

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

LUCIANA BARROS GAMA

LAROYÊ! EXU: OS CAMINHOS QUE LEVAM AO MERCADO

Consumo religioso afro-brasileiro no Recife - PE

**RECIFE
2016**

LUCIANA BARROS GAMA

***LAROYÊ!* EXU: OS CAMINHOS QUE LEVAM AO MERCADO**

Consumo religioso afro-brasileiro no Recife - PE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Rios

**RECIFE
2016**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

G184l Gama, Luciana Barros.
Laroyê! Exu : os caminhos que levam ao mercado : consumo religioso afro-brasileiro no Recife-PE / Luciana Barros Gama. – 2016.
184 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Rios.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2016.
Inclui referências e apêndices.

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Cultos afro-brasileiros – Comércio. 5. Redes sociotécnicas. I. Rios, Luis Felipe (Orientador). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-247)

LUCIANA BARROS GAMA

***LAROYÊ!* EXU: OS CAMINHOS QUE LEVAM AO MERCADO**

Consumo religioso afro-brasileiro no Recife - PE

Tese apresentada ao Curso de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovada em 01 / 03 / 2016

Banca Examinadora

Dr. Luis Felipe Rios do Nascimento
Orientador
Universidade Federal de Pernambuco

Dr^a Lady Selma Ferreira Albernaz
Universidade Federal de Pernambuco
Examinadora Titular Interna

Dr^a. Misia Lins Reesink
Universidade Federal de Pernambuco
Examinadora Titular Interna

Dr^a Zuleica Dantas Pereira Campos
Universidade Católica de Pernambuco
Examinadora Titular Externa

Dr^a Mirian Cristina Marcílio Rabelo
Universidade Federal da Bahia
Examinadora Titular Externa

A Sebastião, meu pai, e Druck, meu avô, porque não poderia ser diferente.
A Giovanna, sobrinha querida, por fazer florescer o amor irrestrito.

AGRADECIMENTOS

A estrada percorrida até o final desta empreitada foi longa. Nesta jornada estiveram presentes, de perto ou de longe, inúmeras pessoas a quem gostaria de agradecer imensamente. A Ailce, minha mãe, pelo apoio, carinho, colo e cuidado, me fazendo acreditar, nos momentos mais difíceis, que esta era mais uma etapa da minha vida e que ao fim colheria os frutos. A Célia, avó “carrapetinha”, por me mostrar a alegria de viver e por viver dançando comigo. Aos meus irmãos, Gustavo e Guilherme, queridos companheiros nesta e em tantas outras trilhas. A Marcela e Vanessa, cunhadas-amigas, cada uma a sua forma me ajudou e me incentivou no processo de doutoramento. A Martín, pela companhia nos quatro anos em que estivemos juntos, dividindo comigo as alegrias e as tristezas dos momentos compartilhados. As filhas felinas, Aleli e Serena, parceiras fieis na escrita. A Ligia, irmã de sangue e de santo.

A todos os tios, em especial a Felina, Carlos e Jó, pela torcida de toda a vida. Aos tios “pais adotivos” Sueli e Zeca, que me acolheram em São Paulo e que acompanham desde lá o sonho do doutorado. A tia Cida, por toda força e estímulo, antes mesmo de tudo começar. Aos tios Heloisa e Roberto, Célio e Moema, França e as tias “postiças” Lúcia, Neo, Leda e Rosa, pelo incentivo e carinho. Aos primos, recifenses, alagoanos, paulistas e cariocas, principalmente a Antônio Carlos (por tudo que já compartilhamos), Luis José (pelas eternas consultas), Gabi e Ferdi (que mesmo distantes somos próximas), a Reiza e Silvio (por todos os bons momentos).

A todos os amigos e amigas. A Hugo e Marcelinho pelo eterno incentivo, escuta, leitura e carinho, vocês foram imprescindíveis para a conclusão deste trabalho. Saibam que estarei sempre “de leste a oeste e de norte a sul” com vocês! As queridas, Dani e FabFab, companheiras irmãs desde os idos do mestrado. A Gleidson, por todas as trocas e conversas, força e carinho. Aos de sempre, Lu Firmo e Fabiano, Thiaguito (desta vez o eleito da capa! Pelo carinho no trabalho e por todas as risadas), Lu de Mari, Isabella (de Pipa), Felipe, Doquinha, Guto e Dal, Aninha, Carol, Chris, Marcelão e Patrícia, Lara Lua e Hygor vocês estão no meu coração mesmo quando estou ausente. Aos vizinhos solares, principalmente a Rosa e Rinaldo. A Dr. Ricardo, por todas as sessões de acupuntura e atenção nos momentos mais conturbados neste processo de doutoramento. A Dona Terezita, Seu Fabreau e Valentina, pelo carinho e orações desde o Uruguai.

Aos colegas de doutorado: Ana Laura, Sávio e Fernando e, sobretudo, a Lula e a Luciana, por dividirem mais de perto as alegrias e as angústias da reta final. Aos colegas da turma de

mestrado 2011, em especial a Robertinho, Lorenzo, Rodrigo, Ana Sávia, Shirlei, Glau e Ludmila (por deixarem mais leve a retomada das disciplinas não revalidadas). A todas as professoras e professores do Programa de Antropologia: especialmente a Danielle, Cida e Jarbas, pela inspiração e amizade; a Tito, pelo carinho e atenção em todas as etapas do doutorado; a Mísia pela atenção, leitura criteriosa e pelos insights; a Lady, por seus conselhos e recomendações (acadêmicas e “posturais”); a Peter, pelas excelentes aulas de Antropologia Econômica. A Felipe, meu orientador, pela aposta, incentivo e compreensão. A Adê e a Carla, pela eficiência, carinho e paciência em todos os meus atendimentos da secretaria. Aos professores Miriam Rabelo e Peter Fry, que por meio dos seus textos e interlocução nos congressos de Antropologia ou como visitantes deste Programa, contribuíram significativamente na construção deste trabalho.

A FACEPE – Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco, pela bolsa concedida.

Agradeço de maneira especial a mãe Amara, Maria Helena Sampaio e Pai Júnior, que além de interlocutores, me deram o suporte emocional e espiritual. Obrigada por me dispensarem tamanho carinho, apoio e por dividirem comigo suas sabedorias. A todas as irmãs e irmãos de santo do *Ilê Obá Aganjú Okolyá*, particularmente a Hellyayne e Gabriela Sampaio, Vera Baroni, Alex e Juli, Rita, Fernanda e Rafael, Gibson, André e Ana Benedita, por compartilharem suas ideias e sorrisos. A todos os demais sacerdotes, filhos de santo e comerciantes que fizeram parte da pesquisa, me conferindo seus tempos e conhecimento.

A Estácio do Recife, representada por seus diretores Kesi Sodre e Luiz Rodrigues, bem como aos coordenadores Rone, Walfrido, Marina, Daniel, Jomar e professores, Arsênio, Jô, Cristina, Jesus, Ana Rosa, Sandra, Guilhermina, Suelen e Heitor, agradeço o incentivo e as boas vibrações de todos.

A Exu, por abrir meus caminhos, a Iemanjá, minha mãe, a Deus, todos os santos e Orixás, pela proteção e iluminação durante este percurso.

Sou grata a todas e todos que participaram, direta ou indiretamente, desta empreitada.

Axé!

Laroyê!

Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás.
Ele aproveita-se de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões
entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas.
Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo,
carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado,
sem que este óleo se derrame desse estranho recipiente!
(...) É necessário, pois, fazer sempre oferendas a Exu, antes de qualquer outro orixá.
A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado.
É bom fazer-lhe oferendas neste dia,
de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto.

Pierre Verger

RESUMO

O presente trabalho consiste numa reflexão acerca do consumo religioso, mais especificamente do Candomblé, religião de matriz africana, debruçando-se sobre a identificação e compreensão de parte das redes sociotécnicas que abarcam humanos e não-humanos neste contexto, as quais englobam adeptos e clientes, comerciantes, Orixás (divindades do Candomblé), objetos sagrados e consagrados, animais sacrificiais, mercado público, enfim, parte do universo desta religião e do comércio voltado a ela. Os terreiros estão inseridos numa sociedade abrangente e refletem a lógica do mercado, das demandas e ofertas de tal sociedade, assim como carregam os reflexos das mudanças sociais. Porém, os moldes de consumo nesta religião, apesar de sua dimensão individual, estão fortemente ligados às prescrições do grupo e principalmente à exigência dos Orixás e demais entidades. São abordadas, ainda, considerações a respeito dos mercados públicos e lojas, locais de compra e venda (portanto, de consumo) dos produtos religiosos afro-brasileiros, que em relação com os terreiros de Candomblé constituem o meu campo de pesquisa, destacando as características destes estabelecimentos pesquisados, os tipos de produtos vendidos e as redes estabelecidas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Consumo Religioso. Redes Sociotécnicas.

ABSTRACT

This work consists in a reflection of the religious consumption, specifically of *Candomblé*, an African origin religion, leaning on the identification and understanding of part of the sociotechnical networks that include human and non-human in its context, which include religious adherents and customers, merchants, *Orixás* (*Candomblés'* deities), sacred and consecrated objects, sacrificial animals, public market, finally, part of the universe of this religion and commerce back to it. The *terreiros* (house of cult, including religious community) are inserted in the wider society and reflect the logic of the market, the demands and supply of such society, as well as carrying reflections of social changes. However, the consumption patterns of this religion, although its individual dimension, are strongly connected to the group's prescriptions and especially to the requirement of the *Orixás* and other entities. Also, it addresses considerations regarding public markets and shop stores, places of buying and selling (hence consumption) Afro-Brazilian religious products, which in relation to the *terreiros* of *Candomblé* are my research's field work, highlighting these establishments features, the types of products sold and the networks established.

Keywords: Afro-Brazilian religions. *Candomblé*. Religious consumption. Sociotechnical networks.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	Pesquisa e devoção: os terreiros.....	16
1.2	Construindo uma Alteridade Clássica e Distante.....	17
1.3	Quando o antropólogo entra na roda: reflexões metodológicas.....	19
1.4	O outrem levado a sério.....	25
1.5	Das encruzilhadas à estrada.....	26
2	AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E SEUS ESTUDOS: UM FIO CONDUTOR.....	28
2.1	Os fios que compõem a rede.....	31
2.2	Xangô pernambucano: a ponta do novelo.....	33
2.3	Candomblé recifense: novas tecituras ou as transformações (e afirmações) no campo.....	38
3	HUMANOS E NÃO-HUMANOS NO XIRÊ: OS TERREIROS E SUAS REDES.....	46
3.1	Humanos e não-humanos no Candomblé: confluências, separações e agências.....	65
4	QUANDO OS ORIXÁS E FIÉIS VÃO ÀS COMPRAS.....	77
4.1	Fé, compras e motivações.....	78
4.2	“Oxum me deu um amor e agora lhe devo uma cabra”: Dádiva e Dívida no povo de santo.....	91
5	O MERCADO, CONSUMO E CANDOMBLÉ NO RECIFE.....	97
5.1	“Exu vai ao mercado e encontra Iemanjá, Oyá e Oxum”: confluências, ensinamentos, trocas e bens.....	98
5.2	O Santo e o Orixá: história e estrutura do principal mercado recifense.....	107
5.3	Outros caminhos: a expansão do comércio votivo por diferentes paragens.....	117
5.4	Mais uma vez humanos e não-humanos: sacerdotes, filhos de santo, comerciantes, objetos, materiais, bichos, dinheiro.....	126
5.5	O que se compra, quando se compra e para quem se compra? – A lista.....	140
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
	REFERÊNCIAS.....	148
	APÊNDICE A – CADERNO DE IMAGEM.....	156

1 INTRODUÇÃO

Falar do cotidiano nos terreiros é falar dos Orixás, de filhos de santo, de simpatizantes, de festas, de oferendas, de sacrifícios, de ervas, de jogo de búzios, de música, de danças, de roupas...O universo das religiões de matriz africana configura-se em rede, na qual se encontram tecidas, tal qual um bordado, conexões que abarcam muitos atores sociais – humanos ou não. Sendo assim, não podemos deixar de falar do mercado (regido por Exu), das feiras, do dinheiro, das cotas, das lojas, dos objetos, dos comerciantes e comerciários...Elementos e instâncias constituintes desta rede. O Candomblé vai às compras.E neste contexto o presente trabalho se debruça na descrição de parte desta rede, na qual o consumo religioso se faz presente como integrante do processo pelo qual se relacionam humanos e não-humanos aí incluídos as divindades e ancestrais.

A experiência do consumo, para além das questões econômicas, revela a referida rede composta de humanos e não-humanos, bem como sua amplitude expõe os aspectos simbólicos e míticos, sem deixar de lado os aspectos sociais. O consumo está inevitavelmente presente nas festas, nos momentos de obrigação¹ (tampouco menos festivo) e na vida cotidiana do terreiro. Divindades e entidades medeiam às compras ou mesmo, quando manifestadas², vão comprar.

A minha vivência no terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* como filha de santo, às vezes descalça (quando assim pede o ritual) outras de sandália nova, está intimamente ligada ao comércio, à ida ao mercado. Comprando tecidos para um novo *axó*³ para dançar no toque ou para obrigações, miçangas Jablonex (as de outras marcas descascam) para as guias, incontáveis velas número oito ou de sete dias, brinquedos e confeitos para a festa de Ibeji. Misturam-se a estes itens, peixes, bichos de dois ou quatro pés⁴, feijão fradinho, esteira, gás de cozinha, louças, azeite de dendê, mel, alfazema... Muitos são os cheiros, cores, sabores e texturas que compõem este universo, mas, sobretudo, o gosto e a vontade dos Orixás.

¹ “Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. Seu não cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa. Quanto mais próximo à divindade, maiores as obrigações, em número de vezes e quantidade de oferendas, geralmente alimentares (...).” (CACCIATORE, 1988, p.184).

² Incorporação por Orixás ou entidades nos humanos.

³ Vestes rituais usadas durante os toques (festas públicas) ou obrigações. O *Axó* das mulheres no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* é composto basicamente de saia, casaco (blusa), *chicotô* (calça) e torço (turbante, espécie de lenço utilizado para cobrir a cabeça), podendo outras peças estarem ou não presentes, o que dependerá do tempo de iniciação da adepta.

⁴ Como chamam os adeptos em referência às aves (galinhas, pintos, galos, patos etc.) e mamíferos de médio e grande porte (ovinos, caprinos, suínos e bovinos).

Somadas a estas práticas (olhando, ouvindo e sentindo “de dentro”), estão as visitas, enquanto antropóloga e pesquisadora, a outros terreiros de Candomblé e centros de Umbanda no Recife, e em algumas cidades do sertão e agreste pernambucano. Meus primeiros contatos com estes grupos aconteceram durante a construção da dissertação do mestrado⁵, período no qual realizei a pesquisa de campo em dois terreiros de Candomblé e um Centro de Umbanda.

De início, passei a frequentar casas de culto situadas no Recife e Região Metropolitana. A primeira delas, o *Centro Espiritualista Pai Oxoce*, mais conhecido pelo nome *Casa do Amigo Pai Oxoce*, definido como banto-ameríndio, com fundamentação de origem européia e afro-brasileira, “(...) abrangendo o culto à jurema, o toque para os Orixás, trabalhos esotéricos e desobsessão” (GAMA, 2007, p. 23), localizado no bairro do Ipsep. O terreiro *Ilê Oyá Togun Maxe*, estabelecido na época no bairro da Mirueira⁶ (município de Paulista/PE), o qual, segundo Pai Sílvio, seu responsável, possuía três folhas⁷: as ramas nagô, xambá e jeje. E, por fim, o *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, também conhecido como Terreiro de Mãe Amara de Xangô, de tradição nagô, onde mais tarde (após a conclusão da maestria), dei início aos meus rituais de iniciação.

O encontro com a realidade das casas de tradição afro-brasileiras no sertão e agreste de Pernambuco se deu no decorrer da pesquisa “Orixás: uma tradição viva”, fomentada pela Associação *Ylê Seti* do Imaginário, sob a coordenação da Prof^a. Dr^a. Danille Rocha Pitta. A “expedição” partiu do Recife rumo ao sertão em janeiro de 2008 e durou em torno de um mês. As teias delineadas pelos Orixás nos levaram a percorrer inúmeras cidades. Floresta, Belém de São Francisco, Cabrobó, Santa Maria da Boa Vista, Petrolina, Ouricuri, Araripina, Salgueiro, Serra Talhada. A volta pelo agreste nos proporcionou visitas às cidades de Caruaru e Gravatá.

Desde o Recife e Região Metropolitana até o sertão, as paisagens, as pessoas, as maneiras de viver e ver o mundo se transformam. As formas de cultuar os Orixás e demais entidades afro-brasileiras e ameríndias também se modificam. Todavia, o mercado e o comércio estão presentes em todas elas. Preservam-se igualmente o lugar das divindades e entidades como atores ativos na rede, envolvidos no consumo. Portanto, não é de se estranhar que durante a pesquisa nas cidades que não nos eram familiares, o mercado municipal ou lojas de produtos religiosos e ervas tornaram-se nosso ponto de partida, o fio que nos conduzia até os terreiros ou

⁵ *Korin Orixá, KorinAlafíá: Voz e Fala nos terreiros, 2007*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação da Prof^a Dr^a Danielle Perin Rocha Pitta.

⁶ Neste período, o terreiro se transferiu para outra região do mesmo município, conhecida como Sítio do Pica Pau.

⁷ Referência às tradições as quais pertence esta casa de culto.

centros de Umbanda nas mais diversas localidades. Foram nos mercados, locais regidos por Exu, que nossos primeiros contatos em direção aos Pais ou Mães de Santo foram estabelecidos.

Este descortinar dos mercados me despertara o interesse acerca do consumo religioso afro-brasileiro e tudo que a ele está imbricado, resultando na minha intenção de pesquisa de doutoramento, cuja tese presente trata sobre o consumo religioso afro-brasileiro na cidade do Recife, entendendo que seus conceitos e práticas envolvem e comportam objetos, pessoas, animais, elementos sagrados e divindades; os quais conformam o que Bruno Latour (2001) denomina de redes sociotécnicas.

De acordo com Latour (2001), a noção de rede é adotada porque nós mesmos nos constituímos enquanto híbridos (humanos e não-humanos), o que está em consonância com a cosmovisão afro-brasileira. Portanto, a opção em delinear parte da trama que entrelaça a organização social do terreiro e que se desdobra para além dos seus muros. Com efeito, há relevância em investigar e analisar as ditas redes, realizando um estudo do consumo a partir de categorias dinâmicas de atores: sacerdotes, filhos de santo, comerciantes, comerciários, objetos e divindades.

Sendo assim, meu objetivo é descrever o consumo religioso como prática intrínseca ao Candomblé, não como uma dimensão secundária no cotidiano de um terreiro, mas apontando como as dimensões econômicas e religiosas se encontram imbricadas neste cenário. Destarte, a importância em seguir e delimitar as redes sociotécnicas, salientando seus mediadores e levando em consideração sua dinamicidade.

Nesse campo do consumo é possível perceber a nítida interação entre o mercado e o sistema religioso em duas situações de consumo as quais denomino situações determinantes e situações flexíveis. A primeira diz respeito à determinação da compra pelo Orixá, nesses casos as divindades definem o que, como e quando se deve ou não consumir, a partir das suas características e gostos. Como no caso de um filho de Xangô que para assentar seu santo deve comprar uma gamela de madeira para abrigar seu *otá* (pedra) – nem louça, nem ágata, nem barro, mas madeira. Não há espaço para flexibilizar a aquisição dos bens de consumo, o que é determinado pelas divindades deverá ser fielmente cumprido.

Por outro lado, nas situações flexíveis os Orixás orientam a compra, entretanto, na falta do produto no mercado, ou em situações de limite de recursos do adepto, é possível substituições igualmente norteadas pelas divindades e sacerdotes. Há nestes casos uma espécie de negociação. Não é raro, quando um filho de santo é acometido por algum infortúnio o Orixá

pedir, por meio do jogo de búzios, um sacrifício de um bicho de quatro pés. Todavia, caso o adepto em questão esteja na ocasião com dificuldades financeiras, por meio do oráculo pode perguntar a divindades sobre a possibilidade de substituir a oferenda por um bicho de dois pés ou uma comida seca (alimento que requer preparo ritual, mas não implica em imolação animal). Nesse caso, há um ajustamento entre Orixás e humanos (fiel e sacerdote), indicando a flexibilidade da situação.

Em grande medida, a cosmologia do Candomblé e os Orixás direcionam o adepto nos diversos atos da vida cotidiana, no sentido do que se faz ou se pode fazer. Por isso, a necessidade de entender e analisar a rede na qual todos os atores estão imersos e entrelaçados. O imaterial se dissemina e se comunica por meio do material, como sugere Daniel Miller (2013). Contudo, não posso deixar de incluir na ideia de consumo religioso as questões econômicas e sociais e as variações de mercado. Afinal, como bem descreve Roberto Motta (1991), o terreiro está imerso na sociedade que o rodeia, sendo diretamente afetado por ela.

Ressalto, conforme indica Livia Barbosa (2004), que as pesquisas envolvendo o consumo (geral, cultural, religioso, alimentar...) no Brasil são pouco desenvolvidas nos Departamentos de Antropologia, concentrando-se prioritariamente no Sudeste do país. A autora observa ainda a ausência de trabalhos sobre consumo que abarque certos grupos sociais, como os negros, como se lhes fossem negado o status de consumidores, o que inclui, a meu ver, as religiões de matriz africana igualmente desvalorizadas. Desta maneira, o intento do trabalho, desenvolvido do meu lugar de filha de santo, ao mesmo tempo em que acadêmico, é contribuir para a desmistificação do caráter exótico destas religiões, objetivando práticas de combate ao racismo e intolerância⁸.

Assim, esta tese contribui com este campo de estudo, sobretudo no Nordeste brasileiro, ao enfatizar o consumo religioso dos adeptos e das religiões afro-brasileiras, evidenciando tais atores como parte de circuitos econômicos locais. Trato as religiões de matriz africana sob uma perspectiva das Antropologias simétricas e contemporâneas, olhando não apenas o que acontece das portas para o interior dos terreiros, mas as redes que os atravessam e os constituem, situando-os no espaço social. Portanto, lanço um olhar sobre o espaço do terreiro (ponto de encontro de fiéis, objetos, animais, divindades...), o espaço do mercado (ponto de encontro de compradores e vendedores) e as redes que os entrelaçam e os constituem, abarcando outra

⁸ A Tese do Prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueroa de Medeiros, “Entre Almas, Santos e Entidades outras no Rio de Janeiro”, defendida no ano de 1995 no Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, traz importantes reflexões a esse respeito.

perspectiva que não apenas a ritualística ou econômica destes dois âmbitos, sem, entretanto, negá-las.

Indo concretamente às questões operativas da presente pesquisa, realizei observações sistematizadas e 15 entrevistas registradas em dois terreiros de Candomblé, de nações⁹ Nagô e Jeje-nagô, respectivamente o *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* (do qual sou filha de santo) e a *Roça Oxaguiã Oxum Ipandá*. Efetuei ainda 06 entrevistas com adeptos de outros terreiros no Mercado de São José, 06 entrevistas com os comerciantes e 06 entrevistas com os comerciários nos boxes do referido mercado e lojas de produtos religiosos e demais estabelecimentos inseridos neste circuito de consumo. Houve ainda a entrevista com o administrador do Mercado Público de São José. Os terreiros foram fundamentais na produção de dados, todavia, os pontos de comércio foram de extrema relevância para a realização de entrevistas com adeptos de outros terreiros e de outras nações.

Vale salientar, que durante as visitas ao Mercado de São José e aos terreiros que compuseram meu universo de pesquisa, as conversas informais foram importantes fontes de coleta de dados. Entre uma entrevista e outra, entre as apresentações e indicações de possíveis entrevistados no mercado, as conversas informais se configuraram como fundamentais instrumentos de coleta de dados. Nem tudo é dito na presença do gravador.

⁹Segundo Luis Parés (2007), usava-se o termo “nação”, nos séculos XVII e XVIII, para indicar a procedência dos grupos populacionais trazidos para o Brasil. Assim, a expressão empregada por traficantes de escravos e oficiais administrativos (ingleses, franceses, portugueses e holandeses) representava a identidade coletiva, pautada nos aspectos étnicos, religiosos, territoriais, linguísticos e políticos. O outro panorama, de acordo com Parés (2005), para o entendimento do termo “nação” é que este processo de formação e legitimação dos grupos étnicos no novo continente realmente correspondia a denominações existentes desde África. Costa Lima (2007) cita o caso do vocábulo “nagô”, alcunha pejorativa atribuída aos iorubás pelos vizinhos fons. Entretanto, vale ressaltar que aqueles termos para designar os diferentes grupos étnicos provenientes da África utilizados pelos traficantes de escravos e administradores com o tempo acabaram sendo também agenciados pelos próprios africanos e seus descendentes, tornando-se categoria nativa. Dessa vez, não como uma categorização estigmatizante, mas como uma marca identitária. Entretanto, pode-se dizer que onde mais estas categorias de classificação foram incorporadas, sendo utilizadas até nossos dias, é no âmbito religioso em que diversos cultos de Candomblé são associados às nações: Nagô, Keto, Angola, Jeje... As quais apresentam diferenças e por sua vez os seus filhos se auto identificam. Em palavras de Vivaldo Costa Lima (2010, p. 124): “A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de Candomblé da Bahia, esses sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs (...)”. Percebo nos terreiros pernambucanos a presença desta dita classificação teológica, tal qual pontua o último autor, mas é pertinente ressaltar a dimensão política que o termo abarca, sobretudo quando se trata de uma reivindicação de pureza do culto praticado, aspecto este observado por meio de minha vivência enquanto adepta e pesquisadora.

Nas minhas horas nos corredores do São José, enquanto aguardava o “tempo certo” para alguma entrevista, foram elas que me lançaram pistas, que direcionaram meu olhar para as dinâmicas (nem sempre harmoniosas) desdobradas no lugar de Exu. O comércio e as formas de comercializar, as trocas de saber, de informações, de mercadorias, de axé, de vida. De fato, a vida pulsa entre os incontáveis adereços que compõem a vida de santo e que são oferecidas no mercado. Era ali, sentada em algum box ou em pé nos corredores, imersa nos comentários, brincadeiras entre os comerciantes e os clientes, que o mercado se descortinava.

Entretanto, minhas experiências enquanto filha de santo proporcionaram uma prévia noção do universo a ser pesquisado, a partir da convivência com sacerdotes, adeptos e comerciantes. Vale ressaltar ainda que as conversas informais durante os anos de doutoramento, nas lojas, no mercado e nos terreiros foram significativas fontes de dados, visto que, alguns dos interlocutores se sentiram mais confortáveis quando eu dispensava o uso do gravador durante nossas falas. Leituras e análises dos mitos afro-brasileiros (compilados por outros autores ou narrados durante a pesquisa) tornaram-se igualmente um recurso importante para a contextualização e compreensão no que se refere ao ato de consumir.

Outro elemento essencial a ser mencionado é que muitos dos contatos iniciais com vendedores e donos de lojas ocorreram em “meus momentos de compra”, quando, por conta de minhas obrigações pessoais, era necessária a aquisição de itens para a realização dos rituais. As listas, as pechinchas, a procura dos produtos, o dinheiro, a pesquisa de preço e de qualidade, as escolhas, os Orixás, estavam de fato entremeados à pesquisa acadêmica. Acredito que nestas ocasiões, como filha de santo, cliente e pesquisadora, que a expressão “de dentro” fez para mim maior sentido, bem como impuseram a necessidade de melhor refletir sobre este posicionamento.

1.1 Pesquisa e devoção: os terreiros

Como mencionado anteriormente, o cenário que compõe a pesquisa é formado por dois terreiros de Candomblé e, prioritariamente, o mercado público de São José, situados na cidade do Recife – PE. Contudo, ao seguir as redes fomentadas para o consumo religioso afro-brasileiro, o universo observado extrapolou os muros das casas de culto, bem como ultrapassou as dependências do estabelecimento comercial eleito. Filhos de santo e sacerdotes de outros terreiros foram igualmente entrevistados, as tramas criadas pelo consumo me levaram a outros

estabelecimentos comerciais, como as lojas de tecidos, igualmente localizadas no centro da cidade.

De tradição nagô, o terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*¹⁰, também conhecido como Terreiro de Mãe Amara, se encontra no bairro de Dois Unidos. Fundado em 1945, por Amara Mendes e por seu primeiro marido, Antônio Barreto, o terreiro traz em seu nome o patrono da casa, Xangô, Orixá de Mãe Amara, e Oyá, Orixá de Sr. Barreto. Depois de viúva, casa-se novamente com Nelson Sampaio, também babalorixá, com quem divide as tarefas do culto e da organização do terreiro. Após o falecimento do segundo cônjuge, passa a dividir as tarefas com sua filha biológica Maria Helena Sampaio, *yakekerê* desta casa e ialorixá da Roça *Oxaguiã Oxum Ipandá*.

Situada no Córrego do Jenipapo, Guabiraba, a Roça *Oxaguiã Oxum Ipandá* é de tradição jeje-nagô. Como já mencionado, o zelador e fundador desta casa de culto é o babalorixá Junior de *Ajagunã*. Diferente do *Ilê*, este terreiro cultua a Jurema. É importante mencionar que Pai Junior, marido de Maria Helena Sampaio, também exerce a função de pai de santo do Terreiro de Mãe Amara.

Ainda no que concerne a escolha dos dois terreiros pesquisados, é importante mencionar que foram selecionados devido ao fato de pertencerem a diferentes nações, o que a princípio poderia me ser útil no sentido de indicar possíveis diferenças de atores da rede. O que de fato não ocorreu. Uma vez que ambos formam uma rede semelhante e as diferenças de produtos adquiridos não interferem significativamente na identificação e descrição da rede sociotécnica nas quais estão imersos e que muitas vezes se entrecruzam, como no caso de filhos de santo do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* que levam garrafas de uísque ou charutos, para entidades da Jurema da Roça, mesmo sem serem iniciados no culto ameríndio, mas em respeito ao Pai de santo das casas, sem descartar a devoção as entidades.

1.2 Construindo uma Alteridade Clássica e Distante

¹⁰ Sobre a história e modificações deste terreiro, ver monografia de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais – UFPE, de Fernanda Meira (2008), intitulada “*Ilê Obá Aganjú Okoloyá - Terreiro de Mãe Amara: desafios e estratégias hoje*”, orientada pela Prof^a Dr^a Roberta Campos.

A Antropologia enquanto ciência está pautada nas diferentes maneiras de construir e olhar o “nós” e os “outros”. As relações estabelecidas para a realização de pesquisas, a princípio de lugares ou sociedades distantes, sempre foram uma preocupação desta disciplina. A postura dos antropólogos ditos de gabinete, os quais escreviam sobre povos e culturas das quais nunca tiveram aproximação, sofreu e sofre duras críticas.

Franz Boas, por sua vez, escreveu que vivia, caçava e se alimentava como os esquimós. É nesta ocasião que afirma não haver diferenças entre os “selvagens” e a “boa sociedade”, instaurando o relativismo cultural e questionando o olhar “de cima para baixo”. Embora sua orientação para que o trabalho de campo fosse feito em grupo, Boas apresentou a necessidade de imersão do pesquisador na vida social dos grupos estudados (Boas, 2010; Moura, 2006).

Não obstante, foi Bronislaw Malinowski (1978) quem sistematizou e “patenteou” o fazer antropológico, instaurando a observação participante na já clássica introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicada originalmente em 1922; nela se traçam norteadores de uma modalidade de observação intensiva, sistemática e holística baseada no convívio com os nativos e longe dos brancos.

Após permanência de quase dois anos nas Ilhas Trobriand, defende a observação participante como o método de imersão entre os informantes, assim o antropólogo seria um instrumento de pesquisa, estabelecendo uma nova forma de realizar pesquisas etnográficas. Segundo Malinowski, o antropólogo deveria passar o maior tempo possível em campo, participando da vida cotidiana da sociedade estudada.

Voltemos então à observação participante, defendida por Malinowski e por uma série de antropólogos posteriores a ele. É interessante o questionamento que Michel Agier (2015) faz do termo. Descrevendo a necessidade de uma maior precisão do mesmo, tomado como uma “(...) expressão frequentemente mais afirmada do que definida” (p. 38), Agier aponta para terminações como “presença participativa”, “participação observante” ou puramente “relação etnográfica”. Nestes casos – apesar de igualmente não definir as nuances de cada conceito – o autor chama a atenção para o eventual “engajamento [do antropólogo] junto aos seus anfitriões”.

O etnólogo vive ele próprio a experiência. Com o tempo, ele se vira, ele se inventa, para fazer aceitar a sua presença que, de estrangeira, se torna quase familiar. A proximidade, a familiaridade, as trocas que ele pode testemunhar, expressam inicialmente a universalidade de sua experiência, a “mútua

inteligibilidade” entre todas as culturas que torna seu ofício possível (AGIER, 2015, p. 38).

Entretanto, estas modalidades de trabalho não deixam de ser uma maneira exotizante de construção da alteridade; é como dizer “você é diferente, mas eu o perdo”. A isso se soma o fato de que os nativos não mais estão distantes, em sociedades ditassimples. Isso nos exige desenvolver modalidades mais cautelosas, ao mesmo tempo em que críticas. Para além de pesquisas e resultados puramente descritivos, é preciso relacionar os fenômenos observados e a participação dos informantes/interlocutores envolvidos neste processo.

É pertinente pensar numa pretensa coautoria dos textos etnográficos. Nesta perspectiva, os trabalhos acadêmicos são construídos em parceria com o “nativo”. Trata-se, assim, de uma tentativa de evocar a polifonia do campo, evidenciando as diversas vozes e ações constituintes deste campo de pesquisa, no entrecruzamento das religiões afro-brasileiras e o consumo religioso.

1.3 Quando o antropólogo entra na roda: reflexões metodológicas

Apresentar algumas reflexões acerca do trabalho etnográfico, metodologia e o papel do antropólogo neste exercício tão próprio da Antropologia é o intuito desta sessão. A motivação para tal surgiu da necessidade de pensar, enquanto pesquisadora e filha de santo, o lugar do antropólogo frente aos grupos estudados, bem como de ponderar sobre meu lugar junto ao universo que pesquiso e pertencço. Como recurso para esta empreitada utilizarei minha jornada acadêmica que se costura a minha iniciação religiosa.

Mesmo estudando as religiões afro-brasileiras no período da Especialização(2004-2005) e do Mestrado(2005-2007), foi justamente no doutoramento que percebi com maior afinco a relevância de uma reflexão mais aprofundada sobre essa dupla pertença, a de antropóloga e a de adepta – inclusive porque meu interesse no tema de pesquisa brotou da soma das minhas experiências acadêmicas e minhas vivências enquanto filha de santo.

É pertinente lembrar que o meu percurso religioso unido ao percurso acadêmico encontra correlatos na Antropologia brasileira. O “chamado do santo” por uma via, digamos que, científica já aconteceu na história da Antropologia das religiões de matriz africana no Brasil e

de certo continuará a acontecer. Neste sentido, o trabalho de Vagner Gonçalves da Silva (2006) é bastante representativo ao traçar as distintas trajetórias de envolvimento e iniciação de antropólogos e estudiosos do tema. No entanto, o “tornar-se nativo” das religiões afro-brasileiras é ponto de querela desde os estudos clássicos.

Os exemplos mais conhecidos: os franceses Pierre Fatumbi Verger e Giselle Cossard-Binon (tornou-se ialorixá e adiciona ao nome a digina Omindarewa); a argentina Juana Elbein dos Santos casa-se com Mestre Didi, importante babalorixá baiano, e igualmente se inicia; Entretanto, casos de brasileiros são igualmente encontrados, como Júlio Braga e José Flávio Pessoa de Barros (que tornaram-se sacerdotes); entre outros. Iniciados em África, em solo brasileiro ou em ambos¹¹.

Bem verdade que cada um dos processos iniciáticos tem suas peculiaridades. Os motivos que nos fazem abraçar (ou não) a religião se diferem no tempo, no espaço e na necessidade de cada pesquisador. Vagner Gonçalves da Silva (2006) assinala algumas explicações tomando por empréstimo as trajetórias de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Bastide, Verger... Que ao receberem cargos ou por serem iniciados nos terreiros que pesquisaram afirmaram o maior acesso às informações sobre a religião, as quais sendo “de fora” ou enquanto visitantes lhes seriam ocultadas. Nestes casos, a inserção religiosa funcionou quase como uma ferramenta metodológica, atendendo aos interesses do antropólogo e não do adepto.

Para o antropólogo, tornar-se ogã também é uma forma de garantir sua participação nas esferas de poder e conhecimento do terreiro. Alguns pesquisadores que aceitaram a indicação para ogã e depois se submeteram à iniciação, o fizeram explicitamente para “fins de pesquisa”, isto é, sem envolvimento religioso e para obter informações tidas como reservadas (...) (GONÇALVES DA SILVA, 2006, p. 94).

De toda forma, não podemos descartar o fato de que a indicação ao cargo de ogã e a subsequente iniciação dos pesquisadores se configuravam numa via de mão dupla: o pesquisador ganhava acesso ao terreiro, mas o terreiro não indicava qualquer pessoa para assumir o cargo, e sim aqueles homens os quais poderiam defender seus interesses no espaço público. Ainda é válido ressaltar que mesmo iniciados os adeptos não tem acesso a todo e qualquer tipo de conhecimento. Mesmo iniciados nem tudo se pode saber, ninguém detém o

¹¹ É importante mencionar que o Serviço de Higiene Mental de Pernambuco levantava a bandeira do distanciamento de seus pesquisadores, pois não se deixavam persuadir pelos pais de santo para se iniciarem, questionando os pesquisadores baianos que geralmente eram consagrados *ogãs*.

conhecimento por completo. Homens sabem de coisas que mulheres não sabem (como no caso das obrigações de Balé), assim como mulheres sabem de coisas que homens não sabem (sobretudo, quando se trata de filhas de Oxum consagradas a Orunmilá, as *yiapetebis*, guardiãs de seus segredos).

