressão da divindade à qual não se pode deixar de acatar e respeitar, sob pena de autodestruição da identidade religiosa. Mas se a ação do orixá é inconveniente, indesejável e reprovável pelo grupo, em especial pela sua alta hierarquia, o orixá pode ser negado, isto é, rejeitado como eu sagrado ali presente. O transe então é considerado “falso” e, portanto, as ações que ele implica podem ser desqualificadas religiosamente. Quando isto acontece, diz-se que não se trata ali de um orixá, mas de um equê, isto é, de mera falsificação. Muitos recém-iniciados passam por crises religiosas até certificarem-se, através das respostas que recebem do grupo de culto e do seu iniciador, sobretudo, que eles não estão vivendo, quando em transe de orixá (ou outra entidade cultuada pelo grupo), o papel de equê, pois com frequência a expectativa do iniciante sobre o transe é muito diferente daquilo que ele experimenta. Como o modelo ideal do transe no candomblé é o da inconsciência, não se permitindo

11 O candomblé de caboclo tem sido muito estudado. Embora o caboclo seja um elemento fundamental no candomblé, para não dizer nas religiões afro-brasileiras, uma maioria de pesquisadores costumou deixá-lo de lado, considerando-o como pertencente a cultos de origem banto degradados e mais próprio da umbanda, em que, aliás, ocupa papel ritual mais relevante que o orixá. Esta postura preconceituosa vem sendo, hoje, pouco a pouco revertida. Ver Santos, 1989.



Mãe Nanodé, das mais antigas mães do candomblé paulista, em transe de sua lansã – nação Angola, Vila Brasilândia, São Paulo

esta ou aquela divindade ou entidade se manifestará. O eu original, profano, humano e perecível do indivíduo ficará preservado, e para dar lugar aos outros eus, festejados e aclamados, terá que passar por recolhimento, sacrifícios, privações alimentares e sexuais.

V. OS PAPÉIS COMO ORDENADORES DA VIDA

Esta multiplicação de eus é reparadora, isto é, amplia as experiências de representação e reconhecimento e também o universo simbólico do iniciado; permite-lhe várias formas distintas de apresentar-se e expressar-se no espaço ritual que é público e onde ocupa o centro das atenções nas festas de suas obrigações. Faz com que o iniciado se sinta enriquecido, querido, desejado. São emoções muito profundas que ele libera através de um código que não existe fora da religião. Não é o pobre, é o deus; não é o que se sente culpado e recalcado, mas sim o que tudo pode, o que afasta as frustrações que uma vida social, na maioria das vezes amesquinhada pela falta de dinheiro, conforto e de repertórios culturais que ele distingue como importantes, lhe impõe na vida fora da religião. Esta multiplicação de eus repara condição social inferior de origem do neo-converso e o mostra a si mesmo como alguém que agora encontra uma porta pela qual adentrar uma nova vida, com uma imagem de múltiplas, complementares e verdadeiras faces que se criaram escondidas na sua interioridade, e que são uma coisa só – exatamente no momento em que as fronteiras entre a vida e a vida pública do adepto do candomblé ficam abolidas na rotina do terreiro.

O orixá, quando velho e com o poder da palavra, pode expressar desejos que são acatados como ordens e cujo não-cumprimento implica sanções de várias naturezas. Mas encerrado o toque, o filho-de-santo volta a ser o que era. A sacralidade dos seus outros eus não anula, não nega, nem impõe mudanças na sua maneira de agir na vida cotidiana. Isto é decisivo para entendermos o significado do crescimento do candomblé na metrópole.

É por meio dos papéis sagrados que o terreiro é governado. Um pai-de-santo não fala por si; o orixá fala por sua boca. O pai-de-santo não escolhe acólitos nem dá cargos na

hierarquia da casa⁽¹²⁾; o orixá o faz. Todos os atos, inclusive os de premiação e os de punição, e mesmo os de exclusão de membros do grupo religioso, são sacralmente legitimados; são vontades dos deuses, que não erram, mas que para poder expressar seus desígnios com perfeição devem ser velhos, isto é, orixás cujos filhos foram iniciados há muito tempo, que passaram por muitas obrigações rituais.

No candomblé nada se diz frente a frente. O diálogo não faz parte do seu estilo de sociabilidade. O pai-de-santo não dá ciência de suas decisões aos seus filhos e filhas; não chama a atenção diretamente; quando faz uma reunião com todos os membros do grupo ou parte deles para tomar decisões de interesse geral, pode, em seguida, mudar completamente a decisão. O pai-de-santo está constantemente consultando o oráculo. A fragilidade humana é substituída pela autoridade sagrada e incontestável do orixá. Se alguém deixar de acatar as regras que assim são estabelecidas, será publicamente – por gestos, olhares, nunca através de diálogo – admoestado, podendo inclusive ser excluído do grupo.