Juan Elbein dos Santos defendeu a iniciação como condição primordial para os pesquisadores no que concerne ao conhecimento sobre os ritos e culto. “A partir dos trabalhos de Roger Bastide, a imersão do pesquisador passou a ser enfatizada de modo muito mais explícito (...) [tornando-se] importante para a produção de conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras” (GONÇALVES DA SILVA, 2006, p.95). Todavia, esse caminho não foi traçado por todos. Muitos também são os relatos de antropólogos, como Rita Segato, José Jorge de Carvalho, Norton Corrêa... Que optaram por permanecer apenas como observadores em suas pesquisas nos terreiros. Para estes, o não envolvimento trouxe benefícios e acessos, justamente por não fazerem parte do corpo de adeptos.

Como se vê, o “tornar-se nativo”, a observação participante em seu molde mais essencial ou a permanência no distanciamento acompanham os passos do antropólogo do campo religioso de matriz africana. Contudo, cabe fazer algumas reflexões acerca do meu caso específico e das mudanças ocorridas dentro deste universo. Em primeiro lugar, é certo que a academia me proporcionou a aproximação com os terreiros. No primeiro momento, os contatos estabelecidos tinham caráter puramente “científico” e exploratório.

Entretanto, com o aprofundamento das relações, da convivência mais amigável com as pessoas e com a cosmovisão dos grupos pesquisados, além de minha participação mais constante nos rituais, somaram-se a curiosidade científica a fé e a partilha na existência e ação dos Orixás. Iemanjá, de quem sou filha, meus santos *juntós*¹² e todos os Orixás tomaram um lugar presente e constante em minha vida. A partir deste momento senti a necessidade de me tornar pertencente, de ser efetivamente “de dentro”, de ser filha de santo. Em hipótese alguma, a minha iniciação se deu com o intuito de obter informações privilegiadas, tampouco por modismo ou pretensa legitimação de minhas análises.

¹² Acredita-se que cada pessoa é regida por um orixá de frente (de cabeça), que seria o principal e duas, três ou mais divindades que seriam auxiliares na proteção do filho de santo, podendo estas influenciarem em sua personalidade e demais características, juntamente com o orixá de cabeça. Ideias estas aprofundadas por Segato (2005), Augras (1983), Gama (2007), dentre outros.

Ao contrário, o olhar de adepta-pesquisadora pode facilitar a coleta de dados, o acesso, mas me coloca uma responsabilidade maior com relação ao conhecimento e com o segredo sagrado. Da mesma maneira que nem tudo é dito a todo o momento, mesmo entre os filhos e filhas de santo, nem tudo o que se apreende da realidade dos terreiros quando vivenciamos de perto pode ser amplamente divulgado. O fundamento religioso precisa ser preservado¹³.

Outro ponto a ser frisado é o constante exercício que o antropólogo-adepto enfrenta quanto ao risco de reificação dos fatos ou realidade a ser descrita. O distanciamento, necessário a todo pesquisador, se impõe ao filho de santo que estuda sua própria “natureza” – para utilizar um termo dos terreiros. Porém, essa disciplina na escrita e na análise dos dados obtidos não transforma as nossas pesquisas em menos acadêmicas ou científicas (nem tampouco em mais).

O afastamento do campo (tão imbricado nestes e em outros casos), o rigor científico, a objetividade das apreciações são importantes (para não dizer perseguidas) em todas as áreas da Antropologia. Afinal, é impossível dissociar a vida pessoal e a prática científica. Esta é a verdadeira “magia do antropólogo”, realizar análises de realidades por vezes próximas por outras distintas a sua.

Destarte, procurei elaborar um trajeto teórico e metodológico que acompanha minha trajetória pessoal. A questão definitiva é vislumbrar as formas de construção do conhecimento antropológico que vão além das formas clássicas e exotizantes, permitindo repensar o lugar do pesquisador e do pesquisado, do observador e do observado, do “nós” antropólogos e do “outro” nativo, principalmente quando estas figuras se misturam.

No atual contexto de produção do conhecimento antropológico constata-se a emergência de abordagens reconhecidas como simétricas reagindo às formas tradicionais de pensar e abordar dicotomicamente a realidade (“nós/outro”, “natureza/cultura”, “humano/não-humano”). Bruno Latour (1994) assinala que esta matriz binária, própria da modernidade, estabelece e consolida diversas maneiras de assimetria tanto na construção do objeto de estudo como dos modelos de conhecimento.

¹³ Recordo a conversa com os antropólogos Peter Fry e Gleidson Vieira, na ocasião em que voltávamos da II Jornada do NERP (Núcleo de Estudos de Religiosidades Populares) realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE no ano de 2014, quando discutíamos acerca do segredo no Candomblé e no “mundo gay”. Não é preciso estudar ou revelar todas as nuances destes dois universos. Há coisas que são sentidas e / ou experienciadas, mas que necessariamente não precisam ser divulgadas nos meios acadêmicos, sem com isso se perder o rigor científico.

Em relação às preocupações anteriormente citadas e em relação ao meu lugar concreto de pesquisadora, torna-se importante mencionar mais uma vez a minha ligação, enquanto filha de santo com os terreiros a serem pesquisados. Como define Mareile Seeber-Tegethoff (2007), sinto-me na posição de *Grenzgänger*. A expressão utilizada por esta antropóloga descreve a ideia de atravessamento de uma fronteira, todavia, é justamente o cruzamento que acaba por conectar os dois lados, apontando, segundo suas palavras, para o entrecruzamento entre a religião e a Antropologia.

Conforme Seeber-Tegethoff (2007, p. 150), é preciso, entretanto, notar que o posicionamento de “dentro” não significa afastamento teórico ou metodológico, mas a possibilidade de lançar mão de outro olhar para o campo, o qual, a meu ver, constitui o pesquisador e é constituído por ele.

(...) Todos os diferentes pontos de vista resultantes desta situação podem contribuir para a formação de uma visão abrangente sobre a cultura pesquisada. Somente com as diferentes dimensões de uma Antropologia polivocal é possível que os diálogos e as análises, assim como as visões de dentro e as de fora, bem como as experiências pessoais e os dados científicos possam ser entrelaçados, possibilitando assim uma melhor compreensão antropológica.

Destarte, o trabalho de campo é considerado o cerne do exercício antropológico e as formas de como realizá-lo vem sofrendo mudanças. A etnografia e o etnógrafo passam por embates no que diz respeito às atitudes de naturalização (do que estava distante) e estranhamento (do que está próximo). Como aponta Ruben Oliven (2007, p. 14):

Um dos principais desafios do antropólogo (...) reside justamente em tentar interpretar sua própria cultura e questionar seus pressupostos que são muitas vezes aceitos como fatos inquestionáveis pela maioria da população e inclusive por muitos pesquisadores.

A postura anteriormente mantida entre o pesquisador (autoridade) e o informante (mero fornecedor de dados), legitimava o distanciamento do objeto de estudo e a pretensa neutralidade e objetividade do antropólogo. Um novo posicionamento é alçado quando o informante assume o papel (devido) de interlocutor, passando a constituir uma relação dialógica, abrindo espaço para uma maneira mais análoga de relacionar-se, dando lugar a um posicionamento político e ao engajamento.

Há uma emergência de novas modalidades etnográficas nas quais o compromisso político esteja mais presente e a distância metodológica seja cambiada pelo engajamento. Desta maneira, o antropólogo se vê habilitado para desenvolver formas militantes de atuação no campo antropológico e fora dele, ou seja, abre-se caminho para uma antropologia multilocalizada (Marcus, 2003).

Assim, é justamente esta integração entre as duas faces, a de antropóloga e a de candomblecista, que promovem uma melhor compreensão do fenômeno estudado, neste caso, o consumo religioso afro-brasileiro. Afinal, além das observações enquanto pesquisadora apresentam-se minhas experiências, como consumidora e cliente, de inúmeras compras para rituais (pessoais, coletivos ou de irmãos de santo) no terreiro ou no cotidiano fora dele. Podemos pensar essa interação entre as partes, tal qual aponta Gregory Bateson (1987, p. 121), “como dois olhos, cada um dando uma visão monocular do que acontece e, juntos, proporcionando uma visão binocular em profundidade”.

Durante o processo etnográfico utilizei a observação participante, como uma maneira presenciar e construir redes de significados a partir do cotidiano (ou parte dele) e das experiências vividas pelo grupo e por mim. Ao lançar mão deste método de pesquisa, posso melhor refletir acerca da minha própria maneira de focar o olhar, afinal, esse olhar, está carregado de experiências pessoais e conceitos anteriormente vividos. James Clifford (1998) faz uma reflexão acerca do trabalho de campo etnográfico como “um método notavelmente sensível”: “a observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução”. (CLIFFORD, 1998, p. 20).

Como recurso metodológico, utilizei também a técnica de entrevistas semi-estruturadas com comerciantes dos mercados públicos, feiras livres e lojas de artigos religiosos afro-brasileiros, sacerdotes, adeptos e clientes dos terreiros. Neste último caso, as entrevistas foram colhidas nos terreiros já mencionados e nos pontos comerciais. Tais entrevistas, conversas informais e as inúmeras visitas ao mercado e lojas ou quiosques adjacentes serviram para, além da coleta de dados, aproximação, estabelecimento e manutenção do vínculo com os atores envolvidos.

Vale salientar, que a observação participante e os demais métodos qualitativos de pesquisa e análise trazem à luz visões de mundo que dizem respeito aos atores envolvidos na pesquisa etnográfica, dando vez a intersubjetividade da relação entre tais atores. Esta metodologia está pautada e sustentada não na aproximação de sujeitos autônomos e auto-suficientes, mas sim numa relação mútua que envolve a criação de redes sociotécnicas.

1.4 O outrem levado a sério

As mudanças no campo e na forma de como relacionar-se com ele aconteceram não só na Antropologia enquanto disciplina acadêmica. É fato que o distante passou a estar perto e, até mesmo ser um de nós, como é exatamente o meu caso. Mas o campo se transmutou igualmente. Como citado anteriormente, no que se refere às religiões de matriz africana, alguns antropólogos iniciados tornaram-se porta-voz e representação da comunidade de santo. Todavia, não em menor número, muitos pais e mães de santo ou adeptos começaram a escrever e publicar sobre a religião proferida.

Agora o próprio objeto de estudo ganha vida, vez e representação escrita, mesmo se constituindo enquanto uma cultura de tradição oral. Observadores e observados se aproximam e se fundem a um ponto antes inimaginável. Mas afinal, como damos o retorno de nossos trabalhos?

Coaduno-me a ideia de Vagner Gonçalves da Silva (2006) quando este apresenta os limites do antropólogo e o “círculo vicioso de reificações”, apontando para a necessidade de um aprofundamento nas discussões, sobretudo da construção do trabalho de campo e as questões éticas e epistemológicas implicadas na nossa pesquisa com e a respeito do outro; este outro que, no meu caso, faz parte da comunidade religiosa que estou inserida.

Todavia, diferente do que considera o autor supracitado, minha dupla pertença não acarretou nenhum tipo de problema durante minhas pesquisas. Na verdade, este tema torna-se imperativo pelo meu comprometimento para com as religiões de matriz africana e para com o povo de santo, de igual forma que meu compromisso com a Antropologia. E é esse empenho com os dois campos, sendo eu própria os dois lados da mesma moeda, que me faz refletir acerca do meu desempenho enquanto pesquisadora, autora e adepta do Candomblé. Como bem coloca Cardoso de Oliveira (2006, p. 30),

(...) Com o crescente reconhecimento da pluralidade de vozes que compõem a cena de investigação etnográfica, essas vozes têm de ser distinguidas e jamais caladas pelo tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo.

Outras questões podem ser levantadas. Finalmente, como e para quem escrevemos? Como a subjetividade inerente e objetividade desejada interferem na construção de nossos trabalhos? Como damos o retorno do nosso trabalho (e os resultados) às comunidades

pesquisadas? E no meu caso especificamente, como pensar minha autonomia como autora quando a academia e o terreiro ditam regras?

Diante do exposto, podemos observar que foram estabelecidas ligações mais estreitas entre os diferentes campos de saber e novas oportunidades de diálogo estão sendo operadas. Tal qual o universo das religiões afro-brasileiras, formado por redes sociotécnicas, estão sendo formadas teias relacionais, nas quais a ciência antropológica e o campo estão contidos e se contém. É pensando neste conhecimento tecido em conjunto que Henry Atlan (2004) propõe um debate ético, social e político, uma propagação entre saberes. Considero a relação pesquisador e grupo pesquisado como algo que se retroalimenta e se influencia concomitantemente.

Com efeito, minha ligação com a religião de matriz africana, minha presença em campo, enquanto reconhecidamente antropóloga e filha de santo, e a maneira como minha dupla pertença afeta no meu relacionamento tanto no grupo estudado quanto no âmbito acadêmico, assim como, o modo como isto se reflete nas pesquisas e na escrita (agora de tese de doutoramento) também me impulsionam na feitura deste trabalho.

1.5 Das encruzilhadas à estrada

Como já assinalado, o presente trabalho se debruça sobre o consumo religioso de matriz africana e suas redes sociotécnicas, fomentadas para/poreste fim, bem como o papel dos adeptos, comerciantes e divindades que se entrelaçam na prática de consumir. Outro ponto relevante é destacar a importância da cultura material neste universo. O intento é igualmente trazer à tona os objetos, suas agências e os valores adquiridos por elesna constituíçãodessa rede. Esta tarefa se contrapõe a visão ocidental clássica que estabelece a oposição entre sujeitos e coisas, aqui incluídas as deidades, mas que são imbricadas na cosmovisão afro-brasileira.

Assim, o primeiro capítulo **As Religiões de Matriz Africana e seus estudos: um fio condutor** trata de uma revisão bibliográfica. A intenção é realizar uma breve retrospectiva a respeito dos diferentes enfoques de estudos das religiões de matriz africana, chamando a atenção para trabalhos que se debruçam sobre os aspectos econômicos nos terreiros. Tendo em vista que Roberto Motta (1991) foi um precursor dos estudos sobre a economia nos terreiros, é importante mencionar que este trabalho vem atualizar seu campo à luz das novas dinâmicas

religiosas e de consumo na cidade do Recife, um estudo focado sobre o consumo religioso afro-brasileiro e suas redes sociotécnicas.

Em **Humanos e Não Humanos no Xirê: os terreiros e suas redes**, o segundo capítulo da tese, será retomada a noção de redes sociotécnicas elaborada por Bruno Latour, assim como as perspectivas que se aproximam deste entendimento de construção social, tais quais as desenvolvidas por Tim Ingold (que discute com Latour), para se refletir a respeito do consumo religioso. Serão aventados também estudos acerca da cultura material que trazem à baila a abordagem de imbricamento entre atores sociais humanos e não-humanos. Tais redes que abarcam humanos e não-humanos, e levadas para o contexto do Candomblé, englobam os adeptos, comerciantes, os Orixás, os objetos sagrados e consagrados, os animais sacrificiais, o próprio mercado público, enfim, todo o universo desta religião e do comércio voltado a ela.

O terceiro capítulo, **Quando os Orixás e fiéis vão às compras**, trata da necessidade de refletir acerca do consumo religioso e mais especificamente ao das religiões de matriz africana. Afinal, os terreiros e centros de umbanda reverberam a lógica do mercado, das demandas e ofertas da sociedade em que estão inseridos, assim como carregam os reflexos das mudanças sociais, porém, os moldes de consumo no Candomblé, apesar de sua dimensão individual, estão fortemente ligados às prescrições do grupo e principalmente ao gosto, pedido ou exigência dos Orixás e demais entidades.

Ainda nesta sessão discutirei a noção da dádiva, proposta por Marcel Mauss e discutida por outros autores que seguem a sua perspectiva. Podemos observar este complexo dar-receber-retribuir como uma série de direitos e deveres de consumir. Sendo assim, em consonância com este autor, há uma troca constante da dimensão espiritual, a qual envolve objetos e homens. Aqui chamo a atenção para a existência de um intercâmbio de axé, abarcando indivíduos, divindades e objetos (e incluo animais e plantas), entre clãs (que considero o próprio terreiro ou a família de santo) e indivíduos, e entre sexos e gerações (igualmente caras a este campo).

No quarto e último capítulo, **Consumo religioso afro-brasileiro: encruzilhadas, redes e mercado**, serão realizadas considerações a respeito dos mercados públicos e lojas, locais de compra e venda, portanto, de consumo, dos produtos religiosos afro-brasileiros, que em relação com os terreiros de Candomblé constituem o meu campo. Serão abordadas nesta sessão as características dos mercados e lojas pesquisadas, os tipos de produtos vendidos, as redes estabelecidas.

2 AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E SEUS ESTUDOS: UM FIO CONDUTOR

As religiões afro-brasileiras se desenvolvem na ocasião da diáspora africana para o trabalho escravo nas plantações. É no século XVIII, juntamente com os diversos grupos trazidos escravizados, que a pluralidade cultural destes povos (valores, práticas, instituições religiosas e estruturas sociais) se imbrica nas senzalas dos engenhos. Conforme Edison Carneiro (2002, p. 18), “o tráfico dispôs o campo para o intercâmbio linguístico, sexual e religioso de escravos e ex-escravos”.

Todavia, como afirma Carneiro (2002, p. 20), somente nas cidades é que se configura o Candomblé que conhecemos hoje, pois, “para mantê-lo [o culto], o negro precisava de dinheiro e liberdade, que só a viria a ter nos centros urbanos”. De acordo com Parés (2007), as práticas religiosas de procedência africana desenvolvidas no nosso país foram os calundus; de caráter mais individualizado e móvel, e posteriormente o Candomblé, já de caráter coletivo e fixo, pois conta com o espaço do terreiro ou roça.

Os Orixás, divindades do panteão afro descendente, representam os elementos da Natureza e estão intimamente ligados aos seres, humanos e não humanos, o que torna a cada um de nós filhos destes (sendo adepto ou não). É justamente essa filiação que nos faz herdar características físicas, psicológicas e inclusive os padrões de voz e fala e que promove entre os adeptos do culto a necessidade de cumprir interditos (ou tabus) alimentares e sexuais e obrigações (ou sacrifícios). Estas últimas se configuram como a mais importante etapa na renovação e conservação do axé, energia vital dos fiéis, dos próprios deuses, dos pais e mães de santo, irmãos de santo, enfim, do terreiro como um todo.

É válido chamar a atenção para o fato de que os Candomblés, tal qual se constituem hoje, não são idênticos aos que lhes deram origem. Tampouco, pode-se esperar uma coesão “litúrgica” entre todos os terreiros existentes. Afinal, como aconteceu nos primórdios, ainda hoje as nações se diferenciam na maneira de tocar os instrumentos, na língua, nas toadas (cantos) e nas danças. E, além disso, por se conformar como uma tradição oral há certa autonomia ou independência dos Pais e Mães de santo e, por conseguinte, aparecem diferenças entre as casas de culto, inclusive as de mesma nação.

No Brasil, as religiões constituem como um campo de pesquisa antropológico vultoso¹⁴. Dentre elas estão os cultos de matriz africana, investigados na Bahia, Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo. Muitos são os autores e as perspectivas que se dedicaram e se dedicam a este campo¹⁵. Neste capítulo trago um panorama geral das áreas pesquisadas e das tendências (clássicas e atuais) as quais conformam os estudos sobre o Candomblé e demais religiões afro-brasileiras, não cabendo aqui pormenorizá-las, visto que, são largamente divulgadas e consolidadas na Antropologia.

Mas não podemos esquecer que a ampliação desse campo de investigação não ocorreu desde seus primórdios. Sylvio Romero (2005), um dos pioneiros nos estudos afro-brasileiros, escreve em seu artigo “O Negro – objeto de ciência”, um apelo veemente aos pesquisadores brasileiros acerca do caráter imperativo e urgente para o estudo das línguas e das religiões de matriz africana.

Em Pernambuco, especificamente na cidade do Recife e Região Metropolitana, as pesquisas envolvendo as religiões afro-brasileiras também foram e ainda são consideráveis. Além dos pesquisadores do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco, liderados por Dr. Ulysses Pernambucano (Cavalcante, 1934; Fernandes, 1937; para citar apenas alguns) de Roger Bastide (1945), René Ribeiro (1952), se firmaram como pilares destes estudos no estado, Roberto Motta (1991), Maria do Carmo Brandão (1986), Rita Segato (2005), José Jorge Carvalho (1993), Bartolomeu Figueiroa de Medeiros (1995), Danielle Perin Rocha Pitta, Luis Felipe Rios (1997), entre outros, desenvolveram trabalhos no contexto afro-brasileiro, dos quais destaco Motta, Brandão e Anilson Lins (2004), por se voltarem para as questões econômicas no terreno.

Motta (1991, p. 11), entre outros estudos, aprofunda a questão do sacrifício, apontando-o como fundamental nos ritos e ideologia dessas religiões. Para o autor, o sacrifício aponta a confluência de fatores simbólicos e materiais. Desta maneira, a obrigação ou *ebó*¹⁶ “possui aspectos em primeiro lugar rituais e simbólicos, que não excluem que, ao mesmo tempo, desempenhe papel econômico e nutricional”, mostrando-se, na realidade do Recife, segundo o autor, como estratégia para captação de renda e alimentação.

¹⁴ Ver: CAMPOS, Roberta & REESINK, Mísia (2011).

¹⁵ Ver: PRANDI, Reginaldo (2006); GONÇALVES DA SILVA, Vagner (2002); MONTERO, Paula (1999).

¹⁶ Oferecimento ou sacrifício animal feito a qualquer Orixá (Cacciatore, 1988, p. 107).

Brandão (1986), por sua vez, nos fala a respeito da alocação de recursos nos Candomblés pernambucanos¹⁷, produção e dádiva, desenvolvendo posteriormente trabalhos sobre o Xangô Umbandizado e a Jurema (alguns destes desenvolvidos em conjunto com Rios). Outro antecedente a se considerar é a dissertação de Anilson Lins, defendida neste mesmo programa¹⁸ e publicada no ano de 2004, indica os aspectos materiais em alguns rituais do culto aos Orixás, e traz um inventário dos produtos utilizados para este fim. Lins chama a atenção inclusive para o vasto mercado de produtos destinados a estas religiões.

Todavia, antes de considerações acerca de tais trabalhos, principalmente os de Roberto Motta, os quais têm profunda relevância nos estudos das religiões de matriz africana em Pernambuco e que por trazer um enfoque nas questões econômicas me detenho mais intensamente, é preciso assinalar algumas exposições no que concerne ao processo de construção de conhecimento e nas transformações do campo de pesquisa, neste caso, os terreiros do Recife. Outro ponto importante a ser mencionado é o uso do termo Xangô, para designar a religião dos Orixás em Pernambuco.

Em primeiro lugar, como já é sabido, a produção de conhecimento é um processo situado em determinado período e espaço. As correntes, escolas ou tradições que pautam ou direcionam nosso olhar frente ao “objeto” de estudo, as diversas maneiras de análise e de entendimento do mundo social também se diferenciam ao longo do tempo (principalmente porque o mundo social também não se encontra cristalizado e estanque!). Igualmente relacionada a estas mudanças do âmbito acadêmico estão presentes as transformações dos próprios autores.

A Antropologia se conformou, se consolidou e se modificou enquanto disciplina acadêmica atravessando e transpondo paradigmas, bem como estabelecendo formas distintas de analisar o “outro”. Essa alteridade, antes distante e exótica, ganha proximidade. Os pontos de interesse que levaram os diversos antropólogos a pesquisar os terreiros foram do mesmo modo trocando de rumo. A inserção dos pesquisadores, iniciados ou não, nos terreiros reflete igualmente tais mudanças. Atualmente a internet e suas redes sociais exigem um novo esforço metodológico. Com efeito, o campo das religiões, incluso as de matriz africana, não estaria fora destas nuances.

¹⁷ Tanto Motta como Brandão falam de Xangô pernambucano, no meu caso, opto por utilizar o termo Candomblé pernambucano ou recifense por encontrar em campo, como categoria êmica, esta designação para a religião, mas discutirei a esse respeito mais a frente.

¹⁸ Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

2.1 Os fios que compõem a rede

As pesquisas iniciais acerca das religiões de matriz africana (Candomblé, Umbanda, Quimbanda...) foram desenvolvidas inicialmente por Nina Rodrigues. Preocupado com o processo de miscigenação e a “degradação” da sociedade brasileira, seus trabalhos estavam voltados para a questão da possessão ou transe, associando-os a distúrbios mentais / psiquiátricos. Seguido por Arthur Ramos, Edison Carneiro, e do discípulo de Franz Boas, Melville Herskovits, além do já citado Roger Bastide, Pierre Verger e René Ribeiro. Os terreiros da Bahia, Rio Grande do Sul e Pernambuco se projetam como o foco de interesse e tais autores tornam-se os grandes pilares no que concerne ao estudo da vida religiosa afro-brasileira.

No contexto pernambucano, os estudos desenvolvidos acerca das religiões de matriz africana e ameríndia foram iniciados pelo Serviço de Higiene Mental do Estado. Pedro Cavalcanti, Vicente Lima, Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente, dentre outros pesquisadores, orientados por Ulysses Pernambucano, a princípio influenciados por uma psiquiatria social, se debruçam sobre os terreiros do Recife, buscando entender seus cotidianos e exercendo uma espécie de controle, que outrora seria de responsabilidade da polícia¹⁹.

Após estas primeiras linhagens (para usar um jargão antropológico) de pesquisadores, os quais desenvolveram seus trabalhos a partir dos anos 1900, ligados as correntes evolucionistas e depois de influência cultural (ou boasiana), outra geração de antropólogos e novos temas apareceram. Nesta fase, aliada ao surgimento dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia no Brasil e centros de pesquisas sobre religião, questões como poder, sexualidade, o sentido dos ritos, identidade, o branqueamento das religiões de matriz africana (consideradas como religiões étnicas de início) e economia / sacrifício, são discutidas respectivamente por Yvonne Maggie, Peter Fry, Juana Elbein dos Santos, Renato Ortiz e Roberto Motta.

Na década de 1980, expandem-se as regiões pesquisadas e além dos já conhecidos campos da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, os estados do Pará e Maranhão entram na rede de pesquisas. Dentre os muitos autores deste período, podemos enfatizar os

¹⁹ Para um melhor entendimento acerca da relação de Ulysses Pernambucano e seus discípulos com a institucionalização da Antropologia Pernambucana da Religião, consultar o trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais da UFPE de Janaína Emídio (2016).

trabalhos de Vivaldo da Costa Lima, Claude Lépine, José Flávio Pessoa de Barros, Monique Augras, Norton Corrêa e do casal Sérgio e Mundicarmo Ferretti, tratando respectivamente sobre hierarquias, sistema de classificação, utilização das plantas (folhas sagradas), construção de identidade, sobre o Batuque e a Casa de Minas.

Ainda neste período encontramos as importantes investigações de Rita Segato, pesquisando acerca da sexualidade, homossexualidade e papéis sociais nos terreiros do Recife e Patrícia Birman e Maria Lina Teixeira, observando tais questões no contexto do Rio de Janeiro. A música e dança do Candomblé foram interesses, por exemplo, de José Jorge de Carvalho e Ângela Lühning. Nas décadas posteriores outros tantos trabalhos são referências. Continuam a tecer os fios: Ari Pedro Oro, Rita de Cássia Amaral, Vagner Gonçalves da Silva, Arno Vogel e Marco Antônio da Silva Mello, Paula Montero e Raul Lody.

Vale salientar os trabalhos desenvolvidos por Raymundo Heraldo Maués, Carlos Alberto Caroso, Luiz Assunção, Luis Nicolau Parés, Miriam Rabelo. Além dos já citados Maria do Carmo Brandão, Luis Felipe Rios, Anilson Lins e Danielle Perin Rocha Pitta, ampliando as pesquisas em Pernambuco. Ressalto ainda o grande número de dissertações e teses defendidas nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia do país²⁰.

²⁰Incluídos neste último cenário, posso citar, além de minha dissertação de mestrado, “*Korin Orixá, KorinAlafiá: voz e fala nos terreiros*” (2007), os trabalhos de muitos amigos e colegas que abordaram igualmente o tema das religiões de matriz africana, defendidos neste mesmo Departamento. “*KosiEjéKosi Orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé*”, dissertação defendida, no ano de 2009, por Ligia Barros Gama, minha irmã de sangue e de santo! Também minhas irmãs de santo, destaco os trabalhos de Ester Monteiro de Souza, “*Ekodidé: Relações de gênero no contexto dos afoxés do culto Nagô no Recife*” e de Fernanda Meira, “*Afirmção da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco*”. Retratando ainda o contexto pernambucano, aponto as dissertações de Lúcia Helena Guerra, “*Xangô rezado baixo, Xambá tocando alto: a reprodução da tradição religiosa através da música*”, e de Délio Freire, “*Escultura de carne e sangue: uma experiência estética-religiosa do sacrifício no terreiro Ilê Asé Azeri Oyá – Jaboatão dos Guararapes*”, assim como as teses de Sandro Guimarães Salles, “*Religião, Espaço e Transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e litoral sul da PB*” e de Michelle Gonçalves Rodrigues, “*Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*”. Igualmente alunos do PPGA-UFPE, mas lançando o olhar para as realidades de suas cidades de origem, chamo a atenção para as dissertações produzidas por Cristiane Falcão, “*Ele já nasceu feito: o lugar da criança no candomblé*”, Emmanuel Lopes, “*Ebó-virtual: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza*”, e dos alagoanos: Thiago Bianchetti, “*Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto Afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD*”, e Moroni do Nascimento, “*O nosso axé é africano... mas o caboclo é mais bonito: um estudo antropológico sobre o culto do caboclo no terreiro Santa Cecília*”. Acrescento a tese de Eliane Anselmo, “*Cultos domésticos, terreiros e Federação: Legitimidade e práticas religiosas no campo afro-brasileiro de cidades do Rio Grande do Norte*”.

Além das já citadas obras, vale salientar o grande número de dissertações e teses produzidas em anos anteriores no próprio PPGA – UFPE e na quantidade de trabalhos ainda em desenvolvimento neste e nos demais Programas de Pós-Graduação do Brasil. Sendo assim, não posso deixar de mencionar as dissertações e teses produzidas e em andamento, especialmente no norte e nordeste, sob as orientações (por exemplo) de Roberta Campos, Mísia Lins Reesink, Miriam Rabelo, Luis Nicolau Parés, Ordep Serra, Raymundo Maués, Luiz Assunção.

Este breve quadro, longe de ser um levantamento exaustivo, assinala a relevância dos estudos sobre as religiões de matriz africana no passado e na atualidade. Uma trajetória que segue o fio condutor de seus precursores, formando e intensificando novas teias, as quais carregam novas perspectivas, abordagens, ressignificações e olhares. Tecidos em conjunto, inclusive (e especialmente) com seus adeptos que agora (assim como eu) também se encontram inseridos no mundo acadêmico. Mas além das mudanças acadêmicas o próprio campo sofreu e sofre mudanças do mesmo modo significativas.

2.2 Xangô pernambucano: a ponta do novelo

Tal qual se tecem os bordados, é preciso se iniciar com o primeiro ponto. Neste caso específico, volto-me ao campo religioso de matriz africana em Pernambuco e nos demais estados. É claro que o olhar e as categorias analíticas utilizadas para se estudar esse campo já foram intensamente revistas. O prisma para se apreender e compreender o culto aos Orixás (e demais encantados) há muito vem se transformando. A percepção deste universo não é mais a mesma desde Nina Rodrigues. Arthur Ramos (2001, p. 29) já sinalizava para a necessidade de se rever os dados e as teorias deste pioneiro:

(...) o estudioso dos nossos dias, seguindo a trilha aberta pelo inimitável mestre baiano, defrontar-se-á com duas tarefas de importância: a) continuar a colher materiais diretos de observação, nos vários estados do Brasil, cotejando-os com os primitivos; b) reinterpretar esses materiais, com os métodos científicos do seu tempo.

Tornou-se corrente na academia a partir da década de 1930, o uso do termo Xangô para designar religião afro-brasileira quando localizada em Pernambuco. Gonçalves Fernandes publica em 1937 “Xangôs no Nordeste”, livro dedicado aos cultos afro-pernambucanos. Em seus escritos, Ramos (2001, p. 42) menciona: “Xangô tem um culto popularíssimo entre os negros e mestiços do Brasil, a ponto de o seu nome se estender, em algumas regiões do Norte, como em Alagoas e Pernambuco, às próprias cerimônias fetichistas, como sinônimo de *candomblé* ou *macumba*”.

O nome Xangô é usado assim como distintivo das demais variações das religiões de matriz africanas criadas ou desenvolvidas no restante do Brasil, como Candomblé baiano, Batuque gaúcho, Batuque paraense, Tambor-de-mina, macumba carioca, Umbanda, Catimbó e Jurema (as últimas mais próximas das tradições ameríndias). Quanto a tais diferenciações, mesmo a terminação sendo aplicada como um correlato da religião desenvolvida em terras baianas, Edison Carneiro, em sua obra *Candomblés da Bahia*, questiona se os elementos religiosos apresentados por tais modalidades não nomeariam formas ou maneiras de cultos diversos, de fato, distintos uns dos outros.

À meia-noite, numa cerimônia de macumba carioca ou paulista, todos os crentes são possuídos por Exu – uma prática que constitui um verdadeiro absurdo para os fregueses dos candomblés da Bahia. O tocador de atabaque de qualquer ponto do país ficará surpreendido e atrapalhado ao encontrar esse instrumento montado sobre um cavalete, horizontalmente, com um couro de cada lado no Maranhão. Que o pessoal das macumbas do Rio de Janeiro se apresente uniformizado, e não com vestimentas características de cada divindade, não pode ser entendido por quem frequente os candomblés da Bahia, os xangôs do Recife ou os batuques de Porto Alegre. E vendo dançar o babaçuê do Pará com lenços (espadas) e cigarros de tauari, os crentes de outros Estados certamente franzirão o sobrolho. Se tais coisas normalmente acontecem, não será porque esses cultos são diversos entre si? (CARNEIRO, 2002, p. 15).

Ao pensarmos a partir da lógica de Carneiro, de fato teremos e veremos uma religiosidade em Pernambuco completamente dessemelhante das demais em alguns pontos fundamentais, mas próximas em outros. Tratando desta diversidade neste universo, o próprio Roberto Motta, aponta a existência de algumas categorias das religiões afro-pernambucanas. O autor, leal a sua influência weberiana, indica a presença de quatro tipos ideias (por suas gradações e interpenetrações): Catimbó / Jurema, Umbanda, Xangô pernambucano e Xangô Umbandizado. Tal categorização é feita com base em critérios “doutrinários”, ritualísticos, de suas divindades ou entidades e em decorrência dos aspectos econômicos que envolvem este grupo social.

De acordo com Motta, os rituais do Catimbó / Jurema são geralmente realizados para auxílio imediato ou para obtenção de cura. Aqui estão presentes as entidades conhecidas como mestres, caboclos e exus (que não são o Orixá do Candomblé) e pombas-giras. Diferente do Candomblé, não há uma hierarquia a ser obedecida, mas a presença de uma espécie de especialista responsável pela intermediação entre estas entidades sobrenaturais e os adeptos ou clientes. Outro ponto mencionado pelo autor em sua definição desta modalidade religiosa é a não utilização do sacrifício. “O catimbó / jurema recruta a grande maioria de seus adeptos entre

as classes ou camadas demasiadamente pobres para acenderem à economia de trocas sacrificiais (...)” (MOTTA, 1991, s/p).

Do mesmo modo, a Umbanda (ou Umbanda Branca²¹) não possui práticas sacrificiais, mas por influência do espiritismo kardecista e, segundo Motta (1991, s/p), por sua aproximação ao “espírito da racionalidade”, com sua “(...) crença no progresso e a valorização do logos²²”. O sacrifício indicaria um ritual inferior. Mesmo cultuando os Orixás, estão muito presentes na Umbanda as sessões de consultas, onde os médiuns prescrevem chás, alguns rituais (sem matança), banhos e interditos alimentares. Com efeito, ao descrevê-la (como tipo ideal), o autor adverte para a presença de muitas formas ou modalidades de Umbanda, cada uma com crenças e rituais próprios.

Em alguns contextos chega mesmo a representar umequivalente polido de Xangô. Noutros designa todo o conjunto afro-brasileiro. Noutros, ainda, contrasta com Xangô (ou Candomblé) e designa, dentro do domínio religioso afro-brasileiro, tudo aquilo que não é a religião dos orixás no sentido mais estrito, englobando, portanto o Catimbó-Jurema e seus equivalentes noutras regiões. Ainda noutro sentido, Umbanda conota os elementos kardecistas mais ou menos conscientemente transferidos para as religiões afro-brasileiras. Finalmente, na acepção mais restrita, Umbanda corresponde à Umbanda Branca ou à Alta Umbanda (...) (MOTTA, 1991, s/p).

Conforme Motta, o Xangô, por sua vez, se caracteriza como a religião dos Orixás, divindades de origem africana, em sua maior parte, iorubá. Seu culto está pautado, prioritariamente, no sacrifício de animais. Nas palavras do autor (1991, s/p), “o culto representa um contrato de troca entre o Orixá e o fiel”. Esta espécie de convênio mantém-se por meio da “(...) capacidade de fornecer os artigos (sacrifícios por parte dos homens, proteção e patrocínio por parte dos deuses) compreendidos pelo pacto de reciprocidade”.

Diferente da estrutura, por assim dizer, do Catimbó / Jurema descrita por este autor, o Xangô possui uma construção hierárquica composta a partir de seus sacerdotes. Nomeados de *babalorixás* (pais de santo) e *ialorixás* (mães de santo), os respectivos cargos correspondem a

²¹ De acordo com minhas experiências em campo, percebo que o termo Umbanda Branca (ou mesa branca) é utilizado pelos adeptos para marcar a diferença entre a “magia negra” ou Candomblé, associado geralmente a utilização (ou feitura) de trabalhos para se fazer o mal.

²² Percebi em minhas pesquisas para a construção de dissertação de mestrado (2005 a 2007) num Centro de Umbanda do Recife que o ideal de progresso ou evolução pessoal e coletiva continuava em evidência. Os próprios centros se desenvolvem, partindo da Umbanda popular (o grau mais baixo), superando os estágios intermediários, até se atingir a Umbanda Racional (o estágio evolutivo mais elevado e almejado pelos sacerdotes umbandistas). No caso específico do centro por mim pesquisado, a casa já havia superado o primeiro degrau “evolutivo” da Umbanda popular e abandonado as práticas de fumaça (cigarros e charutos).

mais alta hierarquia do terreiro, com funções específicas. Segundo Motta (1991, s/p), “a mãe pode agir como substituta do pai na maior parte das atividades, mas nunca no ritual damatança. E ela tem o encargo especial de cuidar dos aspectos mais práticos da vida dos filhos durante os resguardos iniciáticos, encarregando-se também de muito do aprendizado direto, nesta e noutras oportunidades, do ritual e da mitologia”.

Em sua obra “O Negro Brasileiro”, Arthur Ramos (2001) marca igualmente a distinção dos cargos e encargos sacerdotais iorubás. Este último autor chama a atenção para as diversas denominações dos sacerdotes na África, Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e Cuba, apontando suas funções, cargos ou responsabilidades.

No nordeste brasileiro, o ‘pai de santo’ tem o nome de *babalorixá*. (...) Há também sacerdotisas, porém de funções mais limitadas: as mães de santo (*ialorixás*, no Nordeste). Na África, a mulher não podia desempenhar as mesmas funções religiosas dos *babalaôs* devido à sua posição de inferioridade no grupo social. Entre os afro-brasileiros, contudo, o terreiro pode ser dirigido pela mãe de santo conjuntamente com o *pegi-gã*. (RAMOS, 2001, p.55).

Por fim, o modelo afro-pernambucano de religião conhecido como Xangô Umbandizado. Neste caso, Motta chama a atenção para a presença de elementos do espiritismo kardecista. Contudo, diferente da Umbanda, há a conservação de elementos do Xangô tradicional, como os toques, as danças e a hierarquia. Como exemplo, por aproximação (ou associação) desta categoria de terreiro é citado o “modelo Goméia²³”. O autor assinala como características destes terreiros a valorização dos caboclos, mestres e boiadeiros, derivações do Catimbó / Jurema do Recife ou do Candomblé de Caboclo da Bahia, bem como a redução da prática do sacrifício.

Este estilo de culto, por assim dizer, configurado por João da Goméia e levado adiante por seus seguidores aproxima-se da nação Angola, com o intuito de diferenciar-se dos ritos – com suas toadas e danças – praticados pelas nações Ketu e Nagô, da Bahia e Pernambuco. Todavia, espalha-se do Rio de Janeiro e São Paulo para o resto do Brasil. Resumidamente, conforme Motta (1991, s/p), o Xangô Umbandizado possui as seguintes características:

Crença nos orixás do Candomblé-Xangô, submetidos porém a complicados processos de desdobramento mitológico, muitas vezes sob a influência direta ou indireta da literatura antropológica, e à sistematização em linhas, falanges

²³ Referência a João da Goméia, fundador deste tipo de culto na cidade do Rio de Janeiro.

e categorias semelhantes, próxima ou remotamente derivadas do espiritismo kardecista.

Outra informação de suma relevância a ser enfatizada por Motta em sua categorização da tradição religiosa afro-pernambucana seria o caráter econômico ou as bases sociais da população adepta ou frequentadora. Caráter este que, por extensão, afetaria as já descritas distintas formas de culto. Seguindo os padrões estabelecidos pelo autor, passo a descrever a realidade social dos então fiéis a época.

O Catimbó / Jurema era, conforme o autor, composto por populações periféricas ao se situarem nos centros urbanos. Em outros termos, “(...) massa de subempregados, composta na maioria por migrantes recentes da área rural, que constituem cerca de 40% da população total da Região Metropolitana do Recife” (MOTTA, 1991, s/p). O panorama traçado por Motta, de uma camada popular extremamente pobre, seria a aclaração para a supressão de sacrifícios nesta modalidade de religião. Em suas palavras, haveria uma impossibilidade prática, ou seja, ausência de recursos financeiros para a realização deste rito.

No caso da Umbanda branca, Motta apresenta um corpo de adeptos de classe baixa média, onde estariam inseridos os “(...) empregados do comércio formal, pessoal burocrático de empresas privadas e públicas, proprietários de pequenas empresas, pequenos trabalhadores intelectuais (professores de nível médio) etc.” (MOTTA, 1991, s/p). Seguindo as considerações do autor, talvez por este motivo, haveria a desvalorização dos rituais (mais “africanos”) e uma proeminência da palavra, nas escrituras e na doutrinação (de pessoas e entidades).

Os adeptos do Xangô aparecem classificados como “(...) plebe de origem étnica sobretudo africana, composta de categorias como pequenos comerciantes por conta própria, pequenos artesãos, funcionários públicos subalternos, auxiliares de hospital, postalistas etc” (MOTTA, 1991, s/p). Sendo assim, ao indicar uma presença proeminente de negros como membros deste grupo (mas não apenas esta etnia como formadora do seu corpo de adeptos)²⁴, Motta afirma que a herança ou raiz africana é mais fortemente reivindicada por

²⁴ Neste sentido, Roger Bastide já havia descrito o Candomblé baiano como uma religião que “(...) embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor de pele. É possível ser africano, sem ser negro. O ingresso no mundo dos candomblés efetua-se por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é a medida que vai se penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo aprendidos” (2001, p. 25).

algumas famílias sacerdotais como forma de legitimação hierárquica e de apropriada propagação da tradição.

Distintamente ao que acontece nos terreiros de Xangô, localizados geralmente nas periferias da cidade, o Xangô Umbandizado se estabeleceu, conforme as observações de Motta, no que se configuravam novos espaços de ocupação do Recife. “(...) Muitas vezes dentro, ou ao redor, de grandes conjuntos residenciais, distantes das estruturas de apoio tradicionais” (MOTTA, 1991, s/p). Portanto, com características de classe intermediárias entre o Xangô ou o Candomblé. Tal mudança, em suas palavras, “ecológica”, seria propiciadora do processo de umbandização do Xangô, em decorrência do afastamento da tradição e das estruturas tradicionais da religião.

Por meio de tais pesquisas e da extensa literatura antropológica acerca das religiões de matriz africana podemos ter uma noção do cenário ou das diversas configurações encontradas (e espalhadas) pelo Brasil do culto aos Orixás. Motta, inclusive, chama a atenção que cada uma das variedades por ele descritas e “suas próprias formas de organização, encontra-se relacionada com vivências sociais e econômicas diversificadas”. Sendo assim, não poderíamos esperar que os terreiros se conservassem estanques ou cristalizados, indiferentes as transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas no país.

2.3 Candomblé recifense: novas tecituras ou as transformações (e afirmações) no campo

Como dito anteriormente, a construção do conhecimento deve ser considerada como algo localizado no tempo e no espaço. As influências teóricas ou paradigmas antropológicos de uma determinada época também devem ser levados em conta. Mas, além disso, o campo se transforma e se reconstitui igualmente. E é justamente sobre tais mudanças no universo religioso afro-brasileiro e afro-pernambucano que precisamos nos deter com o olhar mais atento.

Neste sentido, coaduno-me as ideias de José Jorge Carvalho, que já na década de 1990 aponta para a necessidade de revisitar as “categorias nativas dos antropólogos”. Segundo este autor, é fundamental “(...) introduzir um outro nível de complexidade nesse pensar-se crítico enquanto teoria: falo de uma segunda revisão da própria atitude inicial, a qual consiste em rever-

se no sentido completo — pessoal, biográfico, espiritual mesmo — nesse processo de rever as categorias analíticas que o antropólogo usou para interpretar a sociedade pesquisada” (1990, p. 95). Com efeito, é utilizando o sensível, como sugeriu Carvalho, que pretendo trazer algumas das transformações mais significativas deste universo.

Todavia, antes de incorrer nas alterações ou modificações dos terreiros e situações dos seus adeptos, é preciso mencionar mais uma vez a influência do tempo e de determinados paradigmas no que concerne a análise e coleta de dados dos trabalhos anteriores. Por exemplo, as pesquisas de Nina Rodrigues. O paladino dos estudos afro-brasileiros, fortemente influenciado pelo evolucionismo vigente na época, realizou suas pesquisas a partir da década de 1890, 2 anos após o fim da escravidão. Portanto, não seria de se estranhar sua preocupação com a formação da sociedade brasileira e o papel do negro como parte integrante desta.

Da mesma maneira, posso mencionar as pesquisas de Motta. Empreendidas nos anos 1970, este autor, igualmente ilustre nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras e especialmente afro-pernambucanas, estava fortemente influenciado pelo materialismo cultural de Robert Murphy. Mais uma vez, também não poderíamos nos surpreender com a ênfase dada aos fatores econômicos como explicação final (ou pelo menos preponderante) para a realidade dos terreiros, bem como o fato de levar em conta o sacrifício animal (sem muito considerar as demais ofertas – comidas secas e outros objetos), ou seja, o consumo de carnes (por parte dos deuses e dos humanos) como forma de suprimir a carência nutricional de seus adeptos.

Destarte, como já fiz referência, além das alterações na realidade do campo, os autores são do mesmo modo marcados por inquietações posteriores aos seus escritos iniciais, levando-os muitas vezes a rever (e algumas vezes rebater) as antigas afirmações, o que ocorreu com Motta e muitos pesquisadores ao atualizarem suas considerações. Corroborando este entendimento, Ramos tece um alerta:

Certamente não devemos alimentar a ilusão que (...) métodos sejam definitivos, e infalíveis teorias. Eles nada mais são do que novas “hipóteses de trabalho” (para empregar uma expressão consagrada), reflexos do espírito científico da época, a nos impulsionarem para novas pesquisas (RAMOS, 2001, p. 30).

Dito isto, vamos a algumas considerações sobre este campo múltiplo e dinâmico. Em se tratando do Catimbó, Maria do Carmo Brandão e Luis Felipe Rios (1998), chamam a atenção para múltiplos tipos de culto à Jurema, incluindo o sacrifício de animais praticados por alguns

juremeiros (eu mesma tive a oportunidade de presenciar o sacrifício de animais de duas patas - geralmente galinhas ou galos - durante estas cerimônias). Segundo os autores, ao se referirem a este tipo de culto:

Juntaram-se na constituição desta forma de religiosidade popular, outros elementos de origem européia como a magia e o culto aos santos do catolicismo popular. Da matriz africana, incorporou o sacrifício de animais, como realizado entre os Xangôs nordestinos, além de algumas divindades do panteão Yorubá. As constantes ondas migratórias entre o interior e o litoral devem ter influenciado nestes intercâmbios de elementos simbólicos no culto. E com esta configuração ele se espalha em algumas capitais nordestinas, como Recife, Paraíba, Maceió e Natal.

De acordo com suas observações, Brandão e Rios (1998) apresentam a Jurema encontrada no seio de alguns terreiros localizados no Recife, e não independentes como descreveu Motta²⁵ (salvo o caso dos chamados Xangôs umbandizados). Todavia, mesmo mais comumente inserida nas casas de culto dos Orixás, noto que a Jurema é “tratada” ou cultuada separadamente. Em alguns casos, há depender do espaço físico e das condições financeiras da casa, pode-se perceber a existência de dois salões destinados aos dois tipos de rituais.

Sobre estes aspectos do culto juremeiro, Brandão e Rios (1998) afirmam que apesar da literatura clássica acerca do Xangô pernambucano retratar a presença da Jurema como incompatível a este primeiro modelo de religiosidade, ela se confirma nesses espaços religiosos, até (ainda que de forma discreta) nos terreiros considerados mais tradicionais ou ortodoxos (para usar a categoria empregada por Motta).

Desse modo, não podemos entender a Jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. Embora, não possua ela uma existência autônoma, ou seja, ela apareça quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o Xangô e a Umbanda, vemos a Jurema como tendo uma importância fundamental dentro dessas formas de religiosidade. Nas conversas com o povo de santo, as pessoas falam que “A Jurema é quem dá o pão de cada dia”, ou seja, é das consultas dadas pelas entidades e dos trabalhos por elas recomendados que vem grande parte do dinheiro para a manutenção da casa e de seus sacerdotes (BRANDÃO & RIOS, 1998, s/p.).

²⁵ Entretanto, durante o 7º Encontro da Rede de Mulheres de Terreiro, realizado no ano de 2013, na cidade do Recife, além da presença de sacerdotisas e sacerdotes que possuíam terreiros de Candomblé “traçados” com Jurema (onde os cultos seriam feitos separadamente), compareceram representantes de casas apenas juremeiras, situadas em Caruaru e Barra de Sirinhaém. Além disso, foram encontradas, durante a pesquisa “Orixás uma tradição viva”, no ano de 2008, casas de culto exclusivo de Jurema nas cidades de Gravatá, a já citada Caruaru (ambas no agreste) e em mais algumas cidades do sertão do estado.

Ainda que esta paisagem não retrate indiscutivelmente todos os terreiros da cidade, e aqui posso citar o *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, um dos terreiros pesquisados, de fato um grande número de casas (das diferentes tradições ou nações) possuem o culto à Jurema, atribuindo a ela a maior entrada de recursos justamente pela quantidade de clientes que procuram resoluções mais aceleradas para os problemas cotidianos. “(...) Dizem os fieis, os resultados do trabalho feitos com as entidades da Jurema, além de mais baratos, tem um sucesso mais rápido” (BRANDÃO & RIOS, 1998, s/p).

Todavia, não somente o Catimbó / Jurema apresentam novas dinâmicas de culto. O chamado Xangô e a Umbanda pernambucana (assim como as demais modalidades da religião no Brasil) se depararam, do mesmo modo, com câmbios significativos. A esse respeito, é ilustrativa a observação de Rios (2000, s/p) ao tratar do conhecido fenômeno de expansão da umbanda carioca e o candomblé baiano, “(...) por todo o país, alcançando territórios bem marcados por modelos próprios de religiosidades afro-brasileiras, como o tambor de mina no Maranhão, o batuque no Rio Grande do Sul e o xangô e a jurema em Pernambuco”.

Além de comentar as informações colhidas por Reginaldo Prandi (1991) sobre a intensa leva de migrantes nordestinos que chegam ao sul e sudeste brasileiro na década de 1960, efetivando a entrada e propagação em solo fértil das práticas consideradas mais tradicionais ou próximas da “originalidade” dos cultos afro-pernambucanos e afro-baianos, Rios (2000) faz alusão ao fluxo e refluxo de pessoas e informações das modalidades religiosas ali encontradas.

Com efeito, provavelmente nos mesmos anos 60 em que, conforme Prandi (1991), faz os seus primeiros filhos em terras paulistas, o 'candomblé baiano' do Sudeste do país vem constituir suas primeiras casas em terras do xangô. Hoje, articulado com outras formas de cultos locais, como o próprio xangô e também a jurema, o candomblé se expande rapidamente por toda a cidade do Recife.

Por volta da década de 60 (talvez antes) alguns sacerdotes já formados no nagô recifense resolvem se reiniciarem no candomblé de modelo baiano. Contudo, vale salientar, este chega ao Recife de modo transversal, através de um longo percurso, vindo do sudeste do país - Salvador-Rio/Rio-Recife, posteriormente Salvador-Rio/Rio-São Paulo/São Paulo-Recife.

Coadunando-se a esta ideia de “modernização” das religiões afro-pernambucanas, Zuleica Campos (2013, p. 15) alega que juntamente ao apego à tradição e originalidade dos cultos (pautados nos ensinamentos dos ancestrais africanos) aparecem atualmente novas

maneiras de experienciar a religiosidade. Podemos dizer que mesmo nas casas mais antigas percebemos variações quanto às vestimentas (roupas rituais) e a retomada de antigos ritos.

Juntamente com esse processo político, as transformações na cultura, economia e sociedade levaram os terreiros de xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, entrando em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro (CAMPOS, 2013, p. 17).

Acompanhando estas novas configurações, é importante mencionar o acesso e o uso de recursos tecnológicos e da internet (com suas redes sociais) para a troca de conhecimentos e divulgação de eventos e toques, propiciando maior amplitude das informações. A inclusão de novas tecnologias (como o corrente uso de celulares) tem convertido o espaço do terreiro em algo poroso, trazendo ao cotidiano âmbitos antes mais resguardados.

Contudo, para além das transformações nos aspectos doutrinários, ritualísticos e estilísticos, por meio da influência ou fluxização de adeptos e informações, como menciona Rios (2000), podemos relatar a dinâmica no uso do termo Xangô como designativo da religião dos Orixás no nosso estado. “O devoto agora se orgulha de ter o Candomblé como religião. A nomenclatura se modifica” (CAMPOS, 2013, p. 18). De acordo com a pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros, elaborada pelo Ministério de Desenvolvimento Social de Combate à Fome²⁶, dos 813 terreiros entrevistados, 703 se autointitulariam como sendo de Candomblé e apenas 10 como Xangôs.

A renúncia do termo Xangô é facilmente percebida nos terreiros recifenses. Em minha experiência de campo e na minha vivência enquanto adepta da religião posso ratificar a ausência desta denominação, salvo quando é utilizado em algum tipo de brincadeira interna. Por exemplo, na ocasião de um toque de Ogum e Iemanjá do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* no momento em que se cantava para Oxum, um renomado *ogã* interpela a assistência com jocosidade: “Vamos cantar bonito pra Oxum, minha gente! Aqui ninguém é evangélico, todo mundo é xangozeiro!”.

Outro ponto que merece destaque quanto às mudanças acontecidas nos terreiros se refere à categorização, realizada por Motta, quanto às bases sociais deste modelo de religiosidade.

²⁶ CAMPOS (2013, p. 19).

Como dito anteriormente, o Candomblé recifense não é conformado apenas como uma religião étnica; “(...) Não é necessária muita observação para que se perceba a presença de gente de todas as cores nas cerimônias do Xangô, ainda que em diferentes proporções” (MOTTA, 1991, s/ p). Atualmente, apesar de certa preeminência afro-descendente nos terreiros, encontramos uma paisagem mais heterogênea nesse universo.

Os estudos clássicos sentenciavam que o Candomblé era uma religião de negros e de pobres, ou, aliás, de negros pobres. Como demonstrado no parágrafo anterior, esta religião abrange muito mais do que afro-descendentes. Logo, no que se refere à caracterização sócio-econômica deste grupo, pode-se afirmar que nos dias atuais o Candomblé não é sinônimo de miséria e pobreza; não são apenas pessoas de poucos recursos financeiros, nem de baixo índice de escolaridade as que frequentam os terreiros da cidade²⁷, tendo entre os adeptos do campo pesquisado (o que também se amplia a outras casas de culto) um número significativo de graduados e pós-graduados principalmente das áreas das ciências sociais e humanas²⁸, que não somente se sentem atraídos ou seduzidos pelo Candomblé, senão que acabam por iniciar-se.

As vidas daqueles adeptos de baixa renda têm experimentado uma importante melhora proporcionada por maior adesão ao emprego formal e estabilidade financeira, conseqüentemente aumento no poder de consumo, fruto das mudanças políticas, sociais e econômicas ocorridas no Brasil, principalmente nos últimos 12 anos, advindas de políticas públicas sociais e econômicas a partir do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva²⁹. Sendo assim, quando Motta (1991) se refere ao sacrifício como uma fonte protéica das camadas subalternas da sociedade, hoje, os adeptos abastecem suas despensas com artigos alimentícios antes difíceis de serem adquiridos e tal afirmação do autor, na época possivelmente vigente, não mais se aplica (ou se aplica a uma parcela menor) ao povo de santo.

Nos terreiros pesquisados há um número notável de adeptos que possuem alto grau de escolaridade (graduados e pós-graduados), possuem automóveis, eletrodomésticos e eletrônicos de última geração, roupas, sapatos e acessórios de grife etc. Em dias de toque, basta reparar a quantidade de carros estacionados nas proximidades dos terreiros e os celulares registrando os

²⁷ Para maiores esclarecimentos ver: Duccini & Rabelo, 2013. DUCCINI, L & RABELO, M. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013, 360pp.

²⁸ Durante reunião de orientação, Rios apontou que esta realidade é vista nos terreiros do Recife, não encontrando correlato nas casas de culto cariocas. Nestas últimas, segundo a observação do orientador, as áreas de maior inserção universitária seriam as das ciências da saúde e exatas.

²⁹ Ver: Freitas, 2007.

momentos mais expressivos da festa. Outro ponto interessante a ser mencionado é o acesso mais facilitado à tecnologia, por meio do qual, sobretudo através das redes sociais (*Facebook*, *Whatsapp*), se forma uma rede de comunicação eficaz dos/entre terreiros e entre terreiros e sociedade mais ampla. Demonstrando assim, a significativa mudança ocorrida no cenário pesquisado, especialmente no que se refere ao consumo, religioso ou não.

Desta forma, diante das mudanças apresentadas, opto por empregar o nome *Candomblé recifense* ou *Candomblé pernambucano* para denominar a religião de culto aos Orixás. Embora, seja pertinente comentar que o uso do termo eleito não consiste em uma simples justaposição ou correlação direta com os Candomblés da Bahia, assimilado pelos adeptos deste estado como somente uma imposição do Movimento Negro Unificado, da mídia ou do mundo acadêmico, que validaram esta expressão (ou modalidade) como a mais pura ou original. Corroborando com a argumentação de que as tradições não são estáticas. Ainda, vale ressaltar que o uso do termo Candomblé é recorrente em espaços públicos (Encontros da Rede das Mulheres de Terreiro, espaços virtuais, apresentações de grupos artísticos culturais vinculados aos terreiros na Terça Negra, no carnaval do Recife e afins, reuniões e projetos em âmbito político institucional...), sobretudo, por adeptos de casas com maior engajamento político, como no caso do Terreiro de Mãe Amara.

De fato, os debates a respeito da legitimação e (re)africanidade desta religião atingiram em princípio a cidade de Salvador para só anos depois chegar ao Recife³⁰. Todavia, o Candomblé criado ou reconstruído em terras pernambucanas em muito se assemelha ao modelo baiano, mas em mesma proporção se dissocia dele. Bem verdade, que a legitimação do Candomblé recifense parte antes do afastamento da denominação de Xangô por seu significado impregnado de juízo de valor negativo quando empregado por alguém que não faça parte do povo de santo. Assim, mais que uma tentativa de cópia baiana, as religiões afro-pernambucanas escolheram, a meu ver, uma maneira de afirmação frente à sociedade abrangente. Todavia, ressalto que quando aqui me refiro a Candomblé recifense ou pernambucano, não se trata de outro culto que não o Xangô.

A ideia que aqui está subjacente é que em território brasileiro as religiões de matriz africana não se constituem apenas de elementos “imaculados” ou “originais” trazidos de África

³⁰ Ver Campos, 2013.

para as Américas, senão uma composição cunhada no novo continente, ou seja, são sistemas de crenças e práticas religiosas resignificadas e recriadas³¹.

Desta forma, aproximo-me do pensamento de Fernández Robaina (1994) ao entender que é preciso tratar mais profundamente as religiões de matriz africana. No entanto, apenas a ampliação da produção acadêmica não é suficiente. Afinal de contas, as religiões de matriz africana continuam sendo alvo de preconceito sócio-cultural, não sendo raros os casos de depredações de terreiros e até mesmo ataques físicos e verbais aos adeptos.

Ser adepto do Candomblé não deixa de ser um gesto de afirmação que apela a uma política do reconhecimento. Ainda hoje em dia os adeptos dos cultos afro-brasileiros sofrem preconceito e discriminação. Entretanto, o que fica claro é que as religiões afro-brasileiras conseguiram sobreviver e se afirmar, contribuindo na conformação social e cultural do nosso país em torno de uma África ancestral.

Portanto, a relevância de trabalhos que contribuam para a desmistificação do caráter exótico destas religiões, objetivando práticas de combate ao racismo e intolerância. É preciso desenvolver estudos desde uma perspectiva das antropologias simétricas e contemporâneas, observando as redes que as atravessam e as constituem, situando-as no espaço social. Utilizando as palavras de Vivaldo da Costa Lima (2010, p. 117), é preciso realizar trabalhos “(...) orientados para um levantamento crítico da contribuição das culturas africanas à fisionomia étnica e sociocultural da América Latina”.

³¹Em sua monografia de conclusão da graduação em Ciências Sociais, Pedro Germano (2013) discorre sobre a formação do Candomblé no Brasil e Pernambuco. Ver: Germano, P. “Religiões Afro-brasileiras, Ciências Sociais e suas tradições: usos, abusos e desusos”. Trabalho de Conclusão de Curso. Ciências Sociais, UFPE, 2013.

3 HUMANOS E NÃO-HUMANOS NO *XIRÊ*: OS TERREIROS E SUAS REDES

Quando chegamos a um toque – a festa pública do Candomblé – nos deparamos com uma grandeza de cores, texturas, sabores e aromas característicos dos terreiros. Flores, jarros, folhas, frutas, ornamentação, fotos... Misturados aos sacerdotes (da casa e convidados), filhos de santo e demais assistentes, compõem o ambiente. Sem esquecer a construção da casa, do chão, das cadeiras, dos inúmeros garrafões de água, copos descartáveis. Enfim, há um número infindo de atores que participam e interagem neste cenário.

FIGURA 1 – Ilê Obá Aganjú Okoloyá



Foto: Vinicius Rocha

Antes mesmo de adentrarmos ao salão, ao longe percebemos a intensa movimentação da casa de culto. Enquanto os primeiros convidados aguardam do lado de fora, do lado de dentro alguns filhos e filhas de santo organizam os últimos detalhes para a festa, outras terminam de vestir o *axó*, crianças correm e brincam, os que estão prontos se agrupam e tiram fotos e *selfies* dos celulares (algumas vezes imediatamente postadas nas redes sociais). Aparecem guias

(muitas delas retiradas do *peji* – o quarto do santo), brincos, pulseiras e *idés*³², as máquinas fotográficas e filmadoras são exibidas.

FIGURA 2 – *Selfies* do santo



Foto: Ligia Gama/acervo *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*

Ao dar-se início a festa, o espaço é tomado pelo som dos atabaques e das vozes que cantam e respondem as toadas. Quando se toca para Exú (o primeiro Orixá a ser cultuado), homens e mulheres se posicionam de lados distintos, para em seguida se unirem na roda que se forma no centro do recinto³³. A louvação segue por Ogum, Odé, Obaluayê, Nanã, Euá, Obá, Oxum, Iemanjá, Xangô, Oyá e se encerra quando se canta para Oxalá. Os Orixás estão presentes e, quando incorporados, dançam no *xirê*.

Nesta ocasião, quando em vez a porta do *peji* é aberta, para a retirada de algum paramento, para a entrada ou saída de algum filho da casa e para a suspensão das divindades. É deste local que fazem circular as quartinhas de água que repousam “aos pés” dos Orixás,

³² Pulseiras rituais e consagradas feitas de prata, ouro ou cobre, referentes à Iemanjá, Oxum e Oyá.

³³ No caso dos *xirês* (rodas de dança durante o culto) dos terreiros pesquisados a separação entre homens e mulheres permanece, uma roda geralmente maior é formada pelas mulheres, enquanto que a roda masculina acontece internamente a primeira, ambas girando para o mesmo lado. A mistura se dá entre aqueles que assistem.

*adjás*³⁴, *xéres*³⁵ de Xangô, *opaxorôs*³⁶ de Oxalufã, espadas de Oyá, os perfumes de Oxum e demais artefatos utilizados pelos deuses quando em terra. Sim, são os deuses que os solicitam e os usam e não os seus filhos incorporados.

Mas o toque não é o princípio da celebração, senão a última parte dela. A obrigação, realizada anteriormente, é a fonte da renovação do axé (energia vital) e da aliança com as divindades e com a comunidade. Na ocasião dos sacrifícios e das oferendas figuram ainda os animais – a depender do Orixá podem ser carneiros, bodes, galinhas, patos, galos, pintos etc. – a farinha, o feijão, a massa do acarajé, condimentos, ovos, frutas, as panelas, as facas, colheres de pau, pilão. Cada divindade possui suas preferências e seus utensílios culinários, afinal uma panela de Oxalá não pode sequer encostar-se ao sal ou azeite de dendê. Uma faca de Oyá não pode, em hipótese alguma, cortar um carneiro e assim por diante.

Durante as obrigações o *peji* se “enfeita” por assim dizer e se enche de velas (número 8 ou de sete dias), flores e oferendas. O quarto do santo, como é chamado, é o lugar onde os Orixás, em seus assentamentos³⁷, recebem as ofertas dos seus filhos e filhas. Ali, em cada louça e pedra (além dos nossos *oris*), é que as divindades são e estão, por conseguinte, nós somos e estamos igualmente. É ilustrativa a fala de L., filha de santo, ao comentar sobre os assentamentos:

O assentamento é o Orixá! A morada do Orixá, né? A gente quando assenta o santo na pedra, que é o *otá*, né? A gente tá fixando ali uma força da natureza e a partir daí o Orixá vai tá presente. É como a Santíssima Trindade. Uma coisa que eu sempre associo, pela minha formação católica eu sempre faço essa associação... Da mesma forma que a gente tem a Santíssima Trindade, Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo... A gente tem o Orixá, que são três e ao mesmo tempo um... A gente tem nosso Orixá, que ta no nosso *ori*, tá na pedra e tá também no *Orun*, né? No mundo dos Orixás, né? Que descem pro *Ayé*³⁸ quando está manifestado em nós!

³⁴ Sineta de metal com campânulas com badalo usadas em cerimônias públicas e privadas do Candomblé e Umbanda. Uma de suas funções é a de ajudar os filhos de santo a entrarem ou permanecerem em transe (CACCIATORE, O. 1988, p. 39).

³⁵ Instrumento musical usado no culto de Xangô. Instrumento que anuncia Xangô (CACCIATORE, O. 1988, p. 251).

³⁶ Cajado de metal branco ou madeira clara.

³⁷ Material sagrado onde o Orixá mora, onde reside sua força mágica (CACCIATORE, O. 1988, p. 54). É composto por uma bacia (de ágata ou barro), pratos e uma espécie de sopeira (onde se localiza o *otá* – a pedra e objetos sagrados – o fundamento de cada divindade).

³⁸ *Orun*: ideia de céu, morada dos Orixás; *Ayé*: Mundo terreno, morada dos humanos e todos os demais seres e elementos da natureza.

Essas ocasiões, aqui brevemente descritas, nos mostram como os humanos e não-humanos estão imbricados e agindo dentro deste universo. Em definitivo, uma perspectiva do social que pressupõe seu caráter complexo. Como assinala Miriam Rabelo:

(...) Eventos, relativamente comuns na vida de um terreiro, trazem a baila o lugar importante ocupado pelos orixás na dinâmica relacional da casa. Mais que presenças espetaculares celebradas nas festas públicas, eles atuam diretamente na construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro (RABELO, 2008, p.02).

De fato, quando assentados ou não, os Orixás organizam certas dinâmicas sociais e atestam sua presença, satisfação ou insatisfação com os seus filhos de santo. Além de ditarem regras sociais utilizadas no terreiro para a lavagem da louça, para mobilidade da mesma nesta ocasião e até mesmo para entrada no *peji*, afinal, não são todos os filhos que podem adentrar ao quarto do santo em algumas ocasiões (por exemplo, é terminantemente proibido mulheres menstruadas). Mas estas instruções, por assim dizer, não são repassadas apenas pela tradição ou pelo ensinamento dos sacerdotes. O Orixá se comunica e se expressa igualmente. O santo fala.

Eles estão ali atuando... eles tem uma função agregadora, eles tem uma função de guia... Assim, eles ditam algumas normas, regras de conduta... eles estão ali pra que a gente siga alguns preceitos também. Por isso que eu digo, quando a gente não vê dificilmente a gente acredita, então a gente precisa daqueles artificios visuais, que são as louças, que são as guias, que são os búzios, que são as pedras, os *otás*, pra que a gente faça as coisas certinho. Por exemplo, quando quebra uma louça a gente fica – Ai meu Deus! Isso é um sinal visual de que o Orixá não tá contente ou que a gente precisa modificar alguma coisa ou que a gente precisa dar uma obrigação... quer dizer, eu acho que aquilo é uma forma dele manifestar a vontade dele também. Então, com isso eles são atores sociais (R. filha de santo).

Outra forma de comunicação das divindades para expressar seus desejos ou sinais de conforto e alerta são os chamados “recados”. Diferente do jogo de búzios (o oráculo iorubá) por meio do qual os Orixás transmitem suas mensagens através dos *odús*³⁹, os recados são enviados e interpretados a partir de símbolos referentes a cada divindade. Recordo o dia em que saí de casa pedindo iluminação, proteção e definição para alguns problemas pessoais que vinha passando. Ao chegar à parada de ônibus, ainda mentalizando as demandas que teria que resolver

³⁹ “Signos do oráculo iorubano, formados por mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente” (PRANDI, 2001, p. 567).

brevemente, aproximaram-se duas senhoras para também aguardar a condução. Como os veículos demoravam, a morosidade do transporte público virou assunto entre os passageiros que esperavam. De repente uma das senhoras retira de sua sacola uma manga espada e me presenteia. Como a fruta é de Ogum, Orixá que abre os caminhos, a interpretação do ato foi de que a divindade estava me dando um sinal de que as minhas solicitações estariam encaminhadas. Ainda em referência aos recados, segue o relato de uma filha de santo:

Ia ter um toque de Oyá, na Roça, e eu tinha uns trabalhos pra fazer, enfim, tava pensando em não ir pra esse toque, e nisso, quando eu to ali na Muribeca, eu e meu marido, aí cruza a estrada um búfalo, simplesmente um búfalo na zona urbana de Recife, cruza uma estrada. Aí eu disse – É um búfalo! E meu marido disse – É! Aí eu disse – Vamo pro toque, né? Ou seja, não teve mais conversa! Deus me defenda não ir mais pro toque! Eu to me negando a ir prum toque de Oyá, vejo um búfalo atravessando uma estrada, como é que eu não vou pro toque de Oyá? Aquilo é um recado dizendo, minha filha, você baixe sua bola e vá pro toque! Que é no toque que você tem que estar! Recado fortíssimo, né? Porque búfalo... Não estamos na cidade de Marajó, né? Pra ter búfalo assim no meio da pista. Meu marido ainda disse assim, é porque aqui perto tem fazenda de búfalo, mas eu disse, sim, mas em 36 anos de idade eu nunca tinha visto um búfalo aqui no Recife. De repente, eu tava me negando a ir, eu tava realmente decidida a não ir pro toque... De repente passa um búfalo na minha frente, aí eu disse – Claro que eu vou pro toque! (L. filha de santo).

Todavia, não somente os Orixás e demais entidades possuem agência nos terreiros. Objetos sagrados e consagrados também se configuram como atores sociais neste contexto. Os assentamentos são um dos exemplos. Como mencionado anteriormente, é no assentamento que está o Orixá, que está em nós, que estamos no conjunto destes objetos. Rabelo (2008) nos ajuda no entendimento deste complexo, que inclui ainda os sacerdotes.

O cuidado que se tem com os assentamentos em um terreiro é literalmente cuidado com o santo. Mas também no assentamento está a presença do filho de santo em relação a quem este orixá se constitui como único e singular, assim como a presença da mãe ou pai de santo que fez a ambos no terreiro e que continuamente se faz no zelo que tem por eles. Longe de ser uma entidade fechada e acabada, o assentamento parece ser antes um campo aberto de referências; é ou institui lugar em que se encontram (e se fazem) orixá, filho e mãe de santo. Efetua mediação importante: mobiliza afetos, “pede” certos percursos, organiza relações (RABELO, 2008, p.08).

Quanto aos comportamentos dirigidos ao assentamento e as dinâmicas que estão envolvidas nesta relação, é interessante mencionar as palavras de uma filha de santo:

O assentamento pra mim é onde o meu Orixá mora, vive... lá é a casa dele. Como a gente tem nossa casa, lá é casa dele, né? Os pratos... Na minha visão, e eu tava pensando um dia desses sobre isso, na minha visão os pratos é como se fosse os tijolos, né? Da casa... pra proteger aquele ser. Aquela energia que mora ali dentro. As coisas também que moram dentro, que pode ser um enfeite... como por exemplo Iemanjá, tem símbolos do mar dentro... então, pra mim, a parte do acolher, né? Aquela energia. O assentamento pra mim. (...) Eu lavo, eu beijo meu assentamento... eu lavo, eu boto perfume, eu sempre to olhando pra ver se não ta com nenhuma sujeira, né? Eu acho assim, é meu dever proteger o meu assentamento (AB. Filha de santo).

FIGURA 3 – ASSENTAMENTO DE OXUM



Assentamento de Oxum (Foto: Luciana Gama).

De fato, a presença do Orixá está “materializada” em seu assento, mas não apenas isso. A sua apresentação, como indica Rabelo (2008), mobiliza os filhos e filhas de santo, transforma o cotidiano, institui e estabelece as relações no terreiro e fora dele. Afinal, quando possuímos a divindade assentada significa que a vinculação com ela é maior, o que afeta diretamente em nosso dia a dia. Portanto, “(...) não estão simplesmente transportando ou conduzindo os

interesses dos seus médiuns a uma plena realização; integram os circuitos pelos quais diferentes interesses são expressos (...)” (RABELO, 2008, p.04). H., filha de santo, esclarece:

O assentamento é o lugar onde a gente guarda o nosso Orixá. É o local onde a gente guarda o nosso Orixá. O Orixá é evocado no *otá*, que é um tipo de pedra, né? Então, ele guarda esse *otá* e os demais adereços do Orixá. E é o local também que recebe os alimentos dos Orixás, né? As oferendas... que a gente tem vários tipos de oferendas, a seca, que a gente diz que é fruta, uma comida assim... africana, tipo assim, *omolucu*... e o alimento que a gente chama... que é o sangue, né? Que é os animais. Onde sacrifica os animais. A gente guarda nossa vida ali também, né? Nossa vida tá ali, né? Por isso que a gente tem que cuidar, a gente tem que zelar. Nossa vida... realmente... nossa vida está ali! A gente crê nisso! A gente que é do Candomblé.