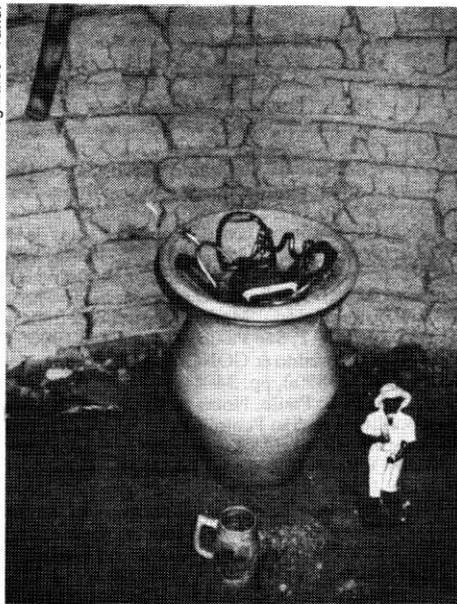
Mudanças no ritual, e conseqüentemente mudanças na ordem de manifestação do transe – que é diferente segundo nações e segundo casas – são sempre acatadas como ordens do orixá mais importante. Quando um membro da alta hierarquia da casa ganha demasiada importância e respeito no terreiro, ele “ameaça” o pai-de-santo – são momentos de crise, guerra e ruptura.

Os mecanismos do transe têm regras que são próprias de cada casa. Há casas em que apenas um dos filhos do mesmo orixá entra em transe, mas na maioria dos terreiros isto não faz sentido. Há casas em que o iniciado entra em transe apenas uma vez durante o toque; em outras entrará várias vezes. Por exemplo, numa casa em que o entrar em transe é bastante valorizado, o iniciado “vira no santo” nas seguintes situações: 1) quando se cantam as cantigas de seu orixá; 2) quando um irmão de barco que tem precedência ritual sobre ele vira no santo; 3) quando é tocada uma cantiga que representa uma espécie de hino da nação; 4) quando o pai-de-santo invoca seu orixá com o choalhar contínuo do adjá (sineta ritual) sobre sua cabeça; 5) quando se toca para o patrono da nação; 6) quando o pai-de-santo vira no santo. Note-se que há toda uma seqüência de transes que expressa hierarquia e poder. Vimos também que é comum a mudança de axé e de nação do terreiro. Aí, então, todo o terreiro ficará submetido a outras regras que são impostas pelo novo pai-de-santo do pai-de-santo (o avô-de-santo). Transes de juntó podem ser eliminados; transes de caboclos podem desaparecer completamente; as múltiplas entradas em transe podem ser reduzidas a uma só.

É muito comum nos candomblés o orixá ou um dos orixás do pai-de-santo tomar o seu lugar, não só para dizer, como para fazer certas coisas. Como é comum o erê contar aos outros sobre certos comportamentos do filho-de-santo que este não tem coragem, ou legitimidade, para expor no desempenho de seu papel profano.

Vi num candomblé um erê que contava para outras pessoas do culto que seu filho (o fiel na situação de não-transe) tivera relações sexuais num período de interdição em virtude de suas obrigações. Através do erê, o eu do iaô procurava confessar a quebra de um tabu, buscando algum tipo de saída reparadora (Augras, 1987), mesmo que esta levasse a um castigo físico, comum no candomblé. A notícia espalhou-se pelo terreiro. No fim do toque, o orixá do pai-de-santo, já recolhido na roncó, mandou chamar o iaô. Quando este ajoelhou-se diante dele, ele pediu ao iaô a confirmação do fato narrado pelo erê e, quando o iaô assentiu, o orixá arrancou-lhe do pescoço o quelê (que é um colar de contas justo, quase apertando a garganta, e que é o símbolo do período de obrigação e interdições), rasgou suas roupas e o expulsou da casa. O pai-de-santo poderia perdoá-lo, pois é humano, e talvez membros da casa esperassem dele alguma comiseração para com o iaô, que além de tudo não tinha família, morava no terreiro fazendo serviços domésticos e era aidético;

Reginaldo Prandi



12 São muitos os cargos de um terreiro e variam de um para outro. Há o dos não-rodantes, a que já me referi o suficiente. Entre os rodantes, os cargos de maior importância são o da mãe ou pai-pequeno, o segundo na hierarquia (babá-quequerê ou iá-quequerê); a labassê, responsável pela cozinha, é a cozinheira do orixá; ialaxê, a mãe encarregada de zelar pelos axés da casa; dagã, ebômi, mulher que dança no padê de Exu, no rito que precede os demais; iá-tebexê ou babá-tebexê, encarregado dos cânticos; mãe-criadela, que cuida dos iniciantes no seu período de reclusão; etc. Ver Lima, 1977.