Antes de dar continuidade aos aspectos da materialidade nos terreiros, vale chamar a atenção para a inclusão dos materiais na discussão sobre o tema a partir das ideias de Tim Ingold (2015). Ao afirmar que muito destaque se dá ao artefato e pouca credibilidade se dá ao material a partir do qual é elaborado – “são os próprios objetos que captam a nossa atenção, não mais os materiais de que são feitos” (2015, p.60) – o autor aponta para a necessidade de pensarmos a realidade social transformando o olhar acerca das coisas que nos constituem e nos rodeiam.

Longe de serem a coisa inanimada tipicamente imaginada pelo pensamento moderno, materiais, neste sentido original, são componentes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida esteja acontecendo, eles estão incansavelmente em movimento – fluindo, se deteriorando, se misturando e se transformando (INGOLD, 2015, p. 61).

Sua crítica aos estudos da materialidade está pautada na redução que é estabelecida na Antropologia por voltar-se ao entendimento da participação prática ou na análise dos objetos produzidos. Em suas palavras, “mais geralmente, por que o mundo material deveria incluir apenas *oucoisas* encontradas *in situ*, dentro da paisagem, *oucoisas* já transformadas pela atividade humana em artefatos?” (INGOLD, 2015, p. 53). Os materiais aparecem subjugados aos objetos.

Ao contrário da ideia tradicional sobre cultura material como representações mentais ou sistemas de significação de um lado e mundo natural de outro, ou seja, sobre a separação natureza e cultura (ou mundo físico e mundo das ideias), Ingold propõe que as coisas estão

vivas e ativas. Assim, os materiais estão em processos contínuos de transformação, movimento e fluxo. Há nesta abordagem o papel preponderante dos aspectos relacionais.

E assim como o ambiente se desdobra, os materiais de que é composto não *existem* – como os objetos do mundo material – mas *ocorrem*. Portanto, as propriedades dos materiais, consideradas como constituintes de um ambiente, não podem ser identificadas como atributos essenciais fixos de coisas, mas são, ao contrário, processuais e relacionais. Elas não são nem objetivamente determinadas nem subjetivamente imaginadas, mas praticamente experimentadas (INGOLD, 2015, p. 65).

No Candomblé a materialidade dos deuses e objetos é de suma importância, no entanto, os materiais dos quais são constituídas as coisas são relevantes do mesmo modo. Cada Orixá é e está ligado a um determinado elemento da natureza, por conseguinte, não podemos fazer um assentamento de Xangô numa louça de cerâmica, tampouco o de Ogum ou Odé. Nestes casos, o material utilizado para “construção” da morada de tais divindades é a madeira transformada em gamela ou barro transformado em alguidar. A materialidade dos objetos, os materiais que os constituem, a essência ou natureza das divindades que mesclados aos humanos igualmente compõem esse universo e encontram-se imersos na rede.

Conforme a crítica de Ingold (2015, p. 50) à perspectiva ocidental, a qual defende que “para entender a materialidade, ao que parece, precisamos ficar tão longe quanto possível de materiais”, segundo as religiões afro-brasileiras, os artefatos e os materiais possuem igual proeminência na conformação do social, tal qual pondera o autor. Os materiais, ou “as coisas de que são feitas as coisas” não se desintegram como supõe Ingold.

Apresento mais alguns trechos dos relatos de duas filhas de santo, colhidos durante uma obrigação. De acordo com V., filha de santo da casa, “sem a presença deles [os Orixás] a gente não faz nada! E a louça é uma espécie de entidade. A louça como entidade, ela própria consome”. Deste modo, os objetos – como materiais – figuram no contexto humano e os humanos figuram no contexto dos objetos e seus materiais constituintes.

(...) A partir da pedra que ele come... é a partir da pedra que ele vai ser alimentado pelos filhos de santo. Então quando você faz um sacrifício, que derrama o sangue, com outras substâncias referentes aquela essência, daquele determinado Orixá... como por exemplo, Oxum... aí se coloca o mel... é... enfim... Exu... se coloca a cachaça. O *otá* é que vai receber aquela substância, aquele alimento. (...) A partir do momento que você assenta seu santo, o Orixá vai exigir comportamentos individuais! (...) O primeiro sinal disso, é que a gente não pega no assentamento se a gente tiver com o corpo sujo ou tiver

menstruada, então é um interdito pra você pegar no seu assentamento [ou em qualquer outro], você não vai chegar de uma festa, de ressaca, entrar no *peji* e pegar seu assentamento! Isso é impossível de acontecer! (...) Segundo que o próprio fato de manipular o assentamento. Não é qualquer pessoa que pega no seu assentamento, quando alguém vai lavar seu assentamento [quando o filho está interditado de fazê-lo pelos motivos já citados] você pede a um determinado irmão de santo, geralmente aquele que você mais confia! Você sabe que vai fazer a coisa com maior responsabilidade, com o pensamento bom. Não é qualquer pessoa que eu vou pedir... ou pegue meu assentamento! O próprio fato de, por exemplo, meu marido, não poder pegar no meu assentamento, e eu também não posso pegar no assentamento dele, nem nas contas, e por extensão tudo que envolve o Orixá... conta, quartinha, o próprio Orixá manifestado eu não posso me aproximar. Eu não devo nem fitar o Orixá dele... olhar fixamente o Orixá dele, eu tenho que baixar a vista quando ele tá presente... quando o Ogum dele tá presente. Ou quando minha Oxum tá presente, ele deve também baixar a vista. Esses cuidados mostram que o Orixá vai mediar comportamento também... e as relações sociais da comunidade (L. filha de santo).

Utilizando o exemplo da pedra, tão acionado por Ingold (2015), pensemos justamente no *otá*, a pedra fundamental do assentamento, dos Orixás e dos filhos de santo. Há aqui um material que possui sua própria história, vivida a partir das relações estabelecidas com seu entorno, que abarca ou não a presença dos humanos, mesmo antes do ritual. Nos terreiros “a vida das pessoas e das pedras estão intimamente ligadas além do formulismo ritualístico” (SANSI, 2013, p.112). A ideia compartilhada, tal como explicitada por uma filha de santo, é que a pedra do nosso assentamento nos escolhe.

Ao contrário do que alega Ingold (2015), ao demonstrar uma ambivalência entre os mundos dos “materiais brutos” – a pedra em si – e das representações sociais – significados atribuídos na conjunção social pelos humanos, no Candomblé esta dicotomia, por assim dizer, é experienciada de outra forma. As pedras possuem sua história e agência – elas estão no mundo e nos elegem, e quando consagradas (quando transformadas em *otá*) “uma pedra (...) começava a crescer vagarosamente e, em certos casos, até mesmo ter filhos” (CORRÊA, 2006, p. 16). Contudo, ela é pedra e não o deixa de ser.

Voltando a conversa informal a respeito da seleção do *otá* para o assentamento, a filha de santo elucidava que no momento em que um adepto ou o pai de santo encontra a pedra para fixar o Orixá, não são os mesmos que realizam a ação, mas a pedra que se faz achar. É ela, o “material bruto”, que nos sagram. Portanto, ao se ponderar sobre a escolha da pedra por um filho de santo, percebesse que neste campo são conferidos à pedra uma agência anterior ao ritual. O ritual não concede o poder, ele legitima o poder que já existe.

Dito de outra maneira, as ações dos materiais, dos objetos e das divindades não estão sujeitos às nossas vontades. Os materiais que compõem os artefatos, utilizados ritualisticamente ou não, possuem um “destino”. Da mesma maneira os Orixás elegem seus filhos a serem iniciados. Suas existências independem das nossas. “Muitos iniciados do Candomblé afirmam que não entraram no culto por vontade própria, mas devido a uma entidade espiritual, o “santo” que exigiu sua devoção (chamada de obrigação)” (SANSI, 2013, p. 106).

Outro aspecto relevante acerca do imbricamento entre as divindades, filhos de santo, objetos e materiais, é o próprio ato de consumir alimentos durante as obrigações pessoais dos adeptos. Nos rituais privados e nos períodos subsequentes, denominados de resguardo, são os momentos em que os Orixás recebem as oferendas secas ou de sangue a partir da pedra, como mencionado anteriormente por H.. Ou seja, é quando os deuses comem, é quando há a troca do axé, da energia vital que está presente em todos os seres – humanos ou não. Na ocasião, os assentamentos – ao mesmo tempo objetos, Orixás e filho de santo – são arrumados no chão do *peji*⁴⁰. Enquanto a divindade se alimenta, por meio do *otá*, os adeptos de obrigação dormem na esteira e tampouco se sentam em cadeiras, pois não podem se colocar acima dos seus santos de cabeça.

Afora os momentos de obrigação, nos quais as divindades se alimentam por intermédio do *otá*, devidamente repousado na louça do filho de santo, não podemos esquecer que quando incorporados os próprios Orixás se servem dos quitutes preparados ritualmente. Por várias vezes, ao participar das cerimônias do *beguiri* de Xangô, preparado a base de quiabos, pimenta, camarão seco e outras carnes, presenciei o Rei (manifestado em seu filho) servir-se de um dos seus pratos favoritos.

Igualmente relevantes foram os momentos durante alguns toques na *Roça Oxaguiã Oxum Ipondá*, os *erês*⁴¹ – que na tradição desta casa de culto são considerados a “vibração infantil pertencente à corrente vibratória de um orixá” (CACCIATORE, 1988, p. 113) – pedir aos filhos da casa e à assistência moedas. Para minha admiração, eles compraram, na banca ao

⁴⁰ Na maior parte dos terreiros que visitei, os assentamentos são colocados em prateleiras dispostas no quarto do santo, salvo alguns Orixás que precisam estar sempre posicionados em contato direto com o solo, como, por exemplo, Exú e Ogum.

⁴¹ Segundo Cacciatore (1988, p.114), os filhos de santo que realizaram o iaô possuem o *eré* relacionado ao Orixá de cabeça, tal qual o observado na Roça citada. Entretanto, de acordo com a autora, em alguns Centros de Umbanda, estas entidades são compreendidas como espíritos de crianças que já tiveram vida terrena. Em ambos os casos o adepto, ao ser tomado, apresenta comportamentos infantis.

lado do terreiro, balas, pipocas e refrigerantes, consumidos pelos mesmos e distribuídos entre os adeptos que desfrutavam de maior afinidade.

Para além da influência sobre a personalidade dos seus filhos (AUGRAS, 1983; SEGATO, 2005) e sobre a voz e a fala destes (GAMA, 2008), são os Orixás que determinam o que e quando comer, e não apenas durante os rituais ou períodos de resguardos. Posso mencionar o relato de uma filha de santo de Oxalá, comentando que não comeria uma salada temperada com limão porque era interdito do seu santo, além de avisar aos outros filhos da mesma divindade para que não ingerissem o alimento.

Na ocasião, uma senhora visitante do terreiro, ao questionar o motivo da mesma ter separado o prato da salada sem consumi-lo, recebeu a explicação de que quando tinha doze anos, em uma obrigação, sua madrinha explicou que ela não poderia comer limão por conta do seu santo, “mesmo criança eu já tinha o entendimento” – afirmou. Mas não levando em consideração a recomendação inchou ao fazer uso da comida proibida.

(...) Cada pessoa que tem o seu Orixá tem as quizilas, né? A quizila é algo que você não pode usar, consumir, porque o Orixá não permite. É tipo assim... E como eu sou de Oxaoguiã, sou de Oxalá, Oxalá tem quizila com limão. (...) A minha tia me ensinou quando eu era pequena, na época: - H.! Você não pode tomar! Faz mal! A gente que é de Oxalá não pode! Tem quizila! – Eu tomei e fiquei toda inchada, porque assim, como se fosse teimando, né? Porque não podia e eu forcei! A gente não pode consumir! Quando a gente já tem o entendimento do que é certo e do que é errado! E eu sabia disso, mas eu... – Não, vai acontecer não, né? Aí eu consumi o suco e deu no que deu! (risos). [Então o Orixá influencia no nosso consumo também?] Isso, o Orixá influencia o nosso consumo (H.filha de santo).

Outro exemplo conhecido de interdito alimentar para os filhos de Oxalá é a proibição do consumo de sal, retratado no seguinte mito:

Oxalá foi consultar Ifá
para saber como melhor tocar a vida.
Os adivinhos recomendaram que fizesse *ebó*,
que oferecesse aos deuses uma cabaça de sal e um pano branco.
Assim Oxalá não passaria transtornos
e não sofreria desonras e outras ofensas morais na Terra.

Dando de ombro ao conselho,
Oxalá foi dormir sem cumprir o recomendado.
De noite Exu entrou na casa de Oxalá.
Ele trazia uma cabaça cheia de sal
e a amarrou nas costas de Oxalá.
Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda.
Desde então tornou-se protetor dos corcundas,

dos albinos e toda a sorte de aleijados.
Mas foi para sempre proibido de consumir sal (PRANDI, 2001, p. 512).

A intervenção dos Orixás também é observada em outras instâncias da vida dos adeptos. Como devemos nos vestir durante as festas e nos dias da semana (costuma-se, geralmente, usar o branco nas sextas-feiras), se podemos cortar ou pintar os cabelos... Não são apenas resoluções e procedimentos abstratos ou mágicos, mas práticas diárias que acompanham os filhos de santo e atestam as preferências e peculiaridades das divindades, inclusive no consumo, religioso ou não.

Terça-feira é dia de Oxum, então nas terças eu procuro me vestir de amarelo ou de dourado. Com uma peça amarela ou dourada. Então se eu compro um tecido ou se vou comprar uma camiseta... pra mim, nova... – To precisando de camiseta... aí eu procuro comprar camisetas amarelas, porque eu tenho pouca camiseta amarela. Aquilo eu considero um consumo, de certa forma, religioso, porque tá voltado pra um padrão religioso. Antigamente, antes de eu entrar pro Candomblé, antes de me iniciar, eu tinha muita roupa preta. Que é aquele questão, gordo fica bem... preto emagrece! (risos) Todo gordo tem roupa preta! Se você abrisse meu guarda-roupa era um negrume só. Preto, preto, preto... Era vestido preto, calça preta, camiseta preta. Quando eu comecei a pesquisar sobre o Candomblé, não tinha nem a doce visão de que eu ia virar filha de santo, eu comecei a notar uma diferença nas cores do meu guarda-roupa. O preto começou a sair. Porque como eu nunca fui milionária, eu não tinha condições de fazer um guarda-roupa para o meu cotidiano e um guarda-roupa para minha pesquisa. Então era um tipo de roupa só, aí eu comecei a comprar roupa colorida. Como eu sabia que ia começar a frequentar terreiro... estava começando a frequentar terreiro, ensaio de afoxé, então eu comecei a trocar as cores do meu guarda-roupa. O preto e azul marinho foi ficando de lado e foi entrando branco, bege, pérola, amarelo, vermelho... enfim, meu guarda-roupa foi colorindo mais. E hoje em dia eu tenho uma quantidade de peça branca enorme. Isso tudo não é religioso no sentido ritual, eu não comprei aquela roupa para ir num ritual, mas eu comprei aquela roupa de acordo com minha visão de mundo, porque eu preciso vestir determinadas cores em determinados dias. Então, isso influencia as coisas que eu compre, independente de ser ritual (L. filha de santo).

As guias ou fios de conta são igualmente exemplos da intercessão dos Orixás. Tais colares, muito mais que um símbolo ou uma representação da divindade, demonstram a presença dos deuses e seu uso implica em uma série de comportamentos. Desde sua confecção esses objetos se configuram como atores sociais, porque interferem nas relações sociais a partir de sua utilização. Os fios só podem ser fechados pelo pai ou mãe de santo, mulheres

menstruadas não o utilizam e o mesmo se dá quando o adepto está de corpo “sujo” (ingestão de bebidas alcoólicas ou ter feito relações sexuais). As guias também comem⁴².

As guias é essa relação com os Orixás, mas é uma questão de proteção também. Identificação do seu Orixá, identificação da religião... mas a gente usa como proteção, né? No dia a dia... e ela faz essa conexão com o Orixá também, eu creio (H. filha de santo).

Outro ponto mencionado pelos filhos de santo durante as entrevistas ou conversas informais durante a pesquisa, diz respeito ao pertencimento dos “acessórios” dos Orixás. Mais uma vez percebe-se a agência das divindades quanto à escolha e regras de uso dos objetos sagrados.

[Sobre o uso das guias] (...) Acho de fundamental importância porque aquilo ali representa a sua identidade com o Orixá, e que, volto a dizer que se confunde muito também, nos terreiros de Candomblé, como adereço folclórico, né? E não como um elo de ligação com o seu Orixá. Por essa razão eu não fumo com as contas, eu não vou a festas com as minhas contas... com meu braço de contas, com meu *kelê*... Por que isso é do Orixá, não é meu. É nosso enquanto Orixá, na verdade, né? Por que nós não detemos o poder de nada dentro dos adereços do Orixá, né? Toda a representatividade deles, a gente não manda em nada. Então, é tudo deles, mas a gente é que cuida. Eles que escolhem... (G. filho de santo).

⁴² Retornarei ao ato de comer, dos humanos, objetos e divindades, mais adiante.

FIGURA 4 – Adjá e guias



Foto: Luciana Gama

É interessante mencionar a proximidade ou a existência das divindades a partir do contato com os fios de conta, bem como o sentimento de pertença religiosa e enaltecimento (como uma política afirmativa) do Candomblé, constituindo a humanidade dos adeptos. Mais uma vez, podemos perceber a distância da realidade dos terreiros em opor objetos, deuses e pessoas, ao contrário, a concepção vigente é que os artefatos e as peças, para além de símbolos ou representações, nos criam e nos tornam sujeitos (MILLER, 2013).

Eu sempre uso minhas guias, é o único colar que eu uso. Na verdade eu não gosto de colar, mas as guias eu boto com todo prazer. Tem dia que eu to com energia pra tal Orixá... Eu sinto, hoje eu vou botar a guia de Oxum, de Xangô... Quando a minha energia ta praquele Orixá, aí eu boto. Às vezes eu to com a energia a semana toda pra um Orixá... Então, pra mim, aquele Orixá ta perto de mim, a partir do momento que eu coloco aquela guia. É muito sagrada pra mim. Tá com aquele símbolo. E também é o símbolo da minha religião, né? Que marca que eu sou do Candomblé (AB. Filha de santo).

A ação dos Orixás também é percebida na confecção e utilização das indumentárias rituais. Em primeiro lugar, as roupas na maioria das vezes possuem as cores das divindades, as quais os adeptos homenageiam ou são filhos. A colocação de fitas ou bicos nos *axós* femininos também varia de acordo com o santo. Santos machos, como Xangô e Ogum, geralmente não aceitam tais adornos. A fala de Pai Júnior após uma obrigação nos ilustra com muita

propriedade esta intervenção das divindades quanto às roupas. Na ocasião, o sacerdote conversava com alguns filhos de santo sobre o valor em manterem-se arrumados nos toques:

Minha gente, é importante que a gente esteja sempre impecável nos dias dos toques! A gente precisa tá sempre bem vestido, bem asseado, tomado banho, com desodorante, escovado os dentes, com perfume, porque estamos reverenciando os Orixás! A presença deles! É preciso que as mulheres estejam com os *axós* arrumados, bem passados. Da mesma forma os homens! De calça, com uma camisa bonita... Porque os Orixás gostam disso! Quando se vai pra uma missa... (...) os evangélicos mesmo... as pessoas vão bem vestidas, com a sua melhor roupa! Isso mostra também nosso valor! Todo mundo organizado é outra coisa! E tem mais, os Orixás não gostam de roupa velha! De saia rasgada! Se você tem uma saia rasgada, uma roupa rasgada... o Orixá não tá mais nem aqui! Eles Não gostam!

Em suas pesquisas sobre indumentária, Daniel Miller (2013) destaca o papel do vestuário na constituição das pessoas e não como simples representação das mesmas, bem como seu papel enquanto ator social e instrumento de poder. Ao afastar-se dos estudos da semiótica, os quais apontam a vestimenta como representantes dos indivíduos – “as roupas obedecem às nossas ordens e nos representam no mundo exterior. Em si mesmas são criaturas sem valor, superficiais, de pouca consequência, simples trechos inanimados” (p. 22) – o autor defende a perspectiva de que as roupas não são superficiais e passa a apontá-las como elementos conformadores dos humanos. Em seus estudos sobre o tema em Trinidad, ele conclui:

Para os trinitários, é inteiramente óbvio que a verdade existe na superfície, onde as outras pessoas podem vê-la facilmente e atestá-la, ao passo que a mentira deve situar-se nos recessos ocultos dentro de nós. O verdadeiro ser de uma pessoa, portanto, também está na superfície e é evidente. A pessoa profunda, que guarda as coisas fechadas para si e fora da vista, é considerada desonesta (MILLER, 2013, p. 31).

Esse olhar, como nos chama a atenção Miller (2013, p.28), revela a incoerência da “ontologia da profundidade”: “(...) ser – o que realmente somos – está profundamente situado dentro de nós e em oposição direta à superfície”. Do seu ponto de vista, não há motivo para analisar ou compreender o ser verdadeiro como interno, ao passo que a exterioridade, expressa no caso pelo uso e interesse pelas roupas, seja uma demonstração de falsidade ou futilidade.

Nos terreiros, em concordância com autor supracitado, a indumentária (o *axó* feminino ou as roupas rituais masculinas) é exatamente a expressão do que os filhos de santo têm de mais íntimo. Expõe a natureza ou essência de cada adepto ao demonstrar a ligação com os Orixás,

por meio das cores, formas de utilização e adereços, além de indicar as preferências e proximidade das divindades a partir do uso e escolha da mesma.

Para além da natureza ou essência do adepto, as indumentárias (roupas e acessórios) são também indicativos de outros aspectos da religião. Podemos, por exemplo, distinguir as nações de candomblé por meio da amarração do torso, pela armação da saia ou por usarem ou não os ombros expostos. Da mesma forma, pode-se identificar o grau hierárquico de determinado adepto pela utilização de seus colares (guias de um único ou vários fios de contas, uso de colar de contas africanas etc.).

FIGURA 5 – Axós Femininos – Roça Oxaguiã Oxum Ipandá



Foto: Luciana Gama

Vale mencionar dois relatos de filhos de santo no que se refere às compras para os rituais, ocasião em que devemos estar acompanhados pelos próprios sacerdotes ou filhos de santo mais “velhos”⁴³. F. filho do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* revela: “Para eu comprar a louça Maria Helena disse que eu tinha que ir com alguém que tivesse uma hierarquia maior que eu no terreiro. Por que é uma tradição do terreiro”. L., também filha da casa, conta que certo dia,

⁴³ Com mais tempo de iniciados.

ao passar na frente de uma loja de tecidos no centro da cidade do Recife, viu uma peça que acreditou ser perfeita para sua Oxum. Como no momento estava desacompanhada, por não ter ido ao comércio para este fim, ficou desesperada – em suas palavras – para entrar em contato com a sacerdotisa no intuito de receber a aprovação da compra.

(...) É muito nítido no meu comprar, no meu consumo específico, religioso, isso. E eu geralmente aconselho meus irmãos de santo nesse sentido. – Olha, faça as suas coisas com calma. Vá com antecedência, se você for no mercado pra comprar qualquer outra coisa, mas olhe, se você sabe que está próximo de assentar o santo, então já vá olhando a louça, porque é justamente esse click! Que você bate o olho – É essa! E que às vezes você tá num lugar, numa loja, pra comprar determinada coisa específica pra o Orixá e não acha, sai de lá de mão abanando. Mesmo tendo uma variedade de produtos que você poderia comprar, mas ainda assim não é aquilo que deu esse click!

Os meus *axós*, as minhas roupas, eu compro dessa forma. O *axó* que eu usei na saída do meu primeiro *bori*, eu tava no centro da cidade fazendo hora, esperando meu marido (...), eu tava fazendo hora, e como eu costuro, eu fiquei olhando tecido... De repente foi o olho assim, em cima da prateleira, bateu o olho em cima de um tecido de Oxum. – Eu digo é esse! Esse é meu *axó*! E fiquei agoniada, porque geralmente a gente pede auxílio dos mais velhos, pra ir comprar as coisas, a gente geralmente vai acompanhada dos mais velhos. E eu tava sozinha, o tecido finalizando a peça, e eu fiquei na agonia – Meu Deus, é esse tecido! Mas eu não falei com madrinha! Aquela agonia... Aí tirei foto do tecido, mandei a foto pra madrinha. Madrinha não recebe, aí eu tento falar com madrinha e não consigo. Aí falei com a *yabá* do terreiro – Pelo amor de Deus! To com o tecido e se eu não comprar vai acabar o tecido, o tecido é lindo! O que é que eu faço? Aí ela disse compre, você tá sentindo isso, então compre! Aí comprei o tecido, meses depois é que eu ia usar o tecido. Eu podia ter adiado [a compra]. – Já que eu to sem madrinha não vou comprar, mas foi uma agonia tão grande que eu senti naquela hora. Eu olhei o tecido e vi a roupa pronta. – É essa a roupa! O tecido tem que ser esse. E isso o tecido tinha amarelo e verde, que é a cor de Orunmilá, depois eu sou consagrada *yalá*⁴⁴ da Roça. (...) Aquele tecido, talvez já tenha sido Oxum já indicando meu vínculo com Orunmilá. Por que o tecido era amarelo e verde... Tinha muito verde também no tecido. (...) A mesma coisa o *atakan* e o torso que eu usei com esse *axó*. Eu e uma irmã de santo estávamos fazendo uma pesquisa... tava em Bom Jardim, no interior do Estado. (...) Quando a gente tá saindo da casa de um interlocutor da pesquisa, minha irmã de santo fez – Vem cá! E saiu andando na calçada e eu reparei que tinha uma loja de tecido. Ao mesmo tempo que eu vi a loja de tecido, eu fiquei pensando – Eita, vou ver se tem o tecido do *atakan*, que era o que tava faltando pra fazer a minha roupa. Ao mesmo tempo que eu fui pensando isso, minha irmã de santo foi entrando na loja. E ela tinha prometido que ia me dar o tecido do *atakan* de presente, né? Dar a minha Oxum o tecido do *atakan*. E aí, ela foi entrando justamente pra ver. (...) Quando a gente olha, tá lá o tecido do *atakan* de Oxum. Eu disse – É exatamente esse! Que era um tecido de um dourado meio esverdeado, de tafetá, bordado com lantejoulas! Caiu perfeitamente! O *axó* ficou lindo, lindo, lindo! E tudo isso no acaso. A gente não tinha saído para comprar um *axó*.

⁴⁴ Filha de Oxum que auxilia a *yiapetebí* na obrigação de Orunmilá.

Sendo assim, a tendenciada lógica ocidental em estabelecer a separação entre pessoas e objetos, sem esquecer-nos do afastamento ainda maior entre os seres transcendentais e humanos não se encontra tipicamente presente no universo religioso de matriz africana, tampouco fora dele. “(...) A melhor maneira de entender, transmitir e apreciar nossa humanidade é dar atenção à nossa materialidade fundamental” (MILLER, 2013, p. 10).

Entretanto, como ainda menciona Miller (2013), o vestuário desvenda status e posição hierárquica, ou seja, são demonstrações ou instrumentos de poder. No Candomblé, é corrente nas falas dos filhos de santo e sacerdotes quanto à importância de se estar bem-vestido ou arrumado para os Orixás, mas também se ressalta a necessidade, de igual valor, em se preparar para os irmãos e toda a comunidade do santo. Esta acuidade com as roupas para os toques seja nas casas de culto as quais pertencem ou nas que frequentam como convidados demonstra a prosperidade do adepto e, por conseguinte do terreiro.

É uma questão de status e demonstra a diferença de poder aquisitivo de se fazer referência a África e ter uma roupa com tecido de lá e até mesmo da Bahia. Conheço pessoas que compram coisas na Bahia e em África. Vontade eu já tive de mandar trazer tecido para fazer roupa... uma blusa (F. filho de santo).

É válido ressaltar a “necessidade” dos pais e mãe de santo em estar sempre mais bem ornados durante os toques e rituais, tarefa que exige a confecção de roupas novas, aquisição de tecidos diferenciados (Richelieu, pano da Costa...) e o uso de adereços (guias e firmas, pulseiras, brincos...) específicos. Não são todos os filhos de santo que podem adotar uma guia africana ou um anel de búzios. A hierarquia requer o uso e o cuidado maior com a indumentária, assim como permite a utilização de artigos específicos.

Mais do que ostentação dos sacerdotes, as vestimentas funcionam do mesmo modo como uma indicação da essência desses indivíduos, ou seja, traz à tona a natureza de cada ser e das divindades. Porém, tais quais os Orixás, que a depender de sua qualidade, possuem maior ou menor vaidade, os pais ou mães de santo são igualmente dotados desta característica. “Assim, ocupação, status e posição social criam substância, a qual é acumulada no interior” (MILLER, 2013, p. 31), e em se tratando dos terreiros, acrescemos a essa substância interior e individual à vontade, ao gosto e aos atributos das divindades.

Portanto, em um coletivo cada vez mais ambivalente e misto, no qual figuram humanos, não-humanos e híbridos – sujeitos, objetos e junções – torna-se imperioso pensar tal realidade

social e suas práticas, a partir do imbricamento. Desta maneira, não podemos refletir acerca de algum processo social sem levar em consideração humanos e não-humanos como atores sociais, inclusos nas práticas de consumo.

Esta junção entre humanos e não-humanos não é parte apenas do contexto nos terreiros. Cada vez mais estamos misturados aos artefatos que nos rodeiam. Somos indivíduos “aparelhados” com nossos óculos de grau, vivemos uma realidade virtual atrelada aos nossos computadores, nossas memórias estão ligadas aos celulares, às roupas e acessórios que usamos e escolhemos criam nossa identidade. E essa realidade e redes que nos conformam também estão presentes no contexto do Candomblé.

Ao questionarmos sobre nossa construção e percepção da sociedade, Latour (1994) nos chama a atenção para a formação de híbridos (existentes mesmo contra a nossa vontade), responsáveis por (re)configurar a realidade social e a própria noção de pessoa humana, apontando a rede como o fio condutor para esses novos entendimentos. Assim, o autor coloca em cheque a ideia da modernidade quanto à separação entre humanos e não-humanos.

A palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas recentemente deixam de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas de gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro (Latour, 1994, p. 16).

Ao pensarmos, como aponta Latour (1994), na formação contínua de híbridos e na interação entre humanos e não-humanos que constituem a sociedade, observamos no Candomblé a consumação do imbricamento entre todos os atores sociais. Nos terreiros a complexidade deste processo se encontra mais além. De fato estão contidos e se contém humanos, divindades, entidades, objetos e materiais, configurando uma rede, na qual Orixás e objetos sagrados agem e são norteadores das relações sociais.

Com efeito, o afastamento objetos *versus* indivíduos, comum à lógica ocidental, torna-se insuficiente para explicarmos e entendermos o mundo na modernidade. No Candomblé, aliados as coisas que nos constituem enquanto sujeitos e agentes sociais, estão as divindades e entidades, objetos e materiais. Sagrado e profano, natureza e cultura, a sociedade abrangente e dentro das casas de culto são instâncias confluentes. Ao perceber essa tecitura formada de

pontos que se conectam em grandes redes que nos fazem pensar o que realmente é ser humano e o que é social.

3.1 Humanos e não-humanos no Candomblé: confluências, separações e agências

A partir de pesquisas nas casas de culto de tradição nagô no Rio de Janeiro, Monique Augras (1983) aponta que há nas religiões afro-brasileiras o “Duplo e a Metamorfose”, onde humanos e deuses são, ao mesmo tempo, eles mesmos e o outro. Assim, o humano, se torna divindade no momento da incorporação (visto que, nesta ocasião está ali presente não o adepto, mas a própria divindade) e os Orixás se humanizam quando incorporados no filho de santo.

Todavia, as interações sociais neste universo religioso abarcam ainda os utensílios do nosso cotidiano e artefatos religiosos, que além de suas funções primeiras, adquirem outros significados a partir do momento em que são consagrados (e mesmo antes disso) e tornam-se também atores sociais. Ações comuns dentro do terreiro refletem essa perspectiva:

Os assentamentos dos filhos de santo, digamos menos graduados, são colocados no chão somente quando vão receber oferenda, depois é suspenso. O que a gente chama de suspender o santo. Descer o santo, suspender o santo... Da mesma forma que se suspende o santo ou se desce o santo quando ele tá incorporado, quando a gente tá manifestando, no assentamento tem essa correspondência. Quando o Orixá da gente, em forma de assentamento vai comer, então ele é descido, ele vai pro chão, ele fica em contato com o chão do terreiro. E quando passa o período de alimentação do Orixá, passa o período de oferenda, digamos assim, da obrigação, ele é suspenso. Ele volta pra cima da prateleira (L. filha de santo).

Apoiada na noção de ator-rede de Latour, Miriam Rabelo afirma que “(...) os orixás são mediadores plenos na trama relacional – sua ação produz diferença no desenrolar dos eventos ou no sentido que neles que circula”. A autora segue citando alguns estudos sobre possessão (entre eles: Lambek, 1993; Keller, 2002; Birman, 2005) que assumem a agência das divindades e entidades “(...) e não apenas como representações ou imagens de desejos e inclinações dos seus médiuns humanos”.

Eu acho que o assentamento é o Orixá e eu sou a filha daquele Orixá, então, eu tenho que cuidar dele, na verdade. Ele tá ali pra que eu possa mostrar a minha devoção ao meu santo de cabeça ou meu segundo ou terceiro santo,

cuidando dele da mesma forma que a gente cuida dos nossos entes queridos. Quando precisa a gente limpa, a gente trata, a gente dá comida, a gente dá conforto, a gente pede conforto... Porque eu acho que isso é uma troca também, na verdade o que a gente faz com o nosso Orixá. Ele tá ali e ele troca com a gente aquele afeto que a gente tá necessitando, né? (R. filha de santo).

Conforme exposto até aqui, fica evidente a distinção realizada em nossa sociedade entre pessoas e coisas e da necessidade, como aponta Ingold (2015) em incorporar os materiais neste contexto. Bem como, que no universo das religiões de matriz africana a diferença estabelecida na sociedade ampla não se aplica de igual maneira. “É esta dupla separação que precisamos reconstituir, entre o que está acima e o que está abaixo, de um lado, entre os humanos e não-humanos, de outro” (Latour, 1994, p. 19).

O significado de sociotécnico, para Latour (2001, p. 243), “é esclarecido quando consideramos a própria troca: o que se aprendeu de não-humanos e se transferiu para a esfera social e o que se ensaiou na esfera social e se reexportou para os não-humanos”. E são justamente esses atores não-humanos, mesclados aos humanos que formam o coletivo. Esta visão se aproxima a ideia que Philippe Descola tem de sociedade, entendendo-a não só como uma trama de pessoas e instituições, mas como uma trama de humanos, instituições e não-humanos⁴⁵.

Na cerimônia do *bori*, eu vou falar porque já foi descrito por vários autores, mas você tem o filho de santo sentado no *ité*, na esteira, a bacia de ágata, com a tigela de louça... aquela tigela de louça, no momento, é a nossa própria cabeça. E o chão do terreiro. O que é que o chão do terreiro representa? Os ancestrais. O pai de santo, quando oferece o peixe a sua cabeça física, seu *ori* no seu próprio corpo, no próprio corpo de filho de santo, no *ori* assentado, digamos assim, e pro *egun*⁴⁶, então tudo tá entrelaçado, aí você vê que somos objetos e sujeitos ao mesmo tempo. Da mesma forma que o *ori*, em forma de assentamento, ele também é sujeito e objeto ao mesmo tempo. Então as pessoas não podem pisar no chão do terreiro com muita força, não podem sair correndo, com um *bori*⁴⁷ sendo feito, porque aquilo ali vai fazer tremer aquela parte assentada e a cabeça [do filho de santo]. A cabeça em forma de assentado vai tremer e vai causar problemas na cabeça física (L. filha de santo).

Retomo a aceção de Latour (2001) no que concerne à rede sociotécnica, ao analisar o que no universo do Candomblé aprendemos dos não-humanos e vice-versa. Verdadeiramente,

⁴⁵ Comunicação deste autor em visita ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, 16 de outubro de 2012.

⁴⁶ Espíritos ancestrais.

⁴⁷ Cerimônia que significa dar de comer à cabeça (*ori*).

os filhos de santo carregam a divindade e não só isso, também a somos quando incorporados ou não. Os assentamentos são a morada, o pouso da energia dos Orixás e somos nós. A terrina do *bori* é a nossa própria cabeça.

Da mesma maneira, os Orixás incorporam características e ações humanas. Isso é claro quando repousamos “aos pés” das divindades a quartinha de água, demais objetos e pedidos. Os santos “comem”, decididamente comem, ou por meio do *otá* durante as obrigações ou quando consomem algum alimento especialmente preparado⁴⁸. As pedras nos elegem. Os animais a serem sacrificados permitem sua imolação. As facas “descansam” após o uso (CORRÊA, 2006). De acordo com este entendimento das interações sociais entre humanos e não-humanos, os paramentos, animais sacrificiais, louças dos assentamentos, pedras, vestes etc., se configuram como elementos importantes e ativos nas práticas da religiosidade, interagindo, desta forma, com os adeptos.

Mas antes de seguir adiante é preciso refletir acerca da noção de humanidade. A ideia de humano é a princípio suscitada a partir da oposição entre os não-humanos. Mas, como a cosmovisão afro-brasileira entende o que consiste ser humano? Imbricados a uma gama de outros atores não-humanos, como nos constituímos enquanto pessoa? Em um universo onde a interligação é tão relevante, como a noção de coletividade é acionada no entendimento do eu?

Pra mim, o ser humano é tudo. É energia, é a pele, é o que você pensa, é o que você come... é o Orixá também, porque a partir do momento que o Orixá pousa em você... isso é independente se você é rodante ou não, mas você sente aquela energia... Então o ser humano também é isso, é o Orixá, é o divino também, porque a partir do momento que o Orixá pousa em você, você ali não é AB., você ali é o Orixá. É Iemanjá, é Oxum... é aquela energia. Então, o ser humano engloba um pouquinho de tudo. É o cuidado, é o zelo... Então o ser humano, pra mim, engloba muito isso. Eu vejo muito isso dentro do Candomblé. Seres humanos que cuidam de outros seres humanos, que cuida de energias, que cuida de forças, de pessoas, de tudo... Eu acho que é muito isso, assim... ser humano é independente da pele, né? (AB. Filha de santo).

Os períodos de iniciação, visto que os adeptos transpõem muitos rituais de ingresso e renovação do axé, proporcionam a efetiva ligação com o santo de cabeça (e *juntós*, quando assentados), mas também estabelecem a conexão com o “mundo das coisas” (as guias, a pedra, a louça...), ao passo que as divindades e os objetos são igualmente feitos.

⁴⁸ Torno a tomar o exemplo do *beguiride* Xangô.

[A iniciação] É um processo dialético de objetificação e apropriação, em que o santo é construído (...). O processo dura muitos anos, numa troca em que pessoa e santo ajudam a se construir, pois fazer o santo, na verdade, também é se fazer a si mesmo (SANSI, 2013, p. 107).

É interessante a análise realizada por Arnaud Halloy (2012) a respeito das incorporações dos Orixás nos filhos de santo a partir de suas pesquisas em casas de culto pernambucanas. Descrevendo as possessões como um processo material, somático e interacional, como “(...) consequência principal transformar a relação que mantém o indivíduo com sua ou suas divindade(s)” (2012, p. 125).

Como já mencionado, os Orixás escolhem seus filhos para o processo de iniciação no terreiro. Caso não haja uma aceitação por parte do eleito, isto é, o indivíduo não venha a se submeter aos rituais para sua inserção religiosa, os santos usam mecanismos de “chamado”. A vontade das divindades é expressa por meio de doenças físicas e/ou mentais, problemas econômicos e familiares, interrompidos ou amenizados após a entrada nos terreiros.

A influência das divindades na vida cotidiana do novo iniciado revelar-se-á muito mais constrangedora, impondo tabus alimentares severos, modos de conduta, obrigações rituais, etc. O não respeito às novas prescrições e proibições expõe o iniciado à cólera de seus orixás, que não hesitam em punilo em seu corpo (doenças e acidentes), seu espírito (mal-estar, loucura) ou em sua vida social (perda de emprego, disputas conjugais, aborrecimentos com a polícia...) (HALLOY, 2012, p. 126).

Essa interferência mais direta dos Orixás na vida do adepto é percebida por Halloy (2012) como uma mudança na relação estabelecida entre os iniciados e as divindades. Há, segundo o autor, uma transformação significativa, de um vínculo a princípio “virtual”, visto que os deuses possuem menor poder sobre as ações dos indivíduos antes da iniciação, para interações mais concretas, como as supracitadas.

Não é raro ouvir nos terreiros inúmeras histórias (que também possuem caráter exemplar) das dificuldades de filhos de santo por não zelarem seus Orixás. Os descuidos com as obrigações ou o afastamento da casa de culto são claramente apontados como os propiciadores dos infortúnios na vida dos adeptos relapsos. Bem como o ingresso em um novo emprego, a obtenção de harmonia conjugal, o restabelecimento da saúde, é atingido após a reaproximação com as divindades.

Entretanto, apesar do entendimento de que enquanto ser os filhos de santo se constituem a partir do imbricamento com as divindades e objetos de acordo com a lógica afro-brasileira, essa relação pode ainda ser pensada como dualista, porém complementar, não excludente. Pode-se dizer que longe dos terreiros, em seus cotidianos, os adeptos não realizam reflexões mais profundas sobre tal aspecto, apesar da íntima relação que travam com os não-humanos.

Tal processo pode ser vislumbrado a partir das falas de dois filhos de santo:

Enquanto humano que sou, eu deixo de ser quando me dedico e me predisponho a oferecer todo o meu corpo, todo o meu espírito pra energia do Orixá. Então, a partir do momento que o Orixá pousa sua energia em mim, que é fantástica, na minha opinião, que sempre me deixa numa paz interior pós muito grande, ao contrário de muitos que se debatem, que ofegam, que reclamam e xingam... Eu deixo de ser humano exatamente nesse momento. Quando estou me doando para que o Orixá possa fazer de mim um instrumento. Um instrumento de prática, um instrumento de representação... e muito mais quando estou recolhido dentro de um *peji* pras obrigações. Que é tudo totalmente fora de um contexto do que nós somos enquanto humanos para o Orixá dentro de um toque, dentro de um *xirê*. Por isso que eu digo, nós irmãos precisamos aprender muito a questão de separar quando você é humano, quando você está humano para o Orixá. Porque dentro do *peji* tudo muda. A sua visão muda, o seu olhar muda, e é nesse momento que você vai ter certeza se você quer ou não se dedicar ao Orixá. Porque ele não lhe cobra, ele lhe mostra uma realidade totalmente fora e às vezes até sobre-humana, do que nós estamos acostumados a fazer no dia a dia. É muito fácil... é muito fácil mesmo de você oferecer um *omolucu* pra Oxum, um arroz pra Oxalá, comprar pintos, cabras, bodes e oferecer dentro de um *peji*, como uma oferenda. Mas é muito difícil enquanto humano quando você é parte integrante dessa oferenda. Aí sim é quando nós vamos ter a certeza se nós somos ou não de fato do Orixá. E é aí nesse caminho que muita gente se perde... ou se encontra (G. filho de santo).

Ser humano somos nós que estamos presos a esse plano físico, certo? Agora, embora os objetos sejam físicos eles não são humanos, na minha opinião. Eles são uma manifestação física de algo não-humano, de algo que é natureza, de algo que é metafísico, de algo que é espiritual, ou então, até uma manifestação de consciência. Eu acho que é muito do que a pessoa acredita ali naquele momento (R. filha de santo).

Mas a partir da iniciação, podemos dizer que o ser humano adepto se constitui e se transforma. O iniciado cria uma identidade ao comungar com a visão de mundo das religiões afro-brasileiras. Há a junção entre o corpo material, a alma/espírito, os objetos/ materiais e os deuses. O Candomblé por meio de “(...) suas práticas ritualísticas produzem novas pessoas sociais” (SANSI, 2013, p. 107).

Ainda de acordo com Roger Sansi (2013, p.107), “se vemos a pessoa como um processo aberto, podemos pensar que os santos são elementos ativos que colaboram precisamente na construção da pessoa que está sempre em formação”. Neste sentido, trago a fala de H., apontando para a ligadura entre os seres:

(...) A gente diz que o Orixá tá na gente, né? Essa pergunta foi forte! (risos) Eu nunca pensei assim, né? Acho difícil dissociar, né? O Orixá tá na gente. Tem os momentos que ele se manifesta na gente, fica presente realmente na terra, né? Em forma materializada, né? Na gente... Mas eu fico pensando... dissociar, né? Separar... eu acho que é uma coisa indissociável. É uma coisa complexa o terreiro! É forte!

Em suas pesquisas nos terreiros pernambucanos, Rita Segato (2005) assinala que a pessoa – filho de santo – é conformada a partir de um “eu interior” e um “eu exterior”. O primeiro deles é associado às escolhas ou comportamentos moral e ético, enquanto que o segundo, o santo, assume a responsabilidade das escolhas e comportamentos mais cruciais na vida do adepto.

(...) A pessoa passa então a ser concebida como integrada por dois pólos ontológicos: aquele do eu imediato, que é chamado de “eu” nas falas, e um eu metafísico, supra-orgânico, supra-ordenado, que é o seu santo pessoal. Diz-se que cada um tem um leque diferenciado de responsabilidades e, para usar os termos nativos, haverá ações das quais se diga: “isso é da pessoa, não é do santo”, assim como haverá outras ações que, contrariamente, serão consideradas como originárias da vontade e da personalidade do orixá e não da pessoa (SEGATO, 2005, p. 92).

Somando a compreensão desenvolvida por Segato (2005), Augras (1983: p. 23) complementa que é precisamente a relação entre os homens e o transcendente ou sagrado que apresenta as dimensões da existência humana. O Candomblé, do seu ponto de vista, anuncia a existência da divindade no homem e fora dele. “Parece que qualquer interpretação visando exclusivamente à dissociação, sem considerar a metamorfose, corre o risco de não entender nada do fenômeno religioso”.

Se a gente tomar o humano, no sentido que a sociedade abrangente dá, os filhos de santo enquanto humanos e os Orixás enquanto não-humanos, primeiro a gente tira a sacralidade do filho de santo, que também se torna Orixá a partir do momento que se manifesta, e mesmo não manifestado. (...) Mesmo não manifestado, ele age pela gente, ele age na gente. O poder do Orixá, mesmo que a gente não esteja manifestado, ele vai agir na gente, quanto mais elevado seu grau [de iniciação] com maior intensidade e maior

frequência. Quando a gente diz – Fulano de repente falou tal coisa! É como se o Orixá tivesse dado a intuição a ele de falar naquele momento determinada coisa. E aquela fala, daquele humano, daquele sujeito, vai ser interpretada como um recado. Então não somente na manifestação, como em qualquer momento. Então, se eu to lá no terreiro e vem subindo na ladeira um filho de Iemanjá, muitas vezes vai ser interpretado como o filho de Iemanjá, mas muitas vezes vai ser interpretado como a própria Iemanjá subindo a ladeira, chegando no terreiro. (...) Tem essa agência que ultrapassa a manifestação (L. filha de santo).

É interessante ressaltar mais uma vez que as conexões estabelecidas para a construção do ser humano extrapolam o vínculo com as divindades. No Candomblé, objetos-materiais figuram igualmente na formação e entendimento do eu. Como já citado, “(...) cabaças e outros potes usados em rituais iorubá são vistos como análogos da cabeça” (SANSI, 2013, p. 110). Ao se referir as palavras da *yapetebí* do terreiro, L. comenta:

“Não é o *ilú*, o atabaque, que é o instrumento, é o *ogã* que é o instrumento”, essa frase desvia a agência do objeto, que pra sociedade mais ampla é o objeto, né? Que seria o *ilú*, não! Na verdade o *ilú* tá usando... não é o *ogã* que usa o *ilú* pra chamar o Orixá, é o *ilú* que usa o *ogã* pra chamar o Orixá. É o não-humano que usa o humano pra chamar o Orixá, entretanto, esse humano é divindade e humano. Uma evidência muito clara disso é quando, por exemplo, se eu to manifestada com minha Oxum, você não me chama de L., você me chama de Oxum!

Refletindo acerca da distinção ou junção entre humanos e objetos, a analogia utilizada por Sansi (2013) entre indivíduo/cabeça, assentamento/pedra e Orixás/transcendente, pode ser complementada com a noção de materiais cunhada por Ingold (2015). Neste sentido, a definição clássica que opõe os indivíduos aos artefatos se perde quando alcançamos que o nosso próprio corpo também é material, isto é, constitui-se de substâncias, células, órgãos... em permanente fluxo e mantendo relações com os demais materiais que nos circundam.

As coisas estão vivas e ativas, não porque estão possuídas de espírito – seja *na* ou *da* matéria – mas porque as substâncias de que são compostas continuam a ser varridas em circulações dos meios circundantes que alternadamente anunciam a sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem sua regeneração. O espírito é o poder de regeneração desses fluxos circulatórios que, em organismos vivos, estão ligados em feixes ou tramas firmemente tecidos de extraordinária complexidade. Todos os organismos são feixes desse tipo. (...) E a este respeito os seres humanos não são exceção. Eles são, em primeiro lugar, organismos, não bolhas de matéria sólida com lufada adicional de mentalidade ou agência para animá-los. Como tais, eles nascem e crescem dentro da corrente de materiais, e participam desde dentro na sua posterior transformação (INGOLD, 2015, p. 63).

Desta forma, para se analisar os terreiros (e por extensão as demais realidades sociais), a percepção da diferença ou relação estabelecida entre pessoas e coisas – humanos e não-humanos – elaborada por Latour deve ser ampliada. É preciso integrar a percepção do corpo material. Não somos híbridos ou não-humanos apenas quando estamos “aparelhados” ou quando incorporamos características dos objetos e as divindades, mas o somos desde sempre. A nossa conformação, estabilidade e transformação durante nossas vidas são realizadas por meio e a partir do corpo material.

Como todas as outras criaturas, os seres humanos não existem no “outro lado” da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais. Uma vez que reconhecemos nossa imersão, o que este oceano revela para nós não é a homogeneidade branda de diferentes tons de matéria, mas um fluxo no qual os materiais dos mais diversos tipos, através de processos de mistura e destilação, de coagulação e dispersão, e de evaporação e precipitação, sofrem contínua geração e transformação. As formas das coisas, longe de terem sido impostas desde fora sobre um substrato inerte, surgem e são suportadas – como, aliás, também o somos – dentro desta corrente de materiais (INGOLD, 2015, p. 56).

E isso pode ser percebido no universo pesquisado, quando, por exemplo, os adeptos falam da relação entre o assentamento e a própria vida do filho de santo. O filho de santo está ali, presente e residente no assento do seu santo. A limpeza ou descuido com as louças se conectam diretamente com a organização ou estabilidade do adepto, assim como revelam a força e energia do Orixá.

O processo de construção da pessoa, no campo religioso afro-brasileiro abarca ainda a ideia de coletivo. Para além da relação íntima e confluyente estabelecida entre o indivíduo e a divindade, o eu está firmemente conectado aos sacerdotes, demais filhos de santo, objetos e o terreiro. Explicitando essa ideia, segue a fala de uma filha de santo:

Você tem o *odú* individual, que lhe rege... que lhe é pessoal. Mas você tem o *odú* coletivo. Quando eu digo, por exemplo, que lá em casa o Xangô... a gente tem o conceito que de todo mundo que chega lá em casa, todo filho de santo que chega lá em casa, mesmo aqueles que não eram tão gulosos assim, mas ficam mais gulosos... todo mundo lá de casa é guloso... por que Xangô é um Orixá guloso, e como Xangô é o patrono da casa, ele vai influenciar, por meio de um *odú* coletivo todos os filhos de santo da casa. Então, os filhos de santo passam a ser gulosos. Mesmo que fora do terreiro não comam, mas dentro do terreiro vão comer. Vão ficar querendo comer... beliscar, comer... Então, comida é uma coisa muito frequente lá no terreiro por conta disso. Porque o

odú do terreiro é de Xangô e Xangô é um Orixá guloso. Então, o filho de santo é formado de um *odú* pessoal e de um *odú* coletivo. E aí, se você faz uma obrigação com pirangagem... sem querer dar as coisas de qualidade pro Orixá... isso reverbera no terreiro como um todo. Isso tá trazendo pra casa um *odú* de avareza. Então não deve! Você tem que comprar as coisas pro Orixá com gosto, tudo do bom e do melhor... – Ah! Mas não to com muito dinheiro! Dar-se um jeito... tenta ver se tem uma comida bacana, uma roupa bacana... que isso se reflete no axé de todos. É individual mas é coletivo ao mesmo tempo. (...) O meu *ori* tá ligado ao *ori* da casa como um todo... de todos os filhos de santo. Então, se um filho de santo faz alguma coisa de errado, isso pode reverberar no terreiro como um todo (AB. filha de santo).

Essa consciência é, de certa forma, descrita por Sansi (2013, p. 108), “(...) a iniciação envolve não somente o relacionamento pessoal entre santo e iniciado, mas também uma terceira entidade: a mãe de santo”. Em meu campo de pesquisa, a ligação com os sacerdotes expande-se a todo o terreiro. Embora, como geralmente é mencionada pelos pais e mães de santo, a negligência dos filhos – quando não cumprem seus rituais ou quebram algum resguardo e interditos – afeta mais diretamente a vida deles.

Ao seguir este itinerário, nota-se a proeminência, de um modo geral, da agência dos Orixás e objetos / materiais. Diferente do empenho de Latour e Ingold, ao reclamar pela consideração dos não-humanos como atores sociais ou da necessidade de inclusão dos materiais na construção e transformação efetiva da realidade social, respectivamente, no Candomblé há de fato uma participação efetiva destas “entidades”.

Neste universo, a agência humana é por assim dizer diminuída e são conferidos aos Orixás e objetos maiores poderes. São as pedras que nos escolhem e não nós, os filhos de santo. A pedra permite ser encontrada no momento certo e pela pessoa certa. A iniciação religiosa é realizada a partir da interferência das divindades, que quando não atendidos lançam mão de estratégias de chamado, impondo assim sua vontade. A fala de L., filha de santo reflete esta compreensão:

Não somos nós que escolhemos ser do Candomblé, são os Orixás que escolhem quem ele quer. Isso tira, completamente, entre aspas, a agência do ser humano e coloca a agência no Orixá. Se você diz que o Candomblé é uma religião de escolhidos, significa que mesmo que você queira – Ah! Eu quero ser do Candomblé! Mas se o Orixá não quiser você não vai ser do Candomblé nunca! Que isso é um desejo do Orixá, o Orixá que vai escolher. Tem filhos de santo que vem aqui pra ser servido e tem outros que vem aqui pra cuidar. Ela justificando a ausência dos filhos de santo e pedindo a compreensão de todos, que dependendo do *odú* da pessoa, ela vai passar o resto da vida ali sendo cuidada, mas não cuidando. Por isso essa pessoa que passa muito tempo ausente, que quando vai pro terreiro não trabalha, é porque essa pessoa precisa

de um cuidado maior, que ela está ali pra ser cuidada, não é pra cuidar de ninguém. Enquanto outros já tem uma missão, digamos assim, um *odú* diferente. Tem um *odú* de cuidar do outro. Tá ali pra cuidar do Orixá e do outro, do irmão de santo que precisa de um auxílio. Mostrando mais uma vez que a agência humana, como a sociedade abrangente concebe o humano, ela é ultrapassada. Não é a agência do humano, é a agência do Orixá.

É a agência do *odú*. (...) Sina, destino, é pouco pra falar sobre o *odú*, é uma coisa que no nosso português se aproxima da ideia, mas ainda não é o *odú*. Isso dá a entender que a gente não tem tanta agência assim. O Orixá ta mais a frente. (...) Nem eu sou dona de mim, quem manda em mim é Oxum! (...) Você não tem tanto poder sobre você. E quando você acha que você tem poder sobre você, o Orixá vai e lhe traz de volta a sua realidade. A partir do momento que eu digo – Ah! Vou não, quero não! Quero mais não ser do Candomblé, vou lá tirar meu santo. Aí depois o que vai acontecer? A comunidade vai compreender que muitas coisas vão acontecer com você até que você retorne, se aquilo ali tiver no seu destino mesmo. Então, se o Orixá quiser lhe trazer pro terreiro, ele vai lhe trazer de inúmeras formas. Então você não tem uma agência assim tão definida como se pensa.

Destarte, é preciso, diante do universo e cosmovisão afro-brasileira, não cair na armadilha de creditar muita agência aos santos e objetos, caindo no risco de quase anular a agência do humano. É inclusive preciso compreender que na própria lógica dos terreiros, conforme demonstro até o momento, o humano é visto de uma maneira mais abrangente do que na sociedade mais ampla.

Sendo assim, longe de ter sua agência apagada, “(...) o eu tem um papel de administrador e é percebido como um agente não-autocrático que faz as vinculações com o orixá, amparando-se e afirmando-se através da associação com ele” (SEGATO, 2005, p. 26). Complementando esta noção, Sansi (2013, p. 107) certifica:

De certa forma, o processo de iniciação transfere a agência do santo para o iniciado, de um momento inicial em que a pessoa é somente um paciente, subordinado ao desejo do santo, que quer possuir o corpo do iniciado, até que ele passa a conseguir controlar seu relacionamento com ele e possa ajudar outras pessoas.

Há, então, no Candomblé uma espécie de compartilhamento da agência entre os humanos e os não-humanos. O anseio e a determinação dos Orixás permanecem, assim como o *odú* pessoal e anual⁴⁹, mas são realizadas negociações. Logo, a atuação do eu individual existe,

⁴⁹ Cada filho de santo possui um *odú* pessoal, associado ao seu santo de cabeça. Esse *odú* sofre variações ao longo de sua vida, pois o adepto é regido anualmente por algum Orixá (que pode ser o seu próprio ou outro do panteão).

mesmo passando pela aprovação (ou não) das divindades. Como exemplo dos ajustes realizados, recorro a primeira obrigação do corrente ano no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*.

No ensejo, os filhos de santo da casa estavam à espera, no salão, pelo momento em que nossa *yakekerê* realizasse o jogo (individual) que diria qual(ais) o(s) santo(s) que nos governaria(m) nos próximos 12 meses. A cada anúncio dos Orixás que guiariam um irmão já consultado, o terreiro vibrava, principalmente se as divindades fossem Xangô (o santo da casa e de mãe Amara) e Oxum. Em meio ao alarido, Maria Helena chamou a atenção para a importância de saber o *odú*, porque ele não pode ser mudado, no entanto, deve ser alimentado. Ou seja, se a previsão for favorável ou se requerer maiores cuidados, os filhos, já prevenidos, têm a chance de realizar obrigações e dar oferendas para potencializar ou amenizar o “destino”.

Novamente observamos as agências compartilhadas entre todos os seres que compõem o terreiro e a compleição das redes que amoldam o social. “A natureza gira, de fato, mas não ao redor do sujeito-sociedade. Ela gira em torno do coletivo produtor de coisas e de homens. O sujeito gira, de fato, mas não em torno da natureza. Ele é obtido a partir do coletivo produtor de homens e de coisas” (LATOUR, 1994, p. 78).

Ao partir da compreensão das religiões de matriz africana, a dicotomia natureza e cultura/sociedade é quebrada, e tais instâncias só fazem sentido ou existem se pensadas em conjunto. Aparece aqui a proposta de simetria na relação sujeito-objeto. Objeto é apresentado como constitutivo do sujeito. E para explicar o papel dos não-humanos no coletivo, Latour (1994) preconiza a noção de mediadores. Desta maneira, a agência é invocada quando há tradução e não somente como a capacidade de movimento, de ação.

(...) Se redistribuirmos a essência por todos os seres que compõem esta história. Mas então eles deixam de ser simples intermediários mais ou menos fiéis. Tornam-se mediadores, ou seja, atores dotados da capacidade de traduzir aquilo que eles transportam, de redefini-lo, de desdobrá-lo, e também de traí-lo. Os servos tornaram-se cidadãos livres (LATOUR, 1994, p. 80).

O foco de Latour no seu conceito sobre rede sociotécnica ilumina os atores envolvidos, destacando aqueles que a primeira vista são desconsiderados. Esta noção evidencia humanos e não-humanos que interagem em relações diversas, afinal todos possuem agência. “(...) Pois pensar em rede é pensar numa série de ações (eventos) distribuídas, e não pensadas em razão

Por esse motivo, todo início de ano os adeptos devem se consultar, por meio do jogo de búzios, para que se revelem as influências que lhe acompanharão durante o período de 12 meses.

de causa e efeito” (SEGATA, 2012, p. 240), distanciando-se da lógica ocidental, a qual preconiza a supremacia humana⁵⁰. Tomei o conceito de rede elaborado por Latour como base para apreender as dinâmicas, práticas e os circuitos de consumo no universo religioso afro-brasileiro. Descritos e analisados nos capítulos subsequentes.

⁵⁰ Em outros termos, Tim Ingold (2015) propõe a ideia de malha para pensar contextos similares. A noção desenvolvida por este autor ao invés de focar os pontos que se conectam e configuram uma rede, ilumina as linhas emaranhadas, metáfora que representa as próprias relações. Para Ingold, os humanos e não-humanos estão acoplados por estarem vivos na malha. Neste caso, não há uma necessidade de enaltecer as conexões, porque o “estar vivo” pressupõe a malha, ao mesmo tempo, que a malha explica a vida.

4 QUANDO OS ORIXÁS E FIÉIS VÃO ÀS COMPRAS: O CONSUMO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO NO RECIFE

De acordo com Ruben Oliven (2006, s/p.), o consumo, mais que um fenômeno econômico, é cultural e social. “Mesmo quando alguém toma uma decisão individual de adquirir um produto, esse comportamento é condicionado pelo contexto em que os indivíduos vivem e interagem”. No caso do consumo religioso afro-brasileiro, essa influência é igualmente exercida pelas divindades e entidades, que também são consumidoras, ao passo que a própria configuração e entendimento do social também congregam os não-humanos.

Ao tratar do consumo da cultura negra no Brasil, Maria Alice Gonçalves e Ana Paula Ribeiro (2006), aponta-o como fundamental na construção da identidade negra e na inclusão social na sociedade abrangente, o que, a meu ver, está presente no consumo religioso aqui estudado. A aquisição e o uso de indumentárias, acessórios, blusas com estampas dos Orixás e demais entidades, ou outros objetos característicos do povo de santo, se configuram como ação afirmativa e, de alguma maneira, na luta contra a intolerância religiosa.

A esse respeito, é ilustrativa a fala de uma adepta durante a festa do Amalá de Xangô realizado no terreiro *Ilê Obá Aganju Okoloyá*. Na ocasião, a filha de santo comentava a felicidade em poder ir andando junto ao cortejo que acompanhava a bandeira de São João, vestida de *axó*, o que em outros tempos era impensável. A utilização de torsos e guias fora do âmbito do terreiro também é considerada como demonstração do orgulho em fazer parte das religiões de matriz africana.

Todavia, nas palavras de Livia Barbosa e Colin Campbell (2006), mesmo o consumo sendo considerado como uma ação social é percebido e classificado nos padrões ditos ocidentais como dispensável ou ostentatório. Estendendo a crítica ao entendimento principalmente utilitarista e racionalista, os autores comentam:

Embora o consumo seja frequentemente visto como uma das atividades mais mundanas, para não dizer fúteis, da vida social, um olhar mais acurado pode indicar que se conecta com alguns dos elementos mais centrais da cultura e da sociedade contemporâneas, quais sejam as crenças do que é a verdade e a realidade (Barbosa e Campbell, 2006, p. 14).

Mas como pensar esses contornos no consumo religioso afro-brasileiro, quando a própria noção de saúde está ligada ao bem estar físico, espiritual, mental e financeiro dos indivíduos? Como reiterar tais dicotomias quando a cosmovisão do Candomblé entende que

para sermos saudáveis, é preciso que tenhamos boa saúde, trabalho (e dinheiro) e lazer? Segundo Maria Helena Sampaio, *Yakekerê* do terreiro *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, “Os Orixás só querem o bem do filho! Eles querem que o filho tenha trabalho, morando bem, com saúde... crescendo na vida!”.

4.1 Fé, compras e motivações

De acordo com François Houtart (2003, p. 16), em sua introdução do livro *Mercado e Religião*, “a fé não se esgota em suas funções sociais. Ela também extrapola a posição do indivíduo em suas relações sociais e em seu projeto de vida. Ela permite, ao reunir todos esses aspectos, alimentar uma esperança pessoal e coletiva (...)”.

Sendo assim, como já mencionado, o indivíduo não é visto como consumidor isolado e independente da sua adesão a qualquer religiosidade, mas o comportamento consumidor está pautado nos padrões de consumo sendo socialmente construídos. Desta forma, porque não pensar na religião como uma forte explicação para a economia deste grupo, visto que a mesma se constrói e é experienciada dentro e para o coletivo? De acordo com uma filha de santo:

O consumo religioso é uma coisa bem ampla, que não envolve apenas questões econômicas. No seguinte sentido, a própria pedra que você fixa o Orixá, você não compra a pedra. (...) O uso que se faz da pedra, ela tem que vir sem relação econômica. E alguns autores, inclusive, colocam que a pedra é que lhe escolhe, não é você que escolhe a pedra. Ou seja, a pedra por meio do Orixá vai escolher o filho de santo. Tudo que você vai botar no assentamento, você tem que jogar pra saber se o Orixá quer. Então, o próprio consumo é regido pelo Orixá nesse sentido também. Não somente porque pra fazer um assentamento de Oxum eu tenho que ter uma louça amarela. Não é somente uma louça amarela, tem que saber se aquela louça amarela vai ser aceita pelo Orixá. Por que você pode comprar uma louça de ouro, se Oxum disser – Não, eu não quero essa louça! Você vai ter que comprar outra louça. (...) Mas o que é que acontece, geralmente o Orixá vai aceitar aquilo que você compra de bom grado. Então tem determinadas coisas que quando você bate o olho e gostou, é porque seu Orixá tá gostando. (...) Então não vai importar se é caro ou barato, não importa. Se você bateu o olho – Eita! É essa! Pronto, é porque o Orixá tá dizendo – Vá lá comprar porque é ela mesmo.

De fato, os terreiros e centros de Umbanda são conduzidos pela lógica do mercado, das demandas e ofertas da sociedade em que estão inseridos, assim como carregam os reflexos das mudanças sociais. No entanto, os padrões de consumo no Candomblé, apesar de sua dimensão individual, estão fortemente ligados as prescrições do grupo e principalmente ao gosto, pedido

ou exigência dos Orixás e demais entidades. O espírito do Candomblé pode não definir tudo, porém nos diz muita coisa.

Para o assentamento⁵¹ de Xangô é preciso usar gamela de madeira, de Iemanjá louça, para Ogum e Odé utilizam-se alguidares de barro e assim por diante. As comidas de Orixalá não são preparadas com azeite de dendê, nem sequer suas panelas e demais objetos podem ser tocados por esse óleo. Para Oyá jamais se oferta carneiros! Com efeito, a racionalidade e a individualização do consumidor (adepto ou cliente) estão presentes. As escolhas, a renda, os tamanhos, podem variar. Entretanto, o Candomblé, os Orixás, a mitologia, especificam (em grande maneira) o que comprar, como comprar, porque comprar e, em muitos casos, de quem comprar, estabelecendo-se assim as redes sociotécnicas para este fim.

Encontramos correlatos destes interditos e preceitos em muitas narrativas míticas, as quais, segundo Mircea Eliade (2006, p.12), “pelo fato de relatar as *gestados* Entes Sobrenaturais e a manifestação dos seus poderes sagrados, o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas”. Para ilustrar tal perspectiva, trago alguns relatos míticos que orientam os padrões de consumo supracitados:

Um dia Oxum e outro alguém queriam fazer mal a Iansã.
Colocaram o feitiço num bracelete de Oxum
e o puseram dentro de uma caixa
para que fosse entregue a Iansã.
Agbô, então, foi chamado para levá-lo a Iansã.
Agbô era o dono dos carneiros, dono dos *agbôs*.
Tudo que acontecia no palácio era espalhado
por meio da língua de Agbô, o carneiro.
Mas Iansã, com sua arguta intuição,
Presentiu o que lhe vinha por meio de Agbô.
Ela, então, foi ao encontro do Carneiro
e na forma de um vento abriu a caixa
e trocou o bracelete por um pequeno pássaro.
Agbô foi um instrumento contra Iansã,
mas Iansã sentiu-se traída por ele.
Desde então Iansã odeia carneiros

⁵¹ Assento dos santos: o mesmo que “assentamento”. Material sagrado onde o orixá mora, onde reside sua força mágica. (...) Assento – port. – lugar onde alguma coisa está assente, fixada. (CACCIATORE, O. 1988, p. 54).

e não aceita nem sequer comê-los (PRANDI, R. 2001, p. 300).

Orixalá era muito amigo de um pequeno pássaro chamado Ecodidé.
 Orixalá dividia todos os seus segredos e desejos com Ecodidé.
 (...) Ele se recostava junto cadeira de Orixalá para ouvi-lo falar.
 Um dia, porém, Exu resolveu atrapalhar
 a amizade entre o pássaro e Orixalá.
 Exu sentia inveja e ciúme de Orixalá.
 Ele pôs uma tigela cheia de azeite perto da cauda do pássaro
 e a cauda dele encharcou-se toda.
 Quando Ecodidé ergueu-se para acompanhar Orixalá,
 o azeite escorreu de sua cauda e caiu sobre Orixalá
 e também sobre tudo por onde Ecodidé passava.
 Orixalá não suporta dendê, é seu tabu.
 Orixalá escorraçou Ecodidé de sua casa:
 “Não quero ver-te nunca mais.
 De hoje em diante és uma coisa ruim para mim.
 Fora da minha casa!” (PRANDI, 2001, p. 510).

Neste universo, é, sobretudo, o sistema religioso e as próprias divindades que definem o que, como e quando se deve ou não consumir, levando em consideração a hierarquia do terreiro, o calendário litúrgico, as características e gostos dos Orixás, dos fiéis etc. Em concordância com o que se refere Livia Barbosa (2004) a respeito da sociedade indiana, a religião toma para si a tarefa de preceituar as práticas de consumo, abrangendo as alimentares, com seus tabus e interditos.

Sendo assim, o consumo religioso no Candomblé está para além da simples venda e compra de produtos, afinal, há certas coisas que não são vendidas nem compradas (MAUSS, 2003) como, por exemplo, o axé. Primordialmente, porque os bens que circulam não servem apenas para a subsistência, satisfação das necessidades biológicas / nutricionais (como dito por Roberto Motta em trabalhos acerca do Candomblé) ou para a simples ostentação e exibição competitiva (embora estas esferas também estejam presentes).

Bem verdade que os objetos e aquisições materiais funcionam como uma maneira de classificação social. São eles os responsáveis por marcar valores e hierarquias. São eles os

responsáveis pela construção e manutenção de um mundo inteligível. No contexto dos terreiros isto se reflete, como explicitado no capítulo anterior, no uso de certos acessórios e vestimentas, marcando a diferença entre os sacerdotes e filhos de santo. Há de se distinguir o adepto por sua guia. Pela cor de quem é filho; se o fio tem uma volta, se tem firma⁵², se usa um braço⁵³, se usa contas africanas. Cada um deles corresponde ao Orixá, ao tempo de santo, ao grau de iniciação, a hierarquia dentro do Candomblé.

Com efeito, tal qual a cultura, o consumo não é estanque e configura-se ativa e dinamicamente, atribuindo ao longo do tempo novos sentidos para as categorias sociais e, por conseguinte, nas novas maneiras de consumir. Destarte, os objetos carregam valores a partir do consentimento dos outros indivíduos / consumidores. Podemos voltar aqui ao exemplo das contas. Por meio delas e de seus usos os filhos de santo são, por assim dizer, “rotulados” ou qualificados nos terreiros, porém, tal qual retratado no capítulo anterior, as mesmas possuem agência dentro deste contexto, assim como os demais objetos empregados neste universo.

As mudanças no que podemos nomear de padrões de consumo são igualmente experienciadas nos terreiros e temos alguns exemplos disto. Podemos fazer referência às indumentárias utilizadas nos toques. Contou-me uma senhora com mais de 30 anos de iniciada que antigamente as mulheres dançavam com as saias de chita (ou chitão), um tecido barato geralmente com estampas florais, e que se distinguiam os Orixás das filhas de santo pela cor do casaco de cetim. “Sempre existiu tecidos caros, mas ninguém usava. Só uma ou outra mãe de santo!”.

Ultimamente reparamos nos terreiros uma tendência de maior sofisticação na confecção dos *axós*. O que era considerado uma prerrogativa, um artigo de luxo utilizado apenas por algumas mães de santo, passa a ser quase um bem indispensável. A procura por pano da Costa, rendas, rechilieu (ou richelieu) movimenta grande parte do comércio de produtos destinados ao culto dos Orixás. Vale ressaltar, a grande quantidade (aproximadamente 10.000) de sites de lojas online⁵⁴ destinados à venda deste gênero. Encontramos ainda anúncios em sites buscadores especializados como Mercado Livre, Buscapé e OLX.

⁵² Conta maior que as demais, colocada de longe em longe, ou como fecho, em guias (colares rituais) (CACCIATORE, 1988, p. 127).

⁵³ Colar mais grosso composto por vários fios (guias), diferindo-se em seu número de voltas pelo Orixá ou pela qualidade dele.

⁵⁴ A maior parte dos sites é de lojas situadas em São Paulo. Nas minhas pesquisas não encontrei sites de lojas localizadas no Recife. Ver: www.orixachic.com.br, www.roonar.com.br (Reino de Osun e Ogun Níger), <https://pt-br.facebook.com/sofiarechilieu> (Sofia Magia), www.modasanto.com.br, www.roupasdesanto.com.br, www.oreinodosorixas.com.br, www.atelierdoorixa.com, <http://www.religiososparquedocarmo.com/>, [http://www.casadocigano.com.br/...](http://www.casadocigano.com.br/)

Destaco alguns anúncios que caracterizam o “imperativo” na aquisição destes bens, que mesmo com os preços mais altos (este tipo de indumentária custa em média R\$ 1.500,00) são largamente procurados, pelo menos no contexto recifense, por filhos e filhas de santo, independente de sua hierarquia:

Nós da Orixá Chic criamos este espaço pensando nas pessoas que estavam sempre a procura de roupas com qualidade, criatividade e preço... uma mistura explosiva. Já fomos o cliente final e passamos muito nervoso querendo peças que nunca encontrávamos, por isso hoje estamos deste lado, dando todo o apoio necessário para que você encontre a roupa perfeita (<http://www.orixachic.com.br>).

Somos um atelier especializado em confecção de roupas para orixás, entidades espirituais, ciganos e liturgia afro-brasileira. Trabalhamos somente com roupas sob encomenda e sob medida, de acordo com o seu gosto e necessidade, o que torna nosso produto exclusivo. Qualidade, variedade e fidelidade junto a nossos clientes são os critérios utilizados por nossa equipe para a seleção dos produtos que oferecemos. Buscamos os melhores fornecedores e as melhores e mais atualizados produtos para que o nosso público encontre a variedade, a seleção e a qualidade que procura (<http://www.atelierdoorixa.com>).

Os toques – as cerimônia públicas do Candomblé – são eventos que marcam datas específicas. As festas dos Orixás do pai ou mãe de santo, a saída de um *iaô*⁵⁵, o recebimento de um *Deká*⁵⁶... os toques são caracterizados pela exposição dos donos da festa, portanto, a relevância da indumentária dos sacerdotes, de seus filhos de santo e também dos convidados. Portanto, podemos pensar que as roupas de chita, mais baratas e prosaicas, evidenciam uma qualidade dos bens inferior às confeccionadas com rechilieu ou outros tecidos “mais nobres” e não transmitiriam a proeminência da ocasião.