Assentamento de Preto Velho, no terreiro angola Yêyê Omoejá, de Pai Wilson de Iemanjá – Parelheiros, São Paulo.

mas o orixá foi inflexível, pois é perfeito em suas decisões. O pai-de-santo, sendo humano, é fraco; o orixá é a ausência da dúvida, é deus. No aceitar plenamente a diferença de sentido impresso nestes dois papéis opostos – o homem que é montado pelo deus e o deus que está montando o homem – reside a condição primeira de ser aquele que acredita, o fiel.

Observadas todas as prescrições iniciáticas, o filho-de-santo pode, no terreiro, viver múltiplos papéis, mas o mais importante é o fato de que tudo isto, que lhe proporciona um grupo de convivência e formas expressivas de expansão de seus sentimentos e emoções – enquanto experiência religiosa – não o constrange a viver lá fora, no mundo, e cá dentro, nos espaços não-sagrados do terreiro, uma vida que envolva a negação daquilo que ele é.

A riqueza ritual e a multiplicação de papéis que o candomblé proporciona; as idéias de ordem, carreira e poder como algo acessível a todos; o estilo de sociabilidade controlada através de sinais personalizados mas ao mesmo tempo indiretos e pela qual se misturam, a um só tempo, a intimidade e a publicidade; a noção de que a prática religiosa é ao mesmo tempo prática cotidiana e rito sazonal; a garantia de que o sagrado é inteiramente compatível com o profano, bastando mantê-los separados nas ocasiões preceituais do rito; mais a idéia de que o sagrado pode oferecer uma dimensão de forças pelas quais se pode interferir, a nosso favor, na experiência da vida cotidiana; tudo isso são fatores decisivos que fazem do candomblé uma religião ritual para a metrópole. Sobre tudo quando se tem muito presente que esta religião, que nunca se apresenta como religião dos eleitos, é uma religião para os pobres, mas para os pobres viverem no mundo do jeito que o mundo é e do jeito que cada um quer ser. Uma religião a-ética para a sociedade pós-ética. Ou uma sociedade que não depende mais de uma e só uma fonte de explicação e na qual uma só também não basta. Sociedade que substituiu e vai substituindo uma só fonte de transcendência por múltiplas transcendências privatizadas (Luckmann, 1987).



Arte Leonor Teshima

Machado bipartido de Xangô

Bibliografia

- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidade nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1975.
- . *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1947.
- COSSARD-BINON, Gisèle. “A filha-de-santo”, in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Agora, 1981.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, SIOGE, 1985.
- HERSKOVITS, Melville J. *The Southermost Outpost of the New World Africanisms*. *American Anthropologist*. v. 45(4), 1943, pp. 495-590.
- LEPINE, Claude. “Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô”, in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Agora, 1981.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.
- LUCKMANN, Thomas. “Social Reconstruction of Transcendence”, in *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.
- MOTTA, Roberto M. C. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.
- . “Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do Xangô”, in *Revista de Antropologia*, nº 25. São Paulo, 1982, pp.147-157.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Representantes de Deus em Brasília: A bancada evangélica na Constituinte”, in *Vários. Ciências sociais hoje*, 1989. São Paulo, Vértice e ANPOCS, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio et alii. “Comunidades eclesiais de base”, in SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O povo em movimento*. 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1983.
- PRANDI, Reginaldo. “Modernidade com feitiçaria: Candomblé e umbanda no Brasil do século XX”, in *Tempo Social*, vol. 2, nº 1, São Paulo, 1º semestre, 1990, pp. 49-74.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES, Vagner. “Deuses tribais de São Paulo”, in *Ciência hoje*, nº 57, Rio de Janeiro, set. 1989(a), pp. 34-44.
- . “Axé São Paulo. Notas preliminares de pesquisa sobre as origens e mudanças do candomblé na Região Metropolitana de São Paulo”, in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989(b).
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- SANTOS, Jocelio Teles. “O caboclo no candomblé”, in *Padê*, nº 1. Salvador, julho/1989, pp.11-21.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- VERGER, Pierre F. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, I.F.A.N., 1957.
- . *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2ª ed. São Paulo, Corrupio e Círculo do Livro, 1985.