Neste contexto, é pertinente a observação do aumento pela procura dos tecidos de rechilieu e conseqüentemente o maior número de filhas e filhos de santo dançando no *xirê* com

⁵⁵ Iniciada, esposa dos Orixás. Termo mais usado nos candomblés nagô (...). (CACCIATORE, O. 1988, p. 140). No Recife a designação de *iaôé* conferida a homens e mulheres que passam pelo ritual mais importante de ligação com os seus orixás, aumentando o vínculo entre as divindades e os adeptos. Esta cerimônia é citada como a mais notável na escala de iniciação.

⁵⁶ Cerimônia ritual em que o sacerdote de um terreiro investe um filho ou filha de santo, após sete anos de feito, no cargo de Babalorixá ou Ialorixá, quando ele quer abrir sua própria casa de culto. A cerimônia é a ratificação das aptidões para o cargo e a entrega das responsabilidades religiosas (CACCIATORE, O. 1988).

roupas deste tipo. Assim, nos deparamos com os mecanismos de pertença e exclusão. Os mais prestigiosos (ou que pretendem ser), hierarquicamente vestidos ou usando acessórios específicos (um anel de búzio, por exemplo) de acordo com sua “patente”.

No universo do Candomblé, podemos pensar a respeito das conexões estabelecidas no que tange o prestígio dos sacerdotes. Geralmente se constitui uma rede social (nos terreiros e fora deles) para a veiculação de informações sobre os pais e mães de santo. Para tal fim, atualmente a internet tem sido um importante instrumento. Nestes contextos, são divulgadas as linhagens, o tempo de iniciados, a qualidade dos serviços prestados, a beleza e a riqueza das festas e rituais... Deste modo, manter-se-á a reputação da casa de culto, a circulação do axé e, possivelmente, o aumento no número de filhos de santo, embora este último não seja categoricamente afirmado como o fim mais almejado.

É fundamental instituir as relações políticas tanto com demais sacerdotes conceituados quanto com as instâncias governamentais, para o fortalecimento da religião como um todo e para o desenvolvimento de políticas afirmativas e prováveis programas de governo oferecidos para este grupo específico⁵⁷. Além do mais, uma aliança com vereadores, deputados, prefeitura e governo de Estado aporta em apoio, como policiamento ou fornecimento de iluminação (“gambiarra”), na ocasião dos toques e em eventuais benfeitorias para a comunidade ou para o próprio terreiro.

Os serviços dos quais as pessoas disponibilizam umas às outras, estão localizados na esfera individual e na conjuntura social, aproximando-se da noção de dádiva maussiana. A partir desta concepção, podemos assinalar uma definição de consumo estabelecida na instância das relações sociais, apresentando a circulação de pessoas, bens e informações, a qual envolva padrões de aquisição material e exclusão.

Vale mencionar que na relação com irmãos de santo e, sobretudo, com os Orixás, é comum observarmos (e vivenciarmos) a regra de reciprocidade quando, por exemplo, se faz alguma obrigação pessoal. Geralmente são presenteados alguns itens (flores, sabão da costa, azeite de dendê, mel... e mesmo as realizações de tarefas durante os rituais) aos irmãos de santo.

⁵⁷ Vale comentar que muitos dos terreiros situados no Recife e região metropolitana possuem algum grupo artístico (Maracatus e afoxés), o que torna ainda mais imprescindível a ligação com as instâncias do governo para participação de editais, concursos, apresentações, premiações e, por conseguinte, arrecadação financeira para a manifestação artística. Sem esquecer que a maior parte destas agremiações realiza shows no período carnavalesco.

Quanto ao vínculo estabelecido com os Orixás, é inadmissível qualquer “pirangagem⁵⁸”! É preciso conservar a circulação do axé, energia vital, entre as divindades e os adeptos, pois justamente elas propiciam a bem aventurança dos filhos. Nos terreiros do Recife (de tradição nagô) são realizadas as renovações do *odún*⁵⁹ e o descumprimento desta obrigação é incabível, pois revela a displicência com o santo e com a comunidade.

Aqui entrariam também a categoria, a prioridade, a abundância e a forma de oferecer as comidas aos diversos grupos presentes (sacerdotes, lideranças políticas ou personalidades artísticas, *ogãs*⁶⁰... ao final das festas. O *ajeum*⁶¹ é parte importante do ritual e representa a comunhão com os Orixás, com os irmãos de santo e convidados (adeptos ou não). Todavia, a refeição é disponibilizada de maneira distinta. Sacerdotes visitantes, lideranças políticas ou personalidades artísticas são acomodados em mesas separadas que costumeiramente são servidas primeiro.

Os *ogãs*, visitantes ou da própria casa de culto, recebem igualmente a primazia da alimentação e se reúnem em outra mesa destinada quase que exclusivamente a este grupo. Os demais convidados são servidos em seguida e, por fim, os sacerdotes e filhos de santo do terreiro. Vale salientar que são justamente os últimos que organizam e servem os pratos e as bebidas. Contudo, regras de prioridade quanto à alimentação não são exclusivas dos terreiros.

Os valores simbólicos, e também a própria mitologia dos Orixás, influenciam práticas do consumo religioso afro-brasileiro. Como no caso de uma filha de Oxum, na intenção de confeccionar uma nova vestimenta para um toque, compra o tecido da roupa dourado e/ou amarelo, ao “gosto de seu Orixá”; ou ainda, mesmo que uma cabra amarela estiver mais barata que a branca o fiel optará pela segunda se a obrigação for para Orixalá, que “exige” animais desta cor; se determinado produto, necessário à realização de algum ritual, não se encontra no mercado, o jogo de búzios pode indicar outros bens a ser adquiridos para substituí-lo sem entrar em desacordo com o santo que receberá a oferenda.

Podemos inclusive observar na realidade dos terreiros que não se trata de indicar uma funcionalidade dos objetos adquiridos e utilizados. A serventia de uma bacia de ágata para um

⁵⁸ Mesquinhez, avareza, sovínice.

⁵⁹ Ior.: Ano, período em que ocorre um festival anual (CACCIATORE, 1988, p. 186). Obrigações anuais para renovação do axé.

⁶⁰ Nos Candomblés de Pernambuco trata-se de cargo religioso dos tocadores de atabaque.

⁶¹ Comida. Ior.: “jeun” – comer (comida) (CACCIATORE, O. 1988, p. 44).

assentamento de Iemanjá é a mesma da gamela de madeira para o assentamento de Xangô, todavia, estes objetos não podem ser trocados em nenhuma hipótese. Os animais sacrificados não são igualmente alterados. Na falta de uma cabra para ofertar a Oyá, não se pode dedicar um carneiro (o animal nem sequer pode tocar as louças deste Orixá). Com efeito, explicações do consumo nas religiões de matriz africana que sejam baseadas em critérios utilitaristas ou funcionais (especialmente os biológicos / nutricionais) tornam-se insuficientes.

Há o imbricamento dos humanos e não-humanos constituintes deste universo. Os objetos, os animais, os fiéis, as plantas, as divindades, são componentes que se entrelaçam e operam de forma significativa no mundo. Mais uma vez o exemplo dos assentamentos dos Orixás é interessante. Os pratos, “sopeiras” e bacias são os mesmos usados em qualquer residência e podem ser comprados em lojas que vendam estes utensílios, mas a utilidade dos mesmos é distinta⁶². Este conjunto de apetrechos domésticos, consagrados ritualmente, é a “morada das divindades”, ao mesmo tempo em que recebe as oferendas. Conforme comentado por Rocha e Barros (2003), a análise do consumo deve ser feita como um processo através do qual o produto se torna “humanizado”, ou de acordo com a perspectiva latouriana, adquirem agência, agregando-se à rede de relações compostas pelos demais produtos, pessoas e deuses. “A importância desses objetos está precisamente na influência que eles podem exercer sobre os iniciados para quem eles foram consagrados” (HALLOY, 2012, p. 127).

Levando em consideração que a união entre humanos e os Orixás, e, por conseguinte com os objetos imersos nessa relação, é permanentemente renovado e mantido por meio do axé (energia vital) presente em tudo e todos os seres, o ciclo perene de trocas, igualmente necessárias para homens e divindades e responsável pelo bem estar do próprio terreiro, objetos sagrados, sacerdotes e filhos-de-santo, nos permite pensar o Candomblé como uma religião essencialmente de consumo (não diferente de todas as outras). Entretanto, o que se consome, para além do econômico, envolve energia, sangue, animais, folhas, louças, contas...

Portanto, como citado anteriormente, os fiéis, os Orixás, os objetos sagrados, a casa de culto, animais sacrificiais etc. reforçam uma obrigação maior que o interesse material. De acordo com essa lógica, Suzana Narotzki (2004, p. 74) nos chama a atenção: “dar é sempre devolver a ajuda recebida em algum momento (...)”. Como no caso das trocas de alguns itens nos momentos das obrigações pessoais. Posso indicar o fato de eu mesma ter apresentado uma

⁶² Ver fotos de assentamentos em anexo.

irmã de santo, na ocasião do seu primeiro *Bori*⁶³, com uma esteira, lembrando que no meu primeiro recolhimento este irmã, além de participar da cerimônia e das tarefas que dela decorrem, dormiu comigo no terreiro.

Com efeito, neste universo afro-brasileiro, podemos também pensar que a criação de relações simbólicas e sociais entre os indivíduos é constituída em conjunto com os objetos materiais e divindades, formando as redes sociotécnicas. Portanto, o valor dos objetos (o qual segue o calendário litúrgico) e o estado de dívida (com outros adeptos, deuses ou comerciantes) são estipulados em um marco temporal específico.

Outro autor comentado por Narotzki (2004) e que, a meu ver, nos ajuda (para utilizar um vocabulário dadivoso) a refletir a respeito do consumo religioso afro-brasileiro é Weiner. Articulando os ciclos de vida humanos e as trajetórias de vida dos objetos trocados, sua teoria conjectura acerca dos processos de reprodução das relações materiais e simbólicas entre indivíduos e grupos sociais. Em seu trabalho, como para Mauss, Weiner aponta a existência do intercâmbio constante de uma matéria espiritual, especificamente nos terreiros o axé, abarcando indivíduos e objetos, entre clãs (que considero o próprio terreiro) e indivíduos, e, ainda, entre sexos e gerações (igualmente caras a este universo).

Conforme Narotzki (2004), Weiner inclui ao processo de reprodução destas relações, aspectos humanos, sociais, materiais e cosmológicos como mantenedores das interações sociais, geração após geração. Em sua perspectiva, há uma ampliação no entendimento do consumo, que não se reduz a uma relação individualista, em oposição à compreensão de Karl Marx, que aponta as transações de mercado como reguladas pela oferta e demanda de produtos ou recursos, concepção esta que, em meu entendimento, não dá conta da realidade das religiões de matriz africana, embora que de certa forma também estejam presentes.

Como anteriormente descrito, nos terreiros os aspectos como sexo, faixa etária, grupos étnicos e status / hierarquia assumem significativa relevância no direcionamento do que é consumido, tal qual a agência dos Orixás, que terminam por eleger ou negociar o que se é adquirido, e objetos, por transformarem igualmente as relações sociais, a exemplo da pedra e de alguns tecidos, que permitem ser encontradas na natureza ou se “mostram” nos expositores das lojas.

⁶³ Sacrifício à cabeça [dar de comer à cabeça / ori] (PRANDI, R, 2001, p. 565).

As redes sociotécnicas traçadas a partir dos terreiros para o consumo pressupõem, desta maneira, uma peculiar percepção da realidade. Adeptos, Orixás, objetos, folhas e demais componentes deste contexto social assumem uma nova ontologia. Distintamente das teorias clássicas que abordam o consumo ao assumirem o papel nulo dos bens até entrarem nas relações sociais humanas, a cosmovisão do Candomblé, de acordo com as observações de campo e demonstrado até aqui, admite suas agências e, portanto, uma participação efetiva nesta e em outras instâncias.

Faz-se interessante mencionar que, para além do que afirma Halloy (2012) quanto ao chamado por ele de “desvio ontológico” acontecer com objetos (como os *otás* e ferramentas dos assentamentos) e Orixás (quando incorporados) que adquirem poder de ação após os rituais, isto é, segundo o autor, de manipulados passam a manipuladores, percebi no campo pesquisado e vivencio no cotidiano enquanto adepta, que a agência dos não humanos é evidenciada antes da consagração e isso pode ser ratificado nos exemplos já citados, e, por conseguinte, nas atividades de consumo.

Bem verdade que ao serem consagrados os objetos consomem de maneira, por assim dizer, mais evidente. As pedras ganham o sangue, as oferendas secas, o axé. Os Orixás igualmente. Todavia, as suas agências são percebidas, sentidas e vivenciadas antes mesmo dos rituais iniciatórios. São ilustrativos os casos do tecido que se “mostra” nas prateleiras das lojas ou a pedra que se permite ser encontrada. Esclarecedores também são os casos em que o Orixá pode se manifestar no corpo de um visitante não iniciado do terreiro e dançar no *xirê*.

A respeito da interferência ou participação das divindades no consumo religioso afro-brasileiro, retomo a ideia lançada na introdução da tese quanto ao intercâmbio existente entre o mercado, a cosmovisão afro-brasileira e a ação dos Orixás em diferentes padrões de consumo evidenciando a formação das redes sociotécnicas. Tais circunstâncias venho chamar de *situações determinantes* e *situações flexíveis* de consumo, a depender da rigidez ou relaxamento na aquisição dos bens necessários para o culto aos Orixás.

No Candomblé, como em todas as religiões, os rituais de iniciação são precedidos por aquisições. A partir do jogo de búzios, os Orixás indicam suas preferências por bens e animais, quais ritos são necessários para seus filhos, quando devem fazê-los, enfim, são passadas as instruções para o início e continuidade da vida de santo. As situações determinantes de consumo são aquelas que não permitem alterações na lista de compras e mudanças nos padrões de

consumo, ou seja, as vontades e as determinações das divindades devem ser firmemente cumpridas.

Nestes casos, podemos lembrar a gamela para um assentamento de Xangô ou o alguidar de barro para Ogum. Estas prescrições, por exemplo, não poderão ser alteradas em nenhuma hipótese, mesmo que uma bacia de ágata, mais comum aos assentamentos de Iemanjá ou Oxum, esteja mais barata. Da mesma maneira que um filho de Oyá não poderá ofertar um carneiro, animal decididamente interdito a este Orixá, ou um bode preto ser sacrificado para Oxalá, tampouco temperar com sal ou azeite o arroz consagrado a este último Orixá.

Por outro lado, as situações flexíveis apontam para certos “acordos” entre os santos, os adeptos e os sacerdotes. As designações das divindades estão igualmente presentes, todavia, há maior maleabilidade nas aquisições de bens materiais e consumo. Por exemplo, foi observado nos terreiros pesquisados que todos os adeptos possuem junto aos seus assentamentos uma quartinha de água – situação determinante – contudo, as quartinhas de louça, mais comuns até pouco tempo, estão sendo substituídas por garrafas de vidro coloridas (obedecendo as cores dos Orixás), geralmente produzidas na China e vendidas em lojas de departamento e grandes magazines.

Pude constatar ainda, como forma exemplar de situação flexível, alguns ajustes realizados na ocasião das obrigações dos filhos de santo. A necessidade de ofertar bichos ou comidas secas aos Orixás de cabeça e juntos é imperativa, pois, de acordo com o descrito no capítulo anterior, são os sacrifícios os principais responsáveis pela renovação do axé dos adeptos, comunidade e divindades. No caso dos terreiros estudados, estas obrigações são compostas *a priori* de bichos de 4 e 2 patas, além das comidas secas e outros produtos específicos. Contudo, a depender das condições financeiras do adepto ou da oferta no mercado apresentam a possibilidade de adequação. A partir do jogo de búzios, sacerdotes, em consonância com a vontade dos deuses, sugerem acomodações à realidade daquele que oferece e do mercado.

É válido ressaltar que as situações determinantes e flexíveis relacionadas ao consumo se encontram, na maior parte das vezes, imbricadas, ou seja, não necessariamente acontecem de forma isolada. Elas se entrelaçam nos rituais e nas variadas maneiras de consumir. Bem como, faz-se imprescindível chamar a atenção para a rede sociotécnica fomentada. Nelas, a presença e agência dos Orixás, dos fiéis, comerciantes, dos objetos, dos animais, etc, são

evidenciadas. A relação entre os diversos atores que compõem este universo ultrapassa o terreiro e chega ao mercado.

Porém, como é pensado e entendido o consumo religioso nas casas de culto de matriz africana? O termo *consumo religioso* proposto por Emerson Giumbelli (2007, p. 231), engloba numa mesma esfera os aspectos econômicos e religiosos, que interagindo modelam o social, compreensão esta presente nos terreiros. O autor, em seu artigo sobre o consumo em lojas de artigos evangélicos, aponta o imbricamento entre o comercial e a religiosidade, comentando:

A designação “consumo religioso” pode ser proposta para cobrir traços já relativamente comuns em diversos coletivos e experiências religiosas e que possuem implicações fundamentais para a sua conformação.

Assim, a partir da perspectiva de Giumbelli (2007), pude investigar como se configura o consumo religiosode adeptos das religiões de matriz africana, o que exige pensar, por exemplo, acerca da mitologia dos Orixás e dos objetos e a interferência destes nas relações de consumo e na constituição das redes sociotécnicas.

É uma coisa bem ampla, que não envolve apenas questões econômicas. No seguinte sentido, a própria pedra que você fixa o Orixá, você não compra a pedra. (...) O uso que se faz da pedra, ela tem que vir sem relação econômica. E alguns autores, inclusive, colocam que a pedra é que lhe escolhe, não é você que escolhe a pedra. Ou seja, a pedra por meio do Orixá vai escolher o filho de santo. Tudo que você vai botar no assentamento, você tem que jogar pra saber se o Orixá quer. Então, o próprio consumo é regido pelo Orixá nesse sentido também. Não somente porque pra fazer um assentamento de Oxum eu tenho que ter uma louça amarela. Não é somente uma louça amarela, tem que saber se aquela louça amarela vai ser aceita pelo Orixá. Por que você pode comprar uma louça de ouro, se Oxum disser – Não, eu não quero essa louça! Você vai ter que comprar outra louça (L. filha de santo).

Cabe esclarecer que ao discutir o termo com alguns adeptos, uma filha de santo aponta como tudo que faz parte da liturgia, mas também tudo se compra para a estada no terreiro. Sendo assim, esta categorização aparece ampliada no contexto estudado. De acordo com R.: “por exemplo, o gás de cozinha, quando se cozinha para os Orixás ou para os recolhidos e para a comunidade, é consumo religioso”. V., outra adepta complementa: “vassouras e panos de

chão são próprios daqui! Utensílios que são comuns, do cotidiano, quando usados no terreiro tem outra finalidade”.

Na realidade pesquisada, a ideia de consumo religioso apresenta-se associada à ideia de investimento. Vários filhos de santo mencionam as compras ritualísticas ou a participação nas cotas⁶⁴ do terreiro como forma de investir na sua ligação com os Orixás e, por conseguinte, na sua vida pessoal.

O consumo pra mim... é quando você compra uma roupa, quando você vai comprar miçangas pra fazer sua conta, coisas que você traz pra contribuir com o terreiro... as contribuições que você dá pro terreiro. Pra mim engloba esse consumo. Mas não é o consumo, só pelo consumo... aleatoriamente... tem um objetivo na sua vida, né? Um dia desses madrinha tava falando que uma irmã de santo falou uma palavra bem bonita, que é um investimento, né? E essa palavra é linda! E é isso mesmo, você está investindo. Você não investe em tantas outras coisas, né? Então, pra mim quando a gente consome, quando compra qualquer coisa pro Orixá, pro terreiro, esse consumo não é aleatório. Tem um objetivo na sua vida (AB. Filha de santo).

Faz-se necessário comentar que a noção de investimento acionada pelos adeptos entrevistados aproxima-se da ideia de dádiva. Esse conceito, não apenas está ligado ao entendimento trabalhado na economia no marketing ou da lógica de mercado – ainda que utilize um jargão destas áreas – tão comuns as sociedades de consumo capitalistas, mas se refere justamente ao ciclo dar-receber-retribuir, conectando e fortalecendo humanos e não humanos existentes no *aiê* e no *orun*.

Todavia, a noção de investimento incorporada nos terreiros pesquisados também se conecta as áreas supracitadas. A princípio, o conceito desenvolvido por estes campos de estudo diz respeito à aplicação de recursos (capital ou bens de capital – máquinas, equipamentos, instalações...) com a expectativa de retorno (financeiro) futuro, isto é, o intuito é a obtenção de rendimentos a prazo. Sendo assim, a ideia de investimento econômico ganha nos terreiros uma dimensão ontológica, visto que, o investimento nas obrigações ritualísticas e participação das ações cotidianas estão voltados à própria constituição do ser a partir da renovação do axé, englobando os agentes humanos e não humanos.

Contudo, se a economia pensa num retorno futuro, a perspectiva ontológica das religiões de matriz africana subverte a concepção temporal empregada na economia, o investimento acontece no presente e futuro. Desde a aquisição de bens materiais (no mercado ou na natureza)

⁶⁴ Nos dois terreiros onde foi realizada a pesquisa existe a prática de rateio das despesas (com os toques, obrigações dos Orixás da casa ou serviços) entre os filhos de santo.

e do consumo alimentar (de adeptos, objetos e divindades), o investimento na renovação do axé se encontra expresso. Mais uma vez, a ideia de investimento utilizada nos terreiros pesquisados trás à baila as redes sociotécnicas, afinal, o investimento dos filhos de santo reverbera nos não humanos envolvidos neste processo, além de englobar o mercado. Desta forma, as palavras acerca do dom desenvolvidas por Alain Caillé (2002, p. 109) tornam-se ilustrativas:

(...) Na vida social nada se obtém incondicionalmente, que tudo procede do “é dando que se recebe”, que não se ganha nada em troca de nada ou, em termos mais precisos, que não se tem nada sem algo exatamente equivalente, e que deve sempre existir igualdade entre créditos e débitos, direitos e deveres.

A noção de clientela religiosa definida por José Renato Baptista (2007, p. 15), a partir de sua pesquisa, realizada na cidade do Rio de Janeiro, a respeito dos diferentes sentidos tomados pelo dinheiro no Candomblé, identifica o termo em questão como uma categoria empregada pelos adeptos do Candomblé para aqueles que procuram os serviços do terreiro, sem, na verdade, possuir vínculo iniciático. Entretanto, “A condição de cliente não é o oposto direto de à de filho-de-santo, porém ela denota vínculos de natureza distinta com o terreiro, laços menos intensos com a comunidade religiosa”.

Roberto Motta (1991) identifica igualmente fiéis e clientes no Candomblé em Pernambuco (por ele denominado de Xangô pernambucano), mas, diferentemente de Baptista, demonstra uma linha tênue entre tais categorias. Para Motta, o fiel também se configura como cliente, pois paga, do mesmo modo, pelos serviços prestados pelos sacerdotes das casas a que pertencem. Por sua vez, o cliente possivelmente tornar-se-á fiel, pois, na sua visão, “todos os rituais conduzem ao sacrifício e à iniciação” (MOTTA, 1991: 110).

Sob minha perspectiva, as transformações de cliente para fiel (assim como se o fiel é fundamentalmente um cliente) estão, a princípio, em segundo plano, visto que ambos podem ser considerados atores das redes sociotécnicas estabelecidas para e pelo consumo religioso do culto aos Orixás. Todavia, tal categoria não foi contemplada na presente pesquisa, voltando-me apenas a rede configurada pelos adeptos.

4.2 “Oxum me deu um amor e agora lhe devo uma cabra”: Dádiva e Dívida no povo de Santo

O *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss, acerca das trocas como um sistema social total, *O Pensamento Selvagem*, sobre sistemas classificatórios, e *Formas Elementares do*

Parentesco, sobre circulação de mulheres e de bens, de Claude Lévis-Strauss, o alicerce das pesquisas sobre o consumo. Além da *Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico de instituições*, de Thorstein Veblen, considerado, verdadeiramente, como o estudo pioneiro a respeito do consumo, apontando-o como simbólico e como forma de comunicação. Conforme Everardo Rocha e Carla Barros (2003, p. 182), foram estes clássicos que constituíram o “pano de fundo para pensar o campo que Mary Douglas e Baron Isherwood (...) denominaram antropologia do consumo”.

Embora estas três obras tenham se conformado como o pilar dos estudos sobre consumo na antropologia, acredito que especialmente o ensaio de Mauss se configure como a publicação que melhor nos ajude a refletir acerca do consumo religioso no Candomblé. Lançado originalmente no ano de 1923 no *L'Année Sociologique*, Mauss caracterizou a dádiva, de acordo com Marcos Lanna (2000), de maneira abrangente, congregando às prestações, as visitas, esmolas, festas, heranças e comunhões, o que, em meu entendimento, se aproxima ao universo das religiões de matriz africana. Afinal, tais religiões possuem em sua cosmovisão o imbricamento constante dos humanos e Orixás, renovado e mantido por meio do axé (energia vital), presente em tudo e em todos os seres.

Este ciclo perene de trocas, igualmente importantes e necessárias para homens e divindades, nos permite pensar que o consumo possui um lugar de destaque nas religiões de matriz africana, tecido por uma rede de objetos, divindades e significados. Para além do econômico, o que se consome envolve energia, sangue, animais, folhas, louças, contas... O que se troca, numa perspectiva maussiana, não são exclusivamente bens materiais e riquezas, são trocadas também amabilidades, banquetes, mulheres, crianças, danças, festas e porque não dizer o axé⁶⁵? “(...) O mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente” (MAUSS, 2003, p. 191).

Podemos observar este complexo dar-receber-retribuir como uma série de direitos e deveres de consumir. “Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra [neste caso com o divino ou com a comunidade de santo]; é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2003, p. 201). Sendo assim, em consonância com este autor, há uma troca constante da dimensão espiritual, a qual envolve objetos e homens – mais uma vez os humanos e não-humanos de Bruno Latour (2001). Podemos chamar a atenção neste

⁶⁵ Energia vital contida e emanada por todas as divindades, pessoas, objetos, animais e plantas. Segundo Cacciatore (1988), “força dinâmica das divindades, poder de realização, (...) ordem, comando, poder”.

universo religioso, para a existência de um intercâmbio de axé, abarcando indivíduos, divindades e objetos (que aqui incluem animais e plantas), entre clãs (que considero o próprio terreiro ou a família de santo) e indivíduos, e entre sexos e gerações (igualmente caras a este campo). A dádiva pressupõe a formulação de redes, as quais nos terreiros englobam os humanos e não humanos.

(...) A partir desse conjunto coerente de práticas, amplamente unificado pela lei da reciprocidade, é possível compreender igualmente a relação de dom/contradom com os não humanos, quer se trate de animais, da terra, da água, dos espíritos ou dos deuses, visto que também com eles é através do dom que se estabelece a aliança (CAILLÉ, 2002, p. 95).

Para José Renato Baptista (2007), ao analisar as relações entre o dinheiro e o Candomblé, este primeiro elemento aparece não só ligado ao aspecto puramente mercantil, mas sim, como componente constitutivo das relações sociais. Na maior parte dos rituais observados constatei a presença de moedas, seja para a limpeza dos adeptos, quando são posteriormente colocadas junto ao *ebó* que será despachado, ou quando são lavadas no *amassi* e durante os rituais de obrigação e depositadas dentro dos assentamentos. Constatei igualmente a presença de moedas antigas (fora de circulação) vendidas em alguns boxes do Mercado São José, justamente para este último fim.

Vale ressaltar a mudança de perspectiva que a moeda e as relações comerciais tomam, saindo de um universo puramente econômico e racional para uma análise simbólica e, porque não, mítica. Com efeito, mais uma vez podemos perceber o caráter indissociado das relações comerciais, ritualísticas e mitologia afro-brasileira, além de mostrar a relevância de identificar as redes sociotécnicas construídas neste contexto.

Oxalá tinha um filho chamado Dinheiro,
prepotente e abusado,
que se achava o mais poderoso que o pai.
Contando vantagem, proclamou ser tão destemido
que era capaz de capturar até a Morte.
Para demonstrar seu poder perante todos,
Dinheiro pôs-se a pensar como realizar tal façanha.
Fez um *ebó* e saiu maquinando.
Onde morava Icu, a Morte?
Onde a encontraria?
Deitou-se na encruzilhada para pensar melhor
e as pessoas que passavam na estrada deparavam com um homem espichado
no meio do caminho.

Até que um transeunte disse assim:
 “Que faz este homem assim esticado no caminho,
 com a cabeça para a casa da Morte,
 os pés para as bandas da doença
 e os lados do corpo para o lugar da desavença?”.
 Ouvindo tais palavras, levantou-se o homem e disse:
 “Já sei tudo o que era preciso saber”.
 E lá se foi ele direto para o lugar onde a Morte residia.
 Chegando à casa dela, entrou sorrateiramente
 e começou a bater os tambores fúnebres
 que a dona da casa usava quando matava as pessoas.
 Icu veio apressada, irritada mesmo,
 e entrou em casa afoitamente sem nenhum cuidado,
 querendo saber quem estava tocando seus tambores.
 Dinheiro tinha uma rede preparada
 que jogou sobre a Morte, fazendo dela prisioneira.
 Feliz da vida, lá foi Dinheiro para a casa do seu pai,
 Levando sua horrenda presa para provar seu poder.
 Mas Oxalá o recebeu furioso:
 “Ah! Tu que és capaz de causar todo o bem e todo o mal
 Agora te atreves a trazer à minha casa a própria Morte,
 só para dar provas de tua força!
 Vai-te embora daqui com tua conquista, filho destemperado.
 Dinheiro que carrega a Morte nunca será boa coisa,
 Mesmo que tudo possa comprar e possuir”.
 E assim Oxalá expulsou o Dinheiro de sua casa” (PRANDI, 2001, p. 517).

Assim, o dinheiro, além de necessário para aquisição de bens e elemento constitutivo nas relações de mercado, torna-se agente nas redes sociotécnicas fomentadas dentro e fora dos terreiros. Mais uma vez posso mencionar a participação dos filhos de santo nas cotas, o próprio ritual de limpeza e seu valor comercial quando se é necessária a aquisição de algum bem. O dinheiro e o investimento deste (para usar a categoria utilizada neste âmbito), por conseguinte, liga o adepto a sua comunidade, as divindades, aos comerciantes, aos objetos e animais...

Segundo Jacques Godbout (2002), podemos pensar que a noção de dádiva nos deixa livre de relações sociais indesejáveis, porém, esta noção de liberdade nos leva a uma ausência de dívidas ou a dívidas quitadas de maneira imediata. Contudo, podemos imaginar se ele não significa um abandono ou renúncia a outros aspectos sociais ou valores? Além disso, será que nas sociedades modernas, onde estão os terreiros, podemos manter vínculos sociais mais relaxados quando estamos imersos em redes sociotécnicas e cada vez mais dependentes de aparatos “tecno-internético-eletrônico-informativos”?

Ao analisar a reciprocidade, Godbout (2002) afirma que a retribuição é basilar, entretanto, não se constitui no próprio fim. Conforme este ponto de vista, ao fazermos dádivas algumas vezes recebemos mais do que damos, portanto a relação existente entre estas atitudes

(intimamente conectadas) é mais complexa do que a apresentada no modelo linear; “contrariamente ao mercado que é baseado na liquidação da dívida, a dádiva é baseada na dívida” (GODBOUT, 2002, p. 74), o que explicaria a perene necessidade da renovação do axé. A prática das obrigações, pessoais e da comunidade, tem por objetivo reiterar a força vital de todos os seres.

Nesta perspectiva, o espírito da dádiva está calcado no espírito da dívida, ao mesmo tempo, que a busca da sua equivalência (ou extinção da dívida) é uma disposição do mercado, mas não apenas isso. Na realização da dádiva, seguindo a lógica deste último autor, o dever é primordial para a socioeconomia, da mesma forma que é acessório do dom. Durante a pesquisa pude constatar essa dupla necessidade envolvendo os âmbitos dos terreiros e das casas comerciais. Da mesma maneira que se cultiva e se renova a aliança entre os sacerdotes, filhos de santo, objetos, animais, divindades... se conserva e se alimenta a relação entre estes últimos atores sociais e os comerciantes.

Neste universo, que engloba a sociedade abrangente e as casas de culto do Recife (e acredito que em outras realidades que se cultuam os Orixás), é fundamental – ou no mínimo interessante – manter a rede estabelecida para o consumo religioso afro-brasileiro. De acordo com os dados colhidos, os adeptos buscam sustentar a fidelidade a algumas lojas (muitas vezes personificadas nas figuras do proprietário do estabelecimento ou de um vendedor conhecido e conhecedor das peculiaridades das compras), tal qual ficou evidenciada a busca pela ligação ou vínculo com os sacerdotes (possíveis indicadores do ponto comercial) e filhos de santo.

Mais de uma vez, os comerciantes entrevistados fizeram alusão a íntima relação que tinham com alguns babalorixás e ialorixás da cidade, o que de certa forma evidenciaria a confiança destes e, por extensão, a qualidade de seus produtos. Desta maneira, a dádiva termina por fomentar as redes sociotécnicas do consumo religioso de matriz africana.

Na realização da dádiva, para além de uma obediência às regras sociais, são formados vínculos com os demais (que aqui englobo os não-humanos formadores das redes sociotécnicas nas religiões de matriz africana). Nos terreiros onde realizei a pesquisa e também na minha vivência enquanto filha de santo, percebo que a própria noção de saúde legitima as obrigações anuais. Quando este complexo é entendido como bem estar físico, espiritual, mental e financeiro, caso algum dos adeptos esteja passando por alguma dificuldade em uma ou mais destas instâncias, o descuido com as divindades é imediatamente ativado.

Emancipado da obrigatoriedade, a dádiva torna-se dupla, situando-se entre a obrigação e a liberdade de retribuir. Neste sentido, estabeleço mais uma conexão com as religiões de matriz africana, onde podemos perceber a livre ação em propiciar as divindades, ao passo que há uma obrigatoriedade em fazê-la para a manutenção do axé do próprio indivíduo, dos Orixás, do terreiro, da comunidade como um todo, bem como se cria, se desfaz ou se mantém as relações com os comerciantes. Portanto, a dádiva termina por “(...) formar alianças em grande escala, alianças próprias da macrosociedade [o mercado], sem renunciar à forma da microsociedade [o terreiro]” (CAILLÉ, 2002, p. 149).

5 O MERCADO, CONSUMO E CANDOMBLÉ NO RECIFE

Compreendido, de maneira geral, como o local propício para supressão das necessidades e amenizador de rivalidades (HOUTART, 2003), o mercado, verdadeiramente, é um lugar de troca. É lá, no recinto regido por Exu, que há intercâmbio de objetos, materiais, dinheiro, comidas, símbolos, identidades, informações... É lá também que circulam comerciantes e clientes.

Pensar a cidade como construção simbólica de determinados grupos possibilita ver que ela encontra sua melhor definição, provavelmente, no termo “mercado”, pois além de mercado de trabalho, de trocas materiais, ele é o lugar onde os grupos efetuam também – e especialmente – suas trocas simbólicas (AMARAL, 2002, p. 20).

A partir dos apontamentos realizados nos capítulos anteriores, torna-se oportuno fazer considerações a respeito dos mercados públicos, locais de compra e venda, portanto, de consumo, dos produtos religiosos afro-brasileiros, que em constante relação com os terreiros de Candomblé constituem o meu campo. Todavia, no caso específico das compras voltadas a este universo, o mercado e seus quiosques (internos ou circunvizinhos) de produtos votivos se expandem a outras lojas não especializadas.

Consequentemente, o caráter indissociado das relações comerciais, ritualísticas e mitologia afro-brasileira demonstram a relevância de identificar as redes sociotécnicas construídas neste contexto. As relações de comércio e as redes formadas pelo e para tal intuito envolvem os aspectos naturais, sociais e cosmológicos. Vale lembrar, que de acordo com a cosmovisão do Candomblé, as próprias divindades possuem preferências de consumo, retratadas nas suas louças, temperos, cores, comidas, plantas, animais... Portanto, “a vida-no-santo, porém, não pode, por isso mesmo, dissociar-se do mercado” (VOGEL *et alii*, 2005, p. 08).

A jornada ao mercado consiste, por assim dizer, em uma etapa do processo de iniciação e acompanha o adepto até o fim da vida. As compras “rituais” requerem certos cuidados e

exigem normas e etiquetas rigorosas, por exemplo, normalmente se vai ao mercado acompanhado dos mais velhos.

Algumas coisas eu compro só, como velas, que eu compro no supermercado mesmo, mas para eu comprar a louça [do assentamento], Maria Helena disse que eu tinha que ir com alguém que tivesse uma hierarquia maior que eu no terreiro... mais tempo de santo. Porque é uma tradição do terreiro (F. filho de santo).

O mercado, um ponto de comércio, e a religião não são campos distintos, mas sim fenômenos que por meio de sua relação delineiam o social, uma vez que, de acordo com as religiões de matriz africana, a economia, o trabalho, a família (de santo e/ou de sangue) e a própria religiosidade não constituem esferas distintas da vida cotidiana. Humanos e não-humanos estão imersos e conectados na rede que engloba o consumo. O mercado é um ambiente de ligação entre todos os seres.

Ao longo do capítulo, são abordados aspectos basilares para se compreender as dinâmicas encontradas neste contexto. Por conseguinte, torna-se oportuno tratar de temas como a relevância do mercado para as religiões afro-brasileiras; a história e composição atual do Mercado São José, maior e mais antigo mercado público do Recife e principal centro de compras dos terreiros na cidade, bem como de alguns estabelecimentos, localizados ou não em seu entorno (lojas estas não somente especializadas em produtos votivos); o papel do dinheiro neste cenário (analogia preço e qualidade); as redes formadas e formadoras do consumo e, por fim, os itens mais adquiridos ou procurados a partir da percepção de adeptos e comerciantes.

5.1 “Exu vai ao mercado e encontra Iemanjá, Oyá e Oxum”: confluências, ensinamentos, trocas e bens

Muitas são as histórias que associam Exu ao mercado. Conta um mito:

Um dia, foram juntas ao mercado
 Oiá e Oxum, esposas de Xangô, e Iemanjá, esposa de Ogum.
 Exu entrou no mercado conduzindo uma cabra.
 Ele viu que tudo estava em paz e decidiu plantar uma discórdia.
 Aproximou-se de Iemanjá, Oiá e Oxum
 e disse que tinha um compromisso importante com Orunmilá.
 Ele deixaria a cidade e pediu a elas
 que vendessem sua cabra por vinte búzios.
 Propôs que ficassem com metade do lucro obtido.
 Iemanjá, Oiá e Oxum concordaram e Exu partiu.
 A cabra foi vendida por vinte búzios.
 Iemanjá, Oiá e Oxum puseram os dez búzios de Exu à parte.

E começaram a dividir os dez búzios que lhes cabiam.
 Iemanjá contou os búzios.
 Havia três búzios para cada uma delas, mas sobraria um.
 Não era possível dividir os dez em três partes iguais.
 Da mesma forma Oiá e Oxum tentaram
 e não conseguiram dividir os búzios por igual.
 Aí as três começaram a discutir
 sobre quem ficaria com a maior parte.
 Iemanjá disse:
 “É costume que os mais velhos fiquem com a maior porção.
 Portanto, eu pegarei um búzio a mais”.
 Oxum rejeitou a proposta de Iemanjá,
 afirmando que o costume era que os mais novos
 ficassem com a maior porção,
 que por isso lhe cabia.
 Oiá intercedeu, dizendo que, em caso de contenda semelhante,
 a parte maior cabia à do meio.
 As três não conseguiam resolver a discussão.
 (...) Exu voltou ao mercado para ver como estava a discussão.
 Ele disse: “Onde está a minha porção?”.
 Elas deram a ele dez búzios e pediram para dividir
 Os dez búzios delas de modo equitativo.
 Exu deu três a Iemanjá, três a Oiá e três a Oxum.
 O décimo búzio ele segurou.
 Colocou-o num buraco no chão e cobriu com terra.
 Exu disse que o búzio extra era para os antepassados,
 conforme o costume que se seguia no Orum.

Toda vez que alguém recebe algo de bom,
 deve se lembrar dos antepassados.
 Dá-se uma parte das colheitas, dos banquetes
 e dos sacrifícios aos orixás, aos antepassados.
 Assim também com o dinheiro.
 Este é o jeito com é feito no Céu.
 Assim também na Terra deve ser.
 Quando qualquer coisa vem pra alguém,
 deve-se dividi-la com os antepassados.
 “Lembraí que não deve haver disputa pelos búzios”.
 Iemanjá, Oiá e Oxum reconheceram que Exu estava certo.
 E concordaram em receber três búzios cada.

Todos os que souberam do ocorrido no mercado de Oió
 passaram a ser mais cuidadosos com relação aos antepassados,
 a eles destinando sempre uma parte importante do que ganham
 com os frutos do trabalho e com os presentes da fortuna (PRANDI, 2001, p.
 70).

Tal narrativa mítica apresenta a uma só vez o caráter dinâmico e transformador de Exu,
 que a partir de perturbações termina por estabelecer uma nova ordem, da mesma forma que

indica uma prática social, a de realizar oferendas aos *eguns*, os antepassados. Assim, pautada na sua dimensão pedagógica, o mito fornece modelos de comportamento, proporcionando a construção individual e coletiva da identidade (ROCHA PITTA, 2005).

É válido aludir que verdadeiramente este costume está presente nos terreiros. No *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, antes de nos submetermos a qualquer obrigação individual, são realizadas as obrigações para os nossos *eguns*, que estão sob os cuidados de Oyá. Afora a obrigação dos antepassados que é feita anualmente no dia dois de novembro, dia de finados.

Nota-se, de acordo com a história, que o mercado é o local escolhido para tal ensinamento. Afinal, congrega os elementos necessários para a prática religiosa afro-brasileira, promove o encontro, faz circular o dinheiro, além de proporcionar o aprendizado do culto por meio das compras. É também o âmbito de onde se disseminam informações. Segundo Vogel *et alii* (2005), a respeito do *borí*, uma das cerimônias de iniciação, a ida ao mercado é considerada não como uma fase ou etapa preliminar, mas como o verdadeiro início da vida de santo. Novamente, se aponta a convergência entre estes dois âmbitos: o comércio e o sagrado.

Por concentrarem muitos dos elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras, é no mercado público, lugar de comunicação por excelência, que nos deparamos com uma variedade de produtos voltados para os rituais afro-brasileiros (VOGEL *et alii*, 2005). Por essa razão, este estabelecimento se configura como um local de observação por diversos estudiosos das religiões de matriz africana. Pierre Verger e Roger Bastide (2005) fazem reflexões acerca do mercado e comércio no Daomé; Arno Vogel *et alii* (2005) ponderam a respeito das experiências nas compras e nos mercados na vida dos adeptos do Candomblé; Raul Lody (2006), também o associa à própria identidade negra na cidade de Salvador; Vagner Gonçalves da Silva (2000) retrata o comércio das folhas sagradas no contexto paulista.

Porém, os mercados e o comércio voltado ao culto dos Orixás não está exclusivamente pautado na lógica religiosa e tradicional. Na vasta rede que se compõe para esse fim, estão imersos os adeptos, sacerdotes, os terreiros, os objetos e materiais, os bichos sacrificiais, mas também se misturam os clientes, os comerciantes (nem todos iniciados)⁶⁶, fornecedores. Enfim, há uma série de aspectos “externos” que interfere na dinâmica do vender, comprar, trocar. Afinal, as religiões de matriz africana não estão à parte da sociedade mais ampla, ao contrário,

⁶⁶ Sobre a vinculação dos comerciantes a religião, explanarei em seguida.

estão imersas nela e projetam sua realidade. No entanto, a tradição e a importância dos mercados não surgem com o aparecimento e expansão destas religiões no Brasil⁶⁷.

Seguindo o objetivo de estudar as duas instâncias correlacionais – o consumo e a religião afro-brasileira – e formadoras de rede que engloba o mercado, passemos as considerações sobre este local na África. Ao mencionarem os mercados nagôs do Baixo Daomé, Pierre Verger e Roger Bastide (2002, p. 162) refletem acerca desta “(...) imbricação de dois “mundos” diferentes, de duas “mentalidades” heterogêneas: uma centrada no lucro; outra, no respeito aos costumes ancestrais”. Tais instâncias – separadas e agregadas – são, conforme os autores, de iguais maneiras tradicionais.

Os mercados estudados na África conformam e são conformados pela tradição iorubá, inclusive apontados por alguns autores como o germe de muitas cidades, as quais cresciam em seu entorno⁶⁸.

Na América Latina, a chegada dos espanhóis provocou a modificação dos meios de pagamento; também introduziu novas espécies de mercadorias, como os objetos de ferro, os utensílios de cozinha que substituíram a velha cerâmica, a aguardente, os fogos de artifício, as blusas de seda japonesa (...). Nem por isso o mercado deixa de ser uma instituição pré-colombiana. Os europeus, da mesma maneira, conseguiram substituir na África os búzios pela moeda, introduzir mercadorias ocidentais ou orientais (...). Mas nem por isso o mercado deixava de existir antes da chegada dos europeus. Por falta de dados é difícil, evidentemente, estabelecer a data de origem dos diversos mercados no caso da nação nagô. Alguns foram criados pelas autoridades francesas, mas essas autoridades apenas seguiram um modelo que lhes estava sendo dado pelos costumes existentes (VERGER, 2002, p. 162).

Em terras brasileiras não é diferente. Os mercados sempre existiram, todavia se reconfiguram a partir das mudanças no contexto sócio-histórico-cultural. Novos centros comerciais surgiram (não podemos esquecer os grandes shoppings), assim como foram incorporadas novas mercadorias (principalmente as chinesas) no nosso dia a dia. Consequentemente, tais mudanças chegam até as casas de culto. Lembro a mudança das

⁶⁷ “A palavra feira, que vem de forum, lugar público, foi, em sua origem, sinônimo de mercado e, sob certos aspectos, ainda o é. Uma e outra significam uma afluência de mercadores e de compradores a lugares e em tempos determinados (...)” (TURGOT, 2005, p. 109).

⁶⁸ Sobre os mercados no período medieval Le Goff (1992, p. 08) descreve: “É o desenvolvimento das cidades que se ligam os progressos do comércio medieval; é no contexto urbano que cumpre situar o crescimento do mercador medieval”.

quartinhas tradicionais de louça pelas de vidro colorido made in China, além das compras de alguns bens, como velas, nos supermercados.

As formas de se comercializar também sofreram alterações, por exemplo, os cartões de crédito são extremamente usados e substituíram os “cadernos de fiado”, que tampouco caíram completamente em desuso. É interessante mencionar o relato de um reconhecido e atualmente famoso e procurado comerciante. Dono de dois pontos de venda, um situado no Mercado de São José e outro no mesmo bairro, contou-me da criação, em suas lojas, de uma espécie de crediário ou “poupança” para as compras do enxoval de *iaô*.

Sensível a realidade socioeconômica de alguns dos adeptos e ciente do valor vultoso que se investe na realização de tal ritual, o comerciante percebeu a importância de instituir a prática do crediário. Assim, os filhos de santo escolhem os itens (que variam em qualidade e preço) e passam a pagar mensalmente, por um ano, uma determinada quantia a depender dos objetos escolhidos. Ao final do prazo, segundo relato do mesmo, os adeptos têm “a tranquilidade que suas coisas estariam todas certinhas”.

Tais mudanças afetam os terreiros, mas os mercados tradicionais continuam a mobilizar muitas pessoas e a disseminar um vasto repertório de informações, permanecendo como referência quando se quer ou se precisa vender ou adquirir algum produto, seja religioso ou não.

O grande mercado (...) reúne no mesmo lugar muitas centenas e às vezes milhares de pessoas: compradores, vendedores e pessoas que vêm passear e comer, beber vinho de palma, encontrar amigos. É difícil avaliar a população que o frequenta, pois ela se renova a cada instante; nem mesmo contando as chegadas pelos diversos caminhos, pois frequentemente são os mesmos indivíduos que vêm, partem e retornam (VERGER, 2002, p.167).

Para se entender o mercado é preciso compreender as lógicas sociais presentes nas sociedades onde estes se encontram instalados. Como nos chamam a atenção Verger e Bastide (2002), a sociedade africana é constituída por numerosos grupos de famílias extensas e de “(...) etnias encerradas nelas mesmas”. “O mercado constitui, pois, o contrapeso a essa compartimentalização da sociedade africana numa miríade de células independentes, permitindo a comunicação, dentro de suas redes a interferir uma na outra, dos grupos familiares” (VERGER, 2002, p. 176). Como lugar de aglomeração, o mercado é capaz de reunir em suas dependências pessoas e objetos de diversos lugares.

De início porque o mercado é o instrumento da “publicação” de todos os acontecimentos que interessam às células familiares, ou seja, da passagem do “privado” para o “público”, permitindo assim à comunidade mais vasta exercer o controle sobre as atividades dos indivíduos, a fim de forçá-los a se integrar na tradição e a respeitar as representações coletivas ancestrais (VERGER, 2002, p. 182).

Levando em consideração a importância social do mercado, Verger e Bastide (2002) indicam os dois lados da mesma moeda: de um lado o mercado funciona como mantenedor da tradição e, por consequência, um mecanismo de controle social; do outro lado é o mercado o ponto de interação de pessoas e de disseminação de mercadorias, notícias, informações e modas.

Mas acrescentamos, contra os autores americanos que ficaram muito impressionados com esse dualismo, que este último não é absoluto, que o mercado imbrica também na tradição, pois mesmo se achando bastante ligado a uma rede, nem por isso impede que cada ponto dessa rede faça parte de um vilarejo ou de uma cidade, que ele seja controlado pela polícia do chefe local, ou que ele seja o centro da vida comunitária. O que faz com que a modificação – quando existe – seja imediatamente integrada ao passado, que não surja senão como seu desenvolvimento natural (VERGER, 2002, p. 179).

Salvo as diferenças da sociedade africana quando estudada pelos autores supracitados, encontramos nos mercados do Recife o caráter tradicional com suas regras ou normas éticas, bem como o caráter inovador que lhes são igualmente próprios. Os mercados são espaços sagrados. Retomemos, pois, Exu. Por sua essência dialética, é o Orixá que abre e fecha os caminhos, inclusive os das negociações comerciais, “(...) fazendo com que os diversos compartimentos do real se comuniquem e, conseqüentemente, que ele tenha seu lugar indicado onde as diversas células sociais, famílias, etnias ou confrarias religiosas se encontram e entram em inter-relações” (VERGER, 2002, p.180).

No contexto africano, Verger e Bastide (2002) observam que a divindade – dona dos mercados – recebe oferendas diariamente, antes das vendas se iniciarem. Pois, se por ventura, não propiciado, Exu (também “dono dos visitantes do mercado”) é capaz de induzir brigas e discussões, interrompendo as comunicações e fazendo com que nada se compre ou se venda. Os mercados públicos brasileiros assinalam a presença das religiões de matriz africana (VOGEL *et alii*, 2005), o que, em grande medida, os ligam aos mercados do Baixo Daomé,

situados, por exemplo, em Oyo, Ilê Ifé e Ketu, reconhecidas como as cidades ancestrais de muitos deuses do nosso panteão.

Tais quais os similares africanos, se configuram “como lugar de encontros, transações, novidades e escândalos, possuem um ritmo próprio, sempre mais ou menos intenso, em virtude da aglomeração inquieta de corpos e objetos (...)” (VOGEL *et alii*, 2005, p. 07). Intensidade que também acompanha o calendário litúrgico dos terreiros, variando sua maior ou menor atividade de acordo com os Orixás mais cultuados no Recife, como Iemanjá, Xangô e Oxum. Vogel *et alii* (2005, p. 07) comentam sobre esta alteração entre as compras rituais e a movimentação nos mercados:

O mercado é um meio diverso e complexo onde há não só um comércio especializado, mas onde as trocas são comandadas por uma série de variações, sazonalidades e ritmos que, em maior ou menor grau, condicionam a oferta e a demanda. Para comprar bem e certo é preciso levar em conta essas determinações, que obedecem ao calendário litúrgico dos terreiros.

Como já mencionado, as compras rituais não são feitas de qualquer modo. Em primeiro lugar, é preciso que os filhos de santo ou futuros iniciados estejam acompanhados das pessoas com mais tempo de iniciação do terreiro, que podem ser um irmão que possua algum cargo ou, como acontece na maior parte dos casos, dos sacerdotes. Este costume nos mostra que para além do ensinamento promovido no ato das compras (inclusive pela eleição de alguns comerciantes, lojas e produtos), podemos pensar em um reforço da hierarquia, tão cara ao Candomblé.

É interessante comentar a respeito do inventário de compras. Elaborados individualmente, ou seja, cada filho de santo terá em sua lista itens mais “genéricos”, digamos assim, somados a muitos outros específicos, a depender do tipo de obrigação (lavagem de contas, lavagem de cabeça, *borí*, *iaô*...), do Orixá e da qualidade da divindade.

Por esta razão, Maria Helena Sampaio, *yakekerê* do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, aconselha os seus afilhados a não comparar uma lista com outra (de algum irmão de santo ou de outra casa), porque cada uma delas revela as peculiaridades dos santos de cabeça, das necessidades de cada um de nós e da tradição da casa. Como mencionado no capítulo anterior, os Orixás, por meio do jogo de búzios, também orientam e participam da seleção e da aprovação das compras.

Uma lista não é simplesmente um *aide-mémoire*, um rol indicativo de itens e quantidades que admitisse substituições ou alterações ao sabor da conjuntura do mercado ou da vontade momentânea do comprador. É, ao contrário, um

conjunto fechado e detalhado de encomendas, cuja destinação precisa impõe severas limitações à liberdade de escolha (VOGEL *et alii*, 2005, p. 13).

Ainda a respeito das listas, os autores supracitados comentam que a feitura da lista traz uma exposição dos sacerdotes e casa de culto. A partir dela o mercado pode aferir de qual nação o filho pertence, bem como medir a expertise dos pais e mães de santo. Os comerciantes “ao comparar, porém, passam do confronto das listas ao das casas e, inevitavelmente, chegam ao cotejo do saber e do desempenho dos pais e mães-de-santo” (VOGEL *et alii*, 2005, p. 14).

Em uma conversa sobre o assunto com um pai de santo da nação Ketu, dois aspectos interessantes foram ressaltados: o primeiro deles, acerca da maneira de se comprar o “enxoval” do neófito. Segundo M., sacerdote pernambucano, em sua nação há o costume dos responsáveis pelo terreiro receberem o dinheiro (dos filhos e dos futuros iniciados) e eles próprios realizarem as compras. Esta regra, mais comum nas cidades do sudeste, fez com que um pai de santo carioca de mesma tradição o questionasse a respeito da norma adotada no Recife e em sua casa.

A discussão foi finalizada com a seguinte resposta à crítica sofrida: “aqui no Recife é diferente porque os filhos de santo têm mais dificuldade em dar o dinheiro de uma só vez. As obrigações são planejadas por algum tempo e os filhos vão comprando as coisas aos poucos, colocando no cartão”. Por conta desta peculiaridade recifense – e noto que de fato esta característica se repete na maior parte das casas desta cidade – M. chama a atenção para outro ponto importante.

Como os filhos vão se preparando com antecedência, é preciso fornecer a lista com certa antecipação, assim, formam uma rede de consumo religioso, isto é, os futuros iniciados ou já adeptos, são possibilitados de pedir de presente alguns itens à família de sangue, família de santo e amigos mais próximos. Para isto, M. adverte aos seus filhos: “Não é bom mostrar a lista pras pessoas, porque muita gente não entende e não sabe nem o que é. Você pode pedir uma coisa, um sabão da costa, um tecido, flores, mas sem mostrar nada a ninguém”.

Tomando como base as explicações de M., percebe-se, de certa forma, uma tentativa de não expor o terreiro e, conseqüentemente, o sacerdote responsável, ao mesmo tempo, procura resguardar o saber religioso ainda hoje marginalizado. Pois, não podemos esquecer que as

religiões afro-brasileiras são constantemente acusadas de extorquir seus adeptos e clientes ou condenadas por danos ambientais e maus tratos aos animais⁶⁹.

Com efeito, o mercado pode, em certa medida, legitimar ou desabonar pais e mães de santo e suas casas, a partir da quantidade de filhos que fazem compras; dos tipos e qualidade dos objetos e da abundância do investimento para os toques e, como já mencionado, pela simples comparação dos itens solicitados e adquiridos. Mas os terreiros, como integrados que estão ao mercado, validam igualmente as casas comerciais e os comerciantes.

Habitualmente ouvimos nos terreiros, sobretudo quando estamos próximos das grandes obrigações e festas da casa ou quando faremos alguma obrigação pessoal, notas a respeito da qualidade e dos preços dos produtos e da reputação dos comerciantes. Tais comentários reverberam na atividade do mercado, afinal, estamos mais propensos a irmos ou não em determinadas lojas e quiosques se sabemos que possuem idoneidade. “Seu fulano diz que o *obi* e *orobô*⁷⁰ são africanos, mas não são!”, “Dona beltrana está vendendo a massa do acarajé misturada”, são alguns dos alertas corriqueiros sobre o comércio e comerciantes. Circulam também, além dos artefatos rituais, as informações positivas, como a de queo lugar tem bons preços, bom atendimento e qualidade dos produtos.

O mercado reúne precisamente tudo que é necessário para a vida ritual. Cada erva, cada bicho, cada pedra ou metal, cada matiz, cada coisa enfim representa, para além de si mesma, toda uma gama de ideias, valores, sentimentos, histórias, preferências e interditos. Tudo que circula, se movimenta e passa através dele é irrecorrivelmente dotado de um caráter simbólico. Não seria pois absurdo deduzir que o mercado possa equacionar-se ao próprio cesto-da-criação, pois reúne todas as coisas que, por meio do sacrifício, e do rito em geral, servem para banhar, vestir, alimentar e divertir os deuses, encantando-os para que venham mostrar-se, nos homens e entre homens, reafirmando, teimosa, solene, orgulhosa e alegremente que o aquém e o além não se encontram nem irreduzível, nem definitivamente separados (VOGEL *et alii*, 2005, p. 26).

⁶⁹Sobre o processo de desqualificação das religiões de matriz africana, ver SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana* [online]. 2007, vol.13, n.1, pp. 207-236. ISSN 1678-4944.

⁷⁰*Obi*: “Fruto da palmeira africana (*Cola acuminata* Endl. – Sterculiáceas) (*obiàbàtà*), adaptada ao Brasil onde se chama coleeira. (...) É imprescindível no Candomblé, onde é oferecido aos orixás ou usado na adivinhação simples. (...) É também chamado noz de cola” (CACCIATORE, 1988, p. 184). *Orobô*: “(*Garciniagnetoides* – glutirácea) Planta africana, adaptada ao Brasil. É a falsa cola, ou cola amarga (...). Na África é oferecido a Xangô. No Brasil o orobô é oferecido a quase todos os orixás e entra em várias cerimônias rituais do Candomblé e Umbanda (...)” (CACCIATORE, 1988, p. 198).

Os humanos e não-humanos imersos no comércio e no consumo se congregam também no mercado. Com suas encruzilhadas, estes estabelecimentos são fundamentais na vida religiosa e cotidiana e são eles um dos pontos desta grande rede. Podemos assim dizer que, seja na África ou no Brasil, os atores participantes desta rede sociotécnica são os objetos religiosos (que o são antes mesmo de serem consagrados) e os objetos que não são estritamente votivos (como no caso dos tecidos), as pessoas (sacerdotes, filhos de santo, clientes, turistas, comerciantes, funcionários...), as comidas, os bichos, as folhas, o dinheiro, os símbolos, a mitologia e os Orixás.

5.2 O Santo e o Orixá: história e estrutura do principal mercado recifense

Espaços de comércio fazem que parte da paisagem urbana do Recife, os mercados públicos são locais que para além das relações comerciais, tornaram-se ponto de encontro de mercadores e consumidores. “A prática secular dos mercados os mostra como um espaço de trocas”, uma atividade de “mão na mão”, “olhos nos olhos”. Esta prática diária sempre foi marcada pela proximidade entre vendedor e seus clientes” (MELO, 2011, p. 10). Segundo R. comerciante no Mercado de São José, “a gente tem que ter clientes certos, né? Tem até clientes que ficam bem familiarizados. Meu celular é só de clientes e de fornecedor”.

De fundamental importância na vida dos recifenses, abarcam, por conseguinte, os adeptos das religiões de matriz africana. Beberibe, Água Fria, Encruzilhada, Casa Amarela, Madalena, Boa Vista, Boa Viagem e São José, entre outros. Muitas são as histórias sobre estes estabelecimentos e cada um deles, com suas peculiaridades, produtos, ritmos, cores, sabores, aromas e gente, produzem um encantamento nos habitantes da cidade – que deles fazem uso – e dos turistas – que os visitam e os usufruem em suas passagens.

De acordo com Leonardo Dantas (2007), os mercados modelam a cidade desde o século XVI. O primeiro deles, conhecido como Mercado Velho, abre o caminho para a construção de outros tantos: o Mercado do Recife, o Mercado da Carne, o Mercado de Verduras, o Mercado Grande de Maurícia e o Mercado da Ribeira do Peixe (também chamado de São José), erguidos a partir de 1630, período da presença holandesa no Recife. Ao longo da história, tais mercados foram transferidos de suas localidades de origem, se uniram ou se extinguíram.

Na metade do século XIX o Recife já apresentava transformações significativas no que concerne a organização e estrutura da cidade. Neste período, várias casas e a igreja de Nossa Senhora da Penha foram demolidas, dando lugar a novas construções e com a criação de novas freguesias.

Por esta época, o bairro de São José já se estruturava, com ruas que existem até os dias de hoje, como as do Rangel, da Praia e de Santa Rita. No século XIX o seu crescimento foi tão significativo que o bairro teve que ser dividido (lei provincial n. 133 de 2 de Maio de 1844). (...) A paisagem em nada mais lembrava a praia de pescadores do século anterior (LINS, 2007, p. 31).

O Recife do final do século XIX buscava ostentar a modernidade e o desenvolvimento típicos das cidades europeias. Esse ideal de progresso já se refletia nas novas construções e, portanto, o antigo Mercado da Ribeira, julgado pela população e governantes como ultrapassado, não mais atendia aos interesses da cidade, “(...) destoando da urbanização mais refinada que existia ao seu redor” (LINS, 2007, p. 32).

As obras para a construção do novo Mercado de São José foram iniciadas no ano de 1872, com o projeto arquitetônico assinado por J. Louis Lieuthier, engenheiro da Câmara Municipal do Recife, e construído pelo engenheiro francês Louis Léger Vauthier – responsável também pelo acompanhamento das estruturas de metal na França – que faz algumas modificações no projeto original, inspirado no mercado de Grenelle, Paris.

(...) Como consta do relatório redigido por ele [Vauthier] em Paris, em 28 de fevereiro de 1873, justificando o acréscimo de prazo necessário para a execução do projeto. Vauthier modifica espaços internos, copiando o grande mercado central de Paris, Les Halles; substitui o telhado de ferro por telhas de barro, alegando que estas eram mais adequadas à salinidade, ventos e chuvas dos trópicos; substitui persianas de vidro por madeira, devido à forte luminosidade do nosso verão; substitui tecidos de arame por gradis de ferro mais fortes e elegantes; melhora a distribuição da rede de água (LINS, 2007, p. 34).

FIGURA 6 – Mercado São José em 1960



Fonte: <http://www.fotolog.com/tc2/66352402>

O Mercado Público de São José – “o mais antigo edifício pré-fabricado em ferro do Brasil” (IPHAN) – foi inaugurado em 7 de setembro de 1875, no local onde estava instalado o Mercado da Ribeira dos Peixes. Após sua abertura passou por diversas reformas, a primeira delas no ano de 1906 e a segunda no ano de 1941. De acordo com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, ambas descaracterizaram parcialmente o projeto original, todavia foram preservadas as suas estruturas de ferro. Em 1989, após seu tombamento pelo IPHAN em 1973, o São José atravessa outra obra de restauração, quando ocorre um incêndio no pavilhão norte. O pavilhão sul foi entregue em 1990, mas apenas em 1993 a ala norte começa a ser reformada e em 12 de março de 1994o mercado é reinaugurado.

FIGURA 7 – Frente do Mercado São José (2014)



Foto: Luciana Gama

Além de sua importância histórica e cultural, o Mercado São José, localizado no bairro de mesmo nome, no centro do Recife, é considerado “o maior centro de vendas de artesanato de Recife e de produtos e objetos das religiões afrodescendentes, folhetos de cordel, raízes e ervas para as mais variadas aplicações curativas e terapêuticas, alimentos e utensílios domésticos” (IPHAN). Tais informações justificam a minha opção pelo São José como campo de pesquisa.

Em seus boxes e no seu entorno concentra-se também o mais importante ponto de distribuição de produtos e objetos para as religiões afro-descendentes. Tanto em alguns boxes internos, quanto nos externos, encontram-se os mais diversos produtos para os orixás e para os encantados da Jurema, defumadores, velas, gamelas, incenso, estatuária diversa, bem como as mais variadas espécies de erva. O Mercado de São José é hoje o maior ponto de venda e distribuição desses produtos religiosos (GUILLEN, 2009, s/p.).

Figura 8 – Mapa Turístico do Recife

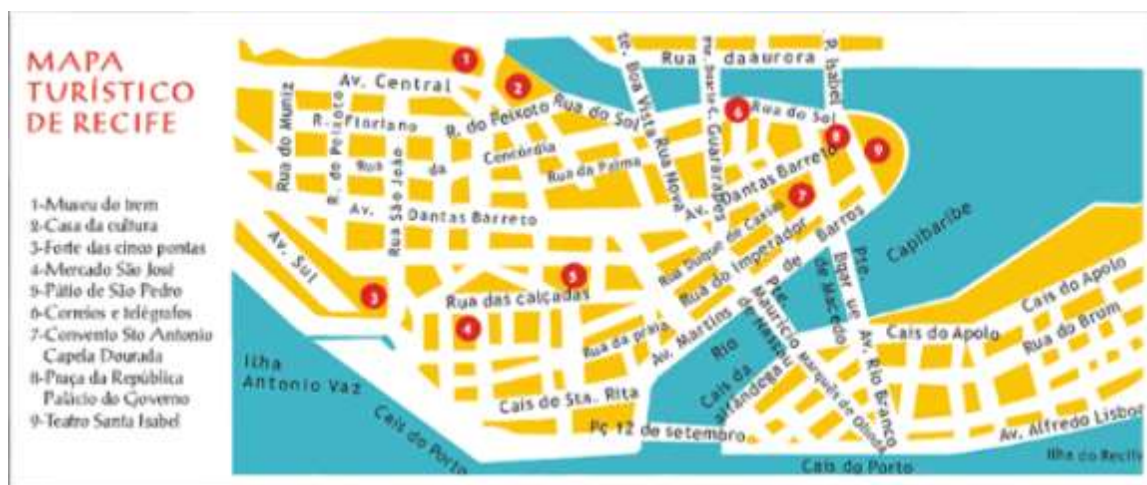


Foto: <http://www.cartograf.fr/recife.php>

Segundo Marcílio Jorge, administrador do mercado, atualmente o São José conta 543 boxes (internos e externos), distribuídas aproximadamente da seguinte maneira: 36 barracas de alimentação (praça de alimentação), responsáveis pela venda de comidas preparadas; 16 pedras de vísceras; 54 pedras de peixe; 22 boxes de frios e laticínios; 54 boxes de sarrandagem, vendendo, por exemplo, conchas de coco, bancos de madeira, panelas de barro, ralador de milho etc.; 200 boxes de artesanato; 6 barracas de flores (que se somam às externas); e as restantes voltadas ao comércio de produtos descartáveis e produtos naturais.

Conforme o administrador, os produtos voltados às religiões de matriz africana estão disponíveis em 16 boxes. Interessante mencionar que houve, conforme o administrador, a diminuição no número destes boxes. A sua explicação para a queda seria a mudança no gênero de comércio e o falecimento de alguns proprietários, não sendo interesse dos descendentes continuarem no ramo.

No passado esse número foi maior, mas houve uma migração das pessoas para outro tipo de comércio, acho que pra melhorar o poder aquisitivo. Apesar de vender o ano todo. Migrou por migrar... pra produtos naturais, descartáveis, artesanato. Alguns faleceram e os filhos não quiseram continuar. Há 20 anos atrás, o tempo que eu cheguei aqui, o mercado tinha cerca de 28 barracas (Marcílio Jorge).

Sobre a transferência de área comercial, em entrevista com o proprietário de um dos boxes que vendem artigos religiosos afro-brasileiros, o mesmo afirmou que apesar de ser filho de uma importante vendedora do mercado, o seu desejo é o de mudar de ramo e passar a vender artesanato, primeiro justificando avontade de trocar de ramo comercial pela possibilidade de maiores lucros e em seguida apresentando em seu discurso o descontentamento ou insatisfação para com as religiões de matriz africana, em suas palavras: “Isso aqui não leva ninguém adiante! Só não faço [a mudança de ramo] por conta da minha mãe, que não quer!”, contou, mesmo sem revelar os motivos de seu desagrado.

Outro relato significativo foi o de R., comerciante que atende em dois boxes conjugados, sendo um da mesma e outro de propriedade das filhas. Durante conversa informal, em uma das várias visitas feitas por mim ao mercado, a vendedora contou que as filhas sempre ajudaram nas vendas e na confecção de adereços (lembranças para toques), porém depois se tornaram evangélicas. A conversão das “meninas” – por ela assim chamadas – aconteceu após o casamento e proporcionou a procura por outros empregos e uma nova configuração da loja.

Apenas no box que lhe pertence, R. expõe os produtos votivos específicos do Candomblé, Umbanda e Jurema, enquanto que no lado das filhas são expostos e armazenados os produtos de barro (alguidares, panelas, jarros...). R. ainda comentou que as filhas já expuseram que quando ela morrer, transformarão o ponto para venda de produtos evangélicos⁷¹. Tais descrições corroboram de certa forma a fala do senhor Marcílio.

Todavia, é válido ressaltar a ligação do mercado com as religiões afro-brasileiras. Como já mencionado, este é um território regido por Exu e de suma relevância religiosa. Este aspecto é reiterado ao passo que reflete as variações e ressignificações deste espaço e da cidade nas palavras de Marcílio Jorge: “Há 20 anos atrás tinha no mercado benzedeiros, cartomantes, jogo de búzios. Hoje não tem mais, nem dentro nem em torno do mercado”. Como explicação para a mudança, o administrador comenta: “A religião católica tá prevalecendo. As pessoas se voltaram mais para igreja católica e evangélica. Sextas, na Igreja da Penha, tem a benção de São Félix que dá aproximadamente 5 mil pessoas!”⁷².

⁷¹Vale salientar que, apesar da pretensa vontade de mudança de ramo comercial por parte de suas filhas, R. afirma que as mesmas não agem com intolerância religiosa. “Minha mais velha tinha santo feito e jurema tombada, agora é evangélica. Arrumou um casamento, o marido é evangélico, aí graças a Deus vivem muito bem, eles não aperreiam... Porque ela não desfaz. Chegar gente aqui ela atende... todas duas, né? Eu acho ignorância se você for discriminar religião, né? Religião, política e esporte ninguém pode discutir”.

⁷²Faz-se necessário assinalar que posteriormente a entrevista com o administrador do mercado, em conversas informais com filhos de santo e clientes do São José houve alusão à presença destes serviços, dentro dos boxes e

Quanto às alterações do uso do espaço e visibilidade das religiões de matriz africana, é válido mencionar que na solenidade de comemoração dos 134 anos do estabelecimento, organizada pela Prefeitura do Recife (Gestão do Prefeito João da Costa), a primeira cerimônia foi a lavagem com água de cheiro e defumação da área interna e entorno do mercado, seguida de café da manhã e culto evangélico com a participação dos proprietários dos boxes e funcionários do mercado.

Com efeito, os boxes que vendem os produtos votivos afro-brasileiros prosseguem resistindo ao processo de diluição da tradição e intolerância religiosa⁷³, haja vista que continuam sendo referência para as compras rituais na maior parte dos terreiros recifenses, e de todos os meus interlocutores. Mais uma vez o senhor Marcílio explana: “Apesar de ser 16 boxes, tem uma parte importante dentro do mercado, querendo ou não trás clientela para o mercado. Mesmo que não seja da religião, termina sendo como artesanato”.

Verdadeiramente, os corredores destinados ao comércio de produtos religiosos afro-brasileiros se misturam aos de artesanato, talvez pela expansão deste último, ou porque, em alguma instância, tais artefatos também podem ser adquiridos como artesanato, tal qual apontou o senhor Marcílio. Os caminhos que levam as principais lojas de certo modo refletem o ambiente encontrado nos terreiros de Candomblé e no culto à Jurema, repleto de cores e movimento. Cabaças, plumas, penas, artefatos de barro e ferragens, guias coloridas e africanas, velas, louças... Todos eles expostos de forma mais ou menos ordenada, a depender do tamanho do quiosque.

em uma barraca no entorno mercado, até os dias atuais, todavia, em nenhuma entrevista formal com os adeptos e comerciantes, o jogo de búzios ou benzedeadas foram mencionados.

⁷³ Outro funcionário do mercado, presente na ocasião da entrevista com o senhor Marcílio, assinala que algumas pessoas têm vergonha de comprar até um galho de arruda, completando: “Tem gente que tem medo até do corredor!”.

FIGURA 8 – Corredor principal de venda dos produtos religiosos afro-brasileiros



Fonte: Luciana Gama

FIGURA 9 – Corredor principal de venda dos produtos religiosos afro-brasileiros 2



Foto: Luciana Gama

Por ser o principal mercado público da cidade e o mais antigo mercado público do Brasil, e pelas constantes referências dos meus interlocutores durante a pesquisa, sua escolha torna-se explicada. Entretanto, muitos outros mercados fazem parte do circuito de consumo das religiões afro-brasileiras, mas não foram mencionados no campo como os centros de compras mais procurados. Dentre eles posso citar os de Beberibe, de Água Fria, de Afogados, do Cordeiro e o anexo do mercado de Casa Amarela e feiras do Recife e Região Metropolitana.

O centro da cidade, precisamente no Cais de Santa Rita, mais precisamente no Mercado São José. Por ali nós encontramos tudo que precisamos. Normalmente quando nós encontramos algum produto mais barato ou de melhor qualidade em determinada loja nós indicamos [aos outros irmãos de santo]. Ultimamente nós temos comprado muito no quiosque, no Mercado de São José, que é o quiosque de seu Diomedes. Eu não sei como é o nome da loja em si, mas nós sabemos que são produtos de boa qualidade, não necessariamente tão baratos, mas são um preço acessível. Por que, normalmente, quando compramos muito baratos não são de boa qualidade. Tem uma loja do outro lado também, que é a loja de Eliane, né? Que também

tem alguns produtos. Perto do Mercado São José tem uma loja de produtos naturais, que vende o acarajé em pó [a massa], que vende o azeite [de dendê] e o mel, que também dá a oportunidade de nós comprarmos no cartão de crédito, porque quando nós fazemos uma grande obrigação, a demanda é muito grande, precisa de muitas coisas. E nem tudo você pode comprar com o cartão. Então, a gente também procura alguns lugares que possam facilitar a vida da gente, que possa dividir, esse tipo de coisa (R. Filha de santo).

De acordo com os adeptos, a procura pelo Mercado de São José acontece por sua localização central e por possuir maior número de lojas – dentro e em seu entorno – o que proporciona uma melhor oferta de produtos e preços. Outro ponto frisado pelos interlocutores é a indicação de alguns comerciantes ou boxes específicos pelos sacerdotes e demais membros da comunidade, enfatizando a presença da rede sociotécnica. A qualidade e “originalidade” dos materiais também são fundamentais. Afinal, como já mencionado, as informações acerca dos artigos vendidos circulam amplamente nos terreiros, tal qual a legitimação e autoridade das casas de culto e sacerdotes reverberam nas dependências do mercado.

Diferente dos já citados, os mercados da Boa Vista, Encruzilhada, Madalena e de Boa Viagem não possuem um comércio religioso especializado. Os três primeiros estão mais voltados à venda de gêneros alimentícios (carnes, peixes, laticínios, frutas e verduras) e como pólo gastronômico e cultural. Já o último, possui apenas um quiosque de produtos de barro, dentre eles alguidares e quartinhas (moringas), contudo tais artefatos não são de uso exclusivo das religiões de matriz africana, o que revela a pouca participação de adeptos em seus âmbitos.

Quanto às feiras livres, houve referências de adeptos a Feira de Afogados para compra de frutas e verduras – para obrigações propriamente ditas e consumo durante os resguardos no terreiro. Apenas duas das interlocutoras, filhas de santo de uma casa de culto ketu, mencionaram esta feira para compra de bichos, indicando uma barraca específica, onde já são antigas freguesas, no entanto, afirmaram que também fazem uma espécie de “rodízio”, a depender da variação de preços.

A gente sempre compra aqui em Eliane, no mercado São José, quando a gente não compra aqui a gente compra lá no Rio de Janeiro, no Mercado de Madureira. Bichos compra em Afogados, na barraca de Jessé. Os bichos de obrigação a gente costuma comprar fora do mercado de São José, ou em Afogados ou em Cavaleiro, ou em Prazeres, a gente vai diversificando o preço. A gente vai fazendo pesquisa (A. Filha de santo).

Outra feira livre bastante citada é a de Beberibe. Por conta de sua proximidade do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, muitas compras de última hora, por assim dizer, são realizadas em suas barracas ou no comércio formal da vizinhança. Há também os filhos de santo que preferem adquirir frutas e verduras nesta última feira por não possuírem condução particular, o que vem facilitar o transporte até o terreiro. Em algumas obrigações para Xangô, os quiabos ofertados a este Orixá foram adquiridos no Mercado de Beberibe, em um box cujo o proprietário é antigo conhecido de Mãe Amara.

O CEASA (Centro de Abastecimento e Logística de Pernambuco)⁷⁴ é outro espaço comercial costumeiramente mencionado pelos entrevistados. A procura pelas barracas deste centro é justificada pela qualidade e melhor preço dos artigos hortifrutigranjeiros, usados, como já mencionado, como oferendas para os Orixás e no consumo dos fiéis e demais membros do terreiro na ocasião dos resguardos e obrigações.

De acordo com o observado durante a pesquisa, as compras realizadas nestenúcleo hortifrúti possibilitam vislumbrar parte da rede voltada ao consumo religioso afro-brasileiro. Como exemplo, posso citar a compra do Inhame de Oxalá. Na cerimônia em homenagem à divindadesão ofertados alguns destes tubérculos por cada filho de santo. Aqui podemos conectar os sacerdotes e os filhos de santo ofertantes, o próprio Orixá, os comerciantes, os inhames e os demais não humanos envolvidos.

Contudo, a rede não se encerra aí. Em muitas das obrigações do Inhame, no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, os filhos de santo deste terreiro se cotizam para a compra, realizada por um dos adeptos no referido centro comercial. Quanto maior o número de filhos inseridos na cota, maior o desconto proporcionado pelo comerciante, evidenciando o ciclo de reciprocidade e parte da rede sociotécnica.

5.3 Outros caminhos: a expansão do comércio votivo por diferentes paragens

Como apontam Vogel *et alii* (2005, p. 9), “o mercado reúne diferentes ramos deste comércio”. Portanto, não vamos encontrar apenas circunscritas ao mercado público as lojas que se destinam a venda dos artigos religiosos afro-brasileiro. Igualmente referidas como

⁷⁴ Localizado no bairro do Curado – Recife, o CEASA é uma Organização Social (OS) vinculada à Secretária de Agricultura e Reforma Agrária do Estado de PE.

fundamentais para as compras rituais estão as lojas de tecidos, os armazinhos, supermercados e, mais recentemente, a internet.

Outras casas proporcionam a escolha dos vários tipos de complementos da indumentária, apresentando ao cliente uma seleção extremamente diversificada de contas, missangas, guizos e corais; pulseiras e colares; brincos, pingentes e anéis. Encontram-se também sabões, sabonetes, colônias, perfumes e bálsamos, sem falar nas resinas e essências como o estoraque, a alfazema, o benjoim, o patchouli, a mirra, o almíscar e o alecrim, com que se compõem os defumadores e aromatizam os banhos rituais (VOGEL *et alii*, 2005, p. 9).

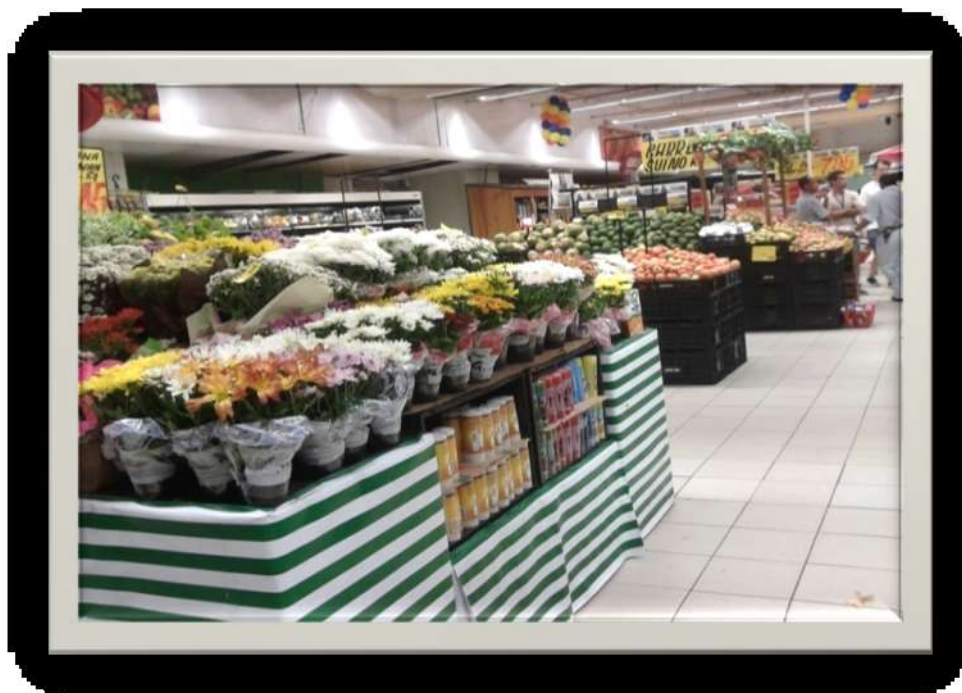
Em se tratando da ampliação da rede de compra e venda dos produtos relacionados ao Candomblé, são esclarecedoras as palavras de L., filha de santo:

O consumo religioso afro-brasileiro não está somente ligado as lojas de artigos religiosos, de jeito nenhum! Por exemplo, a louça do meu *bori*, pra fazer o *bori*, eu comprei no Bompreço. É uma loja que não é exclusivamente religiosa⁷⁵. Fui passando... Oxe! Isso foi com dois ou três anos de antecedência pra fazer o *bori*, eu passei no Bompreço e vi uma terrina branca (...) – Oxe! A terrina do meu *bori*! Que eu vi o preço, era R\$ 9,90 na época. Um preço muito mais em conta do que em qualquer outro lugar. Eu ainda tive a sorte de fazer economia.

A esse respeito Pai Sílvio contou-me que uma vez, ao passar na frente das Lojas Americanas do centro da cidade, observou que as vitrines e expositores internos estavam todos decorados de amarelo. “Era mês de Oxum, aí eu pensei, tá tudo amarelo por conta de Oxum!”. Essa relação entre magazines e o terreiro também foi feita por mim na ocasião em que estava na fila do Bompreço e ao olhar para o lado, percebi que havia uma sessão (próxima ao setor de frutas e verduras) decorada de maneira peculiar. Estavam ali flores e velas, de diferentes tamanhos e cores. No momento pensei imediatamente – Gente! Isso é pra terreiro, só pode! Como diz Carlinhos Brown em uma de suas músicas, “Quem tem santo é quem entende!”.

⁷⁵O Bompreço é uma importante rede de magazines, atualmente comprada pelo grupo americano Walmart, que apesar de vender velas (de sete dias e demais números), não está voltada ao comércio religioso.

FIGURA 10 – Bompreço Shopping Recife (2013)



(Foto: Luciana Gama).

Vale salientar que a hipótese dos grandes magazines e supermercados dirigirem uma atenção especial ao povo de santo não foi confirmada durante a pesquisa. Nenhum funcionário das lojas nas quais percebi uma ligação entre a decoração ou disposição dos produtos e o calendário litúrgico, por exemplo, confirmaram um interesse expresso do estabelecimento em atingir esse público. É claro que tais produtos também são consumidos por católicos, todavia, como os adeptos das religiões de matriz africana estão imersos na sociedade, de uma forma ou de outra (até mesmo por uma sensibilidade do olhar) são interpelados por tais sinais.

Os mercados e supermercados são também acionados para as compras que englobam gêneros alimentícios e produtos de limpeza. A comida, preparada durante os rituais para os filhos de santo que neles trabalham e para os adeptos recolhidos no terreiro no período de resguardo, costuma ser adquirida nestes estabelecimentos. “Como o repousar, comer é essencial para recuperação da força e equilíbrio. (...) As relações entre pessoas e orixás sempre envolvem preparo, circulação e compartilhamento de comida: deuses e humanos devem ambos comer durante os ritos”(RABELO, 2011, p. 18).

A comensalidade é o momento de comunhão. Por isso, a preocupação, revelada pelos filhos de santo, em adquirir os itens que integram uma boa mesa durante o período das obrigações (em que se trabalha para o santo), durante os resguardos, mesmo que este consumo

não seja prioritariamente ritual – oferendas cuidadosamente preparadas para os Orixás – e nos dias de toque. Todas as ocasiões são igualmente descritas como fazendo parte do consumo religioso afro-brasileiro.

Neste sentido, os grandes magazines e casas comerciais tornam-se importantes atores da rede, quando alguns produtos são mais facilmente encontrados em suas dependências, como é o caso de alguns tipos de queijo oferecidos durante o *borí*. Os produtos de limpeza, dentre eles água sanitária, desinfetante, detergente, bem como papel higiênico e utensílios domésticos, aqui estão os panos de chão, baldes, vassouras, pás de lixo... também são adquiridos nos supermercados.

Assim, a ideia de consumo religioso, como ilustrada nas falas dos interlocutores, representa tudo que se consome no universo dos terreiros, independente do emprego dos objetos e bens em rituais. Há ainda a presença das divindades como componentes da rede sociotécnica e participantes do ciclo dar-receber-retribuir. Humanos e não humanos constantemente imbricados.

FIGURA 11 –Café da manhã e almoço no Amalá de Xangô no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*



Foto: Luciana Gama

FIGURA 12 –Café da manhã e almoço no Amalá de Xangô no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá 2*

Foto: Luciana Gama

O entendimento acerca do consumo religioso aparecedescrito de maneira ampla, o que não seria diferente quando se trata da alimentação e de seu preparo. Associados aos alimentos estão o gás de cozinha, a água mineral e demais utensílios domésticos e produtos que envolvem a limpeza do terreiro como um todo e, principalmente, o *peji*.

Gás, pano de chão, produto de limpeza, tudo isso entra no consumo. *Ilê* em yorubá é casa, tudo que tem numa casa comum vai ter num terreiro. Você usa água sanitária pra limpar um chão, você usa pastilha sanitária pra botar dentro do vaso, tudo isso eu considero como consumo religioso. Religioso entre aspas, né? Não é ritual, mas são coisas que se consomem dentro do terreiro. E não deixam de ser religiosos nesse sentido. Não são rituais, mas são religiosos. A gente pensa assim – Ah! No Candomblé se consome, porque tem uma quantidade de animais enorme... que se compra. Uma quantidade e uma variedade enorme de ingredientes pra se colocar nas comidas dos Orixás... frutas, grãos, feijão... num sei o que... Mas tem o sal, tem o óleo, tem a cebolinha, coisas que às vezes passa batida no olhar de quem não conhece, mas tem que estar presente. A água que os filhos de santo bebem, o almoço, entre aspas profano, ou seja, não é a comida vinda do sacrifício, mas é a comida que se faz enquanto a gente tá trabalhando lá pro Orixá. É o refrigerante que toma pra se dividir entre os irmãos... (L. filha de santo).

Produtos de limpeza, gás... isso tá incluído como consumo religioso, porque sem essas coisas não leva adiante uma comida pro Orixá... pra oferecer pro Orixá... antigamente a gente tinha o carvão, né? Mas a gente tem a necessidade de também ter um gás. Então, isso é tudo... um papel higiênico... até o lanche que a gente consome aqui dentro do terreiro, pra que a gente passe o dia... quando vem pra cá... eu acho que tem a ver... pra mim isso já faz parte... tá na linha... uma coisa complementa a outra (AB. Filha de santo).

Entretanto, para além dos bens de consumo voltados especificamente para o *Ilê* (como os produtos de limpeza) e para a alimentação de adeptos e divindades, as lojas de tecido e armarinhos são emblemáticas nesta rede de consumo religioso. De acordo com o discutido no capítulo anterior, a indumentária ritual e a necessidade de se mostrar bem vestido e arrumado durante os toques (nas casas de origem) ou quando representamos o nosso terreiro em outro lugar, movimentam consideravelmente estes estabelecimentos.

Vale reproduzir a fala de uma vendedora – enfatizando a frequência e a quantidade de tecidos vendidos – entrevistada por mim quando fazia as compras para o meu *axó* usado na saída do meu primeiro *borí*, após o toque de Iemanjá e Ogum:

Eu não tenho nada contra essa religião [Candomblé], mas as vendedoras evangélicas vivem falando mal, desconjurando, dizendo que é coisa do diabo. Mas quando elas sabem que é uma venda pro Candomblé, porque a gente sabe quando é! Elas não passam a venda de jeito nenhum! Deviam passar, né? Já que elas são contra. Mas não passam porque sabem que quando vende é mais de 5 metros de tecido, principalmente quando é mulher⁷⁶!

Do mesmo modo que as vendedoras evangélicas reconhecem o potencial de compras dos adeptos das religiões de matriz africana, algumas lojas de tecidos “investem” na clientela candomblecista. Durante a pesquisa, o caso que mais me chamou a atenção foi a de uma loja situada na Rua da Penha, no bairro de São José. “A Brasileira”, antigo e tradicional estabelecimento, atualmente fechado, vendia tecidos e aviamentos destinados a todos os públicos e possuía na sua entrada e espalhados por seu interior vários manequins cuidadosamente vestidos com roupas e torsos usados nos terreiros.

⁷⁶ Aqui não se trata de associar às mulheres o status de mais consumistas, mas o fato da metragem utilizada para costurar um *axó* feminino ser muito maior do que a empregada na confecção da roupa masculina. Essa característica da indumentária feminina é facilmente notada ao observar os manequins vestidos na Loja A Brasileira (fotos).

FIGURA 13 – Loja A Brasileira pouco antes de seu fechamento (2013)



Foto: Luciana Gama

FIGURA 14 – Loja A Brasileira pouco antes de seu fechamento 2 (2013)



Foto: Luciana Gama.

Durante a pesquisa no Mercado de São José, nas lojas circunvizinhas de produtos religiosos e nos demais estabelecimentos voltados ao consumo religioso afro-brasileiro, pude observar que não há, diferente do que observa Giumbelli (2007) na realidade evangélica, uma necessidade ou pré-requisito de filiação as religiões de matriz africana por parte dos comerciantes e comerciários. Muitos dos entrevistados, apesar de frequentarem ou terem frequentando algum terreiro, não se consideram filhos de santo. Há ainda um número considerável de comerciários evangélicos.

Vale ressaltar que tais comerciantes e comerciários, mesmo trabalhando com produtos religiosos eminentemente afro-brasileiros, o que a princípio me pareceu que seria uma forma legitimadora das vendas e da procedência dos produtos, assim como uma condição mais tranquila em assumir a religiosidade, não a revelaram no início de nossas conversas informais e primeiras entrevistas. Esta informação, quando revelada, só me era passada após a aquisição da confiança dos interlocutores, ao passo que minhas visitas ao mercado e as lojas também se intensificaram.

Um caso exemplar deste tipo de comportamento foi o da comerciante R., já mencionada. A princípio, a negociante negou sua filiação religiosa e só depois de algumas conversas informais e de mencionar minha condição de filha de santo, a mesma confiou a mim a informação, alegando que alguns colegas de profissão seriam preconceituosos, motivo pelo qual não anunciava sua adesão.

5.4 Mais uma vez humanos e não-humanos: sacerdotes, filhos de santo, comerciantes, objetos, materiais, bichos, dinheiro...

As redes formadas pelos mercados são inegáveis. Verger e Bastide (2002), ao pesquisarem tais estabelecimentos no Baixo Daomé, descrevem as rotas que vendedores e mercadorias fazem, indicando que os mercados constituem uma rede onde estão circunscritos os aspectos econômicos e as diversas relações sociais e culturais. Tais autores indicam que neste contexto há a presença de dois sistemas de redes, que imbricados, permitem e estabelecem o comércio e o fluxo de pessoas, mercadorias, informações e trocas simbólicas e culturais.

Essas redes que unem diversos mercados uns aos outros não permitem circular somente as mercadorias, mas também, com os homens e mulheres que transportam essas mercadorias, as crenças, os sentimentos e as atitudes que se difundem do norte ao sul ou do leste ao oeste (VERGER, 2002, p. 185).

Do mesmo modo, *Vogel et alii* (2005) comentam a respeito dos produtos provenientes da África e de outras partes do mundo que circulam nos terreiros e da “articulação sociológica” entre as diversas casas de culto e o comércio, além de mencionarem a importância do mercado como difusor de informações e como mantenedor de tradições. “Mas se o consumo permite reconhecer as diferenças que separam os terreiros, é igualmente ele quem aproxima certas casas em virtude de seus laços genealógicos, atestados pelo modo comum de realizar os ritos” (VOGEL *et alii*, 2005, p.8).

Para entender a rede que se conforma com base no consumo religioso, parti dos terreiros em direção ao mercado, mas o caminho inverso também foi percorrido. O mercado aponta para as diferentes casas de culto, que se interconectam em suas ruas e encruzilhadas. Ainda foi intento da pesquisa, perceber como os filhos de santo visualizam e se movimentam dentro da rede, a qual engloba os sacerdotes e filhos de santo, os Orixás, as quartinhas, os pratos, as

miçangas, os animais sacrificiais, as plantas... A fala de H., filha de santo, assinala a presença destes vários atores da rede de consumo:

A nossa *yakekerê* sempre fala, a gente tá investindo sempre... e realmente a gente se reúne, faz uma cota... Vai ter uma festa de Xangô, por exemplo, é o Xangô da casa... aí todo mundo se reúne e faz uma cota pra realização da festa. As roupas, geralmente cada um compra o seu, mas a gente vê um preço legal... compra porque a gente vai ficar bonito pra festa, pra Xangô, pra receber ele em terra. É mais isso, em forma de cota mesmo. No nosso terreiro faz assim, a gente faz uma cota. Todos os irmãos se reúnem e ajudam. Quando um irmão vai se recolher também, a nossa *yakekerê* diz que é importante a gente dá, nem que seja uma coisa mais simples, a gente dá algo, ajudar, né? A obrigação dos nossos irmãos (H. filha de santo).

A cosmovisão do Candomblé é associada à ideia de ligação. “A gente é um ninho, quando os novos chegam a gente tem que acolher”, diz Maria Helena Sampaio. A união é estabelecida entre todos os seres (humanos ou não), elementos da natureza e as divindades e reflete-se na imagem da família que se cria. Neste cenário estão intimamente interligados os sacerdotes e filhos de santo; os filhos de santo entre eles próprios – chamando-se de irmãos; pais, mães, filhos de santo e o terreiro; todos os humanos que fazem parte da comunidade religiosa e os objetos; as diferentes casas de culto – igualmente conectadas pelo laço de parentesco do santo; por fim (ou de início) todas as conjunções e os Orixás.

É interessante saber que os terreiros ou “roças” estabelecem uma rede de relacionamentos sociais entre si e, às vezes, também com outros terreiros, mantendo, entretanto, bem clara a identidade de cada filiação religiosa (AMARAL, 2002, p. 25).

De acordo com o mencionado no capítulo anterior, este imbricamento entre todas as coisas e a constituição de redes sociotécnicas também está presente no consumo religioso. Assim, o mercado, com seus produtos, comerciantes e estrutura são partícipes e integradores destes pontos, sem deixar de lado a sociedade abrangente. R, comerciante, faz uma associação direta das quedas nas vendas dos produtos religiosos com a queda do comércio mais amplo, bem como com os fenômenos naturais:

Esse ano [2014] o comércio tá meio baixo. Não é somente aqui no mercado de São José, não. Até o presidente da CDL [Câmara de Dirigentes Lojistas] deu uma entrevista falando sobre isso. E outra, tá chovendo muito, aí atrapalha um pouco, mas a gente não pode ir contra a natureza, né? (R., dona de dois boxes no Mercado São José).

Ao tornarmos filhos de santo reinterpretamos e passamos a vivenciar / experienciar uma nova concepção de mundo e a incorporar novos valores em nosso cotidiano, entretanto, não nos apartamos da sociedade em que estamos inseridos. Há “(...) a adoção ou transformação de postura, de padrões estéticos, de pauta de consumo, que promove novos padrões de significado, apesar de não rejeitarem o modelo dominante” (AMARAL, 2002, p. 26).

Para desvelar a rede (ou parte dela) encontrada para o consumo religioso afro-brasileiro no Recife foi preciso definir um elemento (mas não o único) que servisse de ponto de ligação entre todos os atores envolvidos. Sendo assim, o dinheiro será a partir de agora o fio condutor, a guia, neste intento. Vale salientar que a noção do dinheiro para o Candomblé, tal qual a ideia de consumo, se manifesta de outra forma.

Uma vez foi dito assim... o dinheiro no mundo move tudo. Move! Nesse sentido! Não é somente pela questão econômica, mas também pela questão simbólica da troca. É por meio da troca. E uma vez madrinha me disse... Ela querendo me pagar pelos serviços de costura. E eu dizendo – Não madrinha, não se preocupe não! E ela dizendo – Não, minha flor! Você tem que cobrar! Aquilo que você faz, você tem que cobrar. O Orixá quer que você cobre. O Orixá não quer que você faça as coisas de graça, é troca! E aí eu disse – Então eu to trocando com a senhora pelas coisas que a senhora faz por mim! E só assim ela acatou. dinheiro é troca, não é valor monetário apenas, porque também não se extingui, afinal o terreiro não está isolado da sociedade mais abrangente. Não é o valor monetário apenas, mas é o valor simbólico também. Tá envolvendo questões simbólicas. Além de uma moeda econômica é uma moeda de troca de axé, de comunicação... e assim vai. Lembrando que os próprios búzios eram dinheiro na África, a pimenta durante muito tempo foi um bem de grande valor, na época das Grandes Navegações, iam em busca dessas especiarias... e era de grande valor, tal qual o ouro, né? Pimenta era um artigo de luxo. E a pimenta é um dos ingredientes principais das comidas de alguns santos, né? E usadas inclusive como amuleto, né? Quando se usa aquelas representações de pimenta, né? Pingentes de pimenta... aquilo ali afasta olho gordo e tal... tem também vários sentidos (L. filha de santo).

No artigo de José Renato Baptista (2007), sobre as relações entre o dinheiro e o Candomblé, este primeiro item aparece não só ligado ao aspecto puramente mercantil, mas sim, como componente constitutivo das relações sociais. Desta maneira, vale ressaltar a mudança de perspectiva que a moeda e as relações comerciais tomam, saindo de um universo puramente econômico e racional para uma análise simbólica.

[Há uma] capacidade dos agentes de multiplicarem os seus sentidos, produzindo moedas, criando novos valores, utilizando-o como meio de troca e, às vezes, até como objeto de uso sagrado. Ao perceber que o dinheiro não é um elemento voltado exclusivamente para a quantificação, ou ainda, que a própria quantificação pode possuir sentidos diferenciados para os atores, é possível vislumbrar que o dinheiro não é apenas algo que "esfria e objetiva as relações", "quebra laços de sociabilidade" ou "produz distância entre as pessoas". Mais do que isso, na minha perspectiva, ele aparece como uma janela por onde é possível observar as relações entre as pessoas. Uma janela através da qual será provável, em termos mais gerais, divisar o universo relacional do *candomblé*. Assim, o dinheiro permite pensar relações que não estão circunscritas apenas ao universo econômico, mas estabelecer, como nos ensina Viviana Zelizer (2002), uma compreensão mais profunda do modo com que os homens se relacionam, criam laços de solidariedade, intimidade e conflito (BAPTISTA, 2007, s/p).

De fato, o dinheiro está conectado às questões econômicas. Segundo os relatos de vários filhos de santo a necessidade de pagar as contas, manter a casa, sustentar a família, é mencionada. Assim como, a necessidade de se pagar as contas do próprio terreiro. Porém, tal qual afirma Baptista (2007), é também o dinheiro, afastado da perspectiva monetária, que permite criar redes entre os filhos de santo em si, entre os filhos de santo e o terreiro, e entre todos os atores do *Candomblé* com a sociedade mais ampla.

Dentro do terreiro o dinheiro não é tudo, mas é importante. Assim como a gente tem que ter o dinheiro pra mover nossa vida fora do terreiro, dentro do terreiro é de suma importância ter essa contribuição... eu acho que não só o dinheiro em si... o dinheiro papel... mas as coisas que vão chegando dentro do terreiro a partir desse dinheiro. Por que antigamente a gente tinha como plantar, como criar o bicho no próprio terreiro. Aqui no nosso terreiro, no *Ilê Obá Aganjú*, tinha esse costume. O pai de Maria Helena tinha bichos que ele criava... eu vejo muito ela falando isso e mãe Amara também... ervas... e com a mudança, né? (...) Com a chegada das pessoas pra morarem mais próximo desses espaços, o terreiro de *Candomblé*, isso foi se perdendo. E o dinheiro veio a contribuir com isso. Mas pra mim não é o essencial. Por que quando alguém chega aqui sem dinheiro é atendido do mesmo jeito, é tratado do mesmo jeito. Naquele momento não se tem o dinheiro, mas tem alguém que possa lhe ajudar a se movimentar dentro do terreiro (AB. Filha de santo).

A energia do terreiro é paga, a água do terreiro é paga, a água mineral que se compra é paga, as comidas que se compram pra servir durante as obrigações dos filhos de santo... um almoço, um lanche, um café da manhã... é pago. O próprio bicho que se dá pro *Orixá* é pago. Tem coisas que são consumidas e não são pagas, como, por exemplo, a folha, que se coleta, a pedra, o otá... você não compra a pedra, a pedra é achada, na verdade a pedra acha a gente ou o

pai de santo... o pai de santo que escolhe ou a gente vê a pedra e aí joga pra ver se é. Se realmente o Orixá quer... confirma, né? Mas tem essas questões que realmente precisam ser pagas. Sei lá! Um conserto de uma lâmpada... se não tiver um filho de santo que seja eletricitista, você tem que contratar alguém pra fazer o serviço. Se você quer pintar a casa e não tiver filho de santo pra pintar, você tem que contratar alguém pra fazer o serviço. Então, esse serviço, que não são religiosos, ritualísticos, mas são religiosos porque tá ali... são voltados para um ritual como um todo. Pro funcionamento de uma religião. Então, envolve dinheiro por uma questão econômica sim, mas também não é só isso. Vai mais além (L. Filha de santo).

Torna-se pertinente ressaltar que o dinheiro, em seu sentido “racional” está presente na realidade do Candomblé, funcionando inclusive como um dos responsáveis pela manutenção do terreiro e pelo manutenção das tradições religiosas, afinal, para se adquirir qualquer item para uma obrigação religiosa e para a realização dos toques públicos, ele é fundamental. Verdadeiramente, “não se faz nada sem dinheiro!” – diz uma filha de santo.

Eu acho que o dinheiro, Luciana, é um bem necessário. Não é um mal necessário, mas é um bem necessário pra manutenção... pra que as coisas da casa, as operações da casa funcionem bem. Por que ninguém vive sem ter o dinheiro. O dinheiro das obrigações, o dinheiro das comidas, o dinheiro da energia, de limpeza... Eu acho que isso devia ser melhor resolvido dentro da cabeça de todo mundo. É óbvio que uns tem mais condições que o outro... são mais afortunados que o outro... Mas dentro de sua capacidade financeira, e até quando você não tem essa capacidade financeira, você tem como estar contribuindo dentro de uma casa, em serviços braçais. Mas é necessário! (G. Filho de santo).

É válido mencionar que para além das contribuições financeiras, os filhos de santo que porventura não puderem colaborar – por estarem desempregados, por exemplo – permanecem ligados à rede, oferecendo serviços ao terreiro e participando no trabalho das obrigações. Todavia, é preciso nutrir nos novos adeptos a importância da ajuda financeira enquanto membro da família, fortalecendo os laços de parentesco.

Os laços estabelecidos entre o filho-de-santo e a casa de candomblé não estão referidos apenas à filiação religiosa, mas sobretudo ao campo das obrigações recíprocas, ao terreno profundo das emoções e dos sentimentos. A adesão a um terreiro de candomblé sugere a entrada em um círculo de intimidade e o cumprimento de uma rigorosa agenda relacionada à família de santo e ao seu dirigente (BAPTISTA, 2007, s/p).

Neste sentido, é relevante a fala de H.: “(...) lógico, mexe no bolso. Às vezes os omorixás novos não entendem direito esse negócio de tá dando cota... tem que comprar isso... qualquer obrigação, qualquer coisa que você vai fazer no Orixá você tem que pagar”. Entretanto, a dimensão simbólica e sagrada está igualmente presente. “(...) Os terreiros são circuitos através dos quais transitam indistintamente bens materiais e simbólicos. Esses circuitos revelam a linha tênue que divide as relações fundadas na idéia de dom ou graça das relações interessadas que visam ao lucro” (BAPTISTA, 2007, s/p). Continua a filha de santo: “Se for jogar um jogo de búzios tem que pagar, porque Ifá fala, né? Ele diz que é necessário, pra gente desaparegar”.

Envolvendo a dimensão sagrada do dinheiro, temos a presença deste em vários rituais. É comum, antes do despacho dos *ebós*, os fiéis se limparem com moedas, passando-as pelo corpo (da cabeça aos pés) e depois dispensá-las junto as oferendas. Também encontramos moedas dentro dos assentamentos, representando fartura e boa saúde financeira. Em alguns boxes do mercado São José, encontramos a oferta de moedas antigas para serem utilizadas com este fim. Dona M., herdeira de dois boxes no Mercado de São José, elucida que são vendidas moedas antigas (fora de circulação), comentando que “quanto mais velha, melhor”. Mesmo sem apresentar uma explanação clara sobre o uso das moedas nos terreiros, não seria descabida uma associação das moedas com os antepassados, com os ancestrais.

FIGURA 15 – Exposição de moedas em box do Mercado de São José



Foto: Luciana Gama

Outra instância que envolve o dinheiro no universo do Candomblé é o pagamento pelos serviços religiosos. Filhos de santo e clientes pagam o denominado “axé da casa”. No contexto da minha pesquisa, e enquanto filha de santo, percebo que há uma “naturalização”, para usar a expressão empregada por Baptista (2007), do dinheiro para estes fins, ao passo que, tal qual comenta o autor, há também uma série de regras e etiquetas para a cobrança do mesmo.

Sim, tem que pagar o axé da casa, porque existe uma... vida totalmente dedicada ao Orixá, que são os zeladores que cuidam disso. Então, eles abriram mão de tudo na vida. Por que podem estar na sua vida social, mas não estão porque estão se dedicando e cuidando de um filho que esteja recolhido, por exemplo (G. Filho de santo).

(...) Ali tá a mãe de santo. A mãe de santo também tá trabalhando ali, né? Ela deixa de assumir outras funções na sociedade pra poder tá assumindo aquela função. Aí é preciso. Mas eu acho que a gente tá investindo (H. filha de santo).

Portanto, uma das regras principais para a cobrança seria, mais uma vez, o afastamento do dinheiro da questão monetária, que passa a ser associado à troca. O valor financeiro é permutado pelo valor dos cuidados, atenção e dispêndio de energia ao filho de santo. Há, acima de tudo, a troca de axé. De fato, os pais e mães de santo, ficam muitas vezes impossibilitados de assumirem outras funções sociais no momento em que cuidam dos filhos, mas, de acordo com os sacerdotes entrevistados, a cobrança deve ser justa, e os que cobram “fortunas” pelos seus serviços são censurados pela comunidade de santo. Inclusive, são corriqueiras nas falas dos chefes das casas de culto as menções de que não dependem do Candomblé para seu sustento.

Tem o consumo do próprio serviço religioso, né? No sentido de que... quando a gente vai dar uma obrigação, a gente também tem que pagar o axé da casa. Então, além dos produtos que a gente adquire, seja no mercado, seja coletando, quando, por exemplo, você vai... um cipá do terreiro coleta as ervas pra fazer um banho de amassi, né? Não paga pela planta, mas ele vai no Iroko, ele tira a folha do Iroko, ele tira as ervas que precisam... que é uma forma de consumo... e que não envolve a compra, mas que envolve inclusive um ritual pra se adquirir essas plantas, né? Tem também o consumo da mão de faca, que é o que chama... mão de faca, né? O Axogum... e o axé da casa. Você paga pelo axé da casa. E no que diz respeito ao dinheiro... o dinheiro é entendido dentro do Candomblé não apenas pelo valor econômico, mas ele simboliza a questão da troca. Que por exemplo, quando você vai jogar... pode observar, no jogo de búzios, ali vão conter moedas. E ali tá simbolizando justamente a troca. Orunmilá fala através dos búzios, quem leva e traz o recado é Exú... é como um barqueiro, né? Em outras culturas, como se botava moedas nos olhos do cadáver nos ritos funerários, pra que o barqueiro recebesse e levasse a alma do morto pro mundo das almas, né? Aquela moeda não tem o valor econômico, aquela moeda tem o valor simbólico de troca. Pagamento por um serviço prestado é a troca... que foi executado ou que será executado. Da mesma forma a gente usa a moeda no terreiro, de uma forma similar... aquilo ali é você mostrar ao Orixá que você tá, de certa forma, retribuindo aquilo que ele tá fazendo por você. É uma forma de retribuição. E essa retribuição, por exemplo na saída do ebó, a saída do ebó consiste em você pegar tudo que foi ofertado pros Orixás... tira dos assentamentos, coloca em vasilhas, separadas de acordo com a qualidade do Orixá e se despacha... ou no rio ou na mata dependendo do ebó. E aí, antes de sair o ebó, a gente se limpa com as moedas, passando a moeda pelo corpo todo e tal... e joga dentro do ebó e aquela moeda vai junto com o ebó. E aí o dinheiro não tem só essa conotação econômica (L. filha de santo).

Um dado fundamental a ser comentado sobre o axé da casa é que ele nunca é fixo. São feitas negociações do valor e da forma de pagamento, no caso dos adeptos. O filho de santo que esteja passando por dificuldades financeiras não deixa de fazer suas obrigações. Ao contrário,

pude presenciar várias ocasiões em que os sacerdotes ajudam inclusive na compra de algum bicho e demais artigos. Sobre o assunto, salvo algumas diferenças, a tradição se conserva, visto o que assinala René Ribeiro:

O mais comum para (...) o pagamento dos “serviços” ajustados e até mesmo para as consultas ao oráculo é a ausência de um preço fixo, o fiel ou consulente contribuindo com a importância de que possa dispor no momento ou “ajustando” o pagamento com o sacerdote ou dignatário em causa. Raros dos sacerdotes que conhecemos exercem qualquer profissão, a maioria tendo até abandonado ofício regular para melhor se dedicarem a seu “ministério”. (...) Excepcional, porém, é o sacerdote chegar ao extremo de ver-se compelido a solicitar de seus fiéis qualquer importância para a sua manutenção (...) (RIBEIRO, 2014, p. 58).

Com efeito, as obrigações e os toques consomem dinheiro, mas são estes elementos que fortalecem os laços e proporcionam a criação da grande rede sociotécnica na qual o terreiro está contido. Neste cenário, “(...) andam juntos a religião, a economia, a política, o prazer, o lazer, a estética, a sociabilidade, etc” (AMARAL, 2002, p. 30). Mas como são estabelecidas as redes que envolvem o dinheiro, os filhos de santo, o terreiro, os Orixás, os comerciantes, os objetos, os bichos, etc.?

Como mencionado anteriormente, todos os pontos estão imbricados. Sabendo que as obrigações dos Orixás da casa e suas subsequentes festas públicas são ocasiões em que o consumo é grande, ao partir do dinheiro como um elemento de ligação, observei a conexão dos adeptos às casas de culto e às divindades.

Eu acho que o Candomblé não incentiva você a consumir não. Eu acho que ele incentiva você a... zelar não... a fazer a contribuição necessária. Não é você ser um consumidor. Tem coisas que são necessárias, o Candomblé deixa a pessoa muito ciente disso. Você não está sendo aqui um consumidor apenas por consumir... quando, por exemplo, você vai prum shopping e consome. Tudo tem um fundamento, então o Candomblé não tem essa história, você é um consumidor. Eu acho que você é o agente desse consumo, mas quem consome de verdade é o Orixá, não é você. É tanto que a oferenda é pro Orixá. Você oferece pra você, mas tem coisas que tem que ficar com seu Orixá, não vai ficar no seu corpo. É o Orixá que come, né? A gente participa da oferenda, mas é o Orixá que consome, né? Consome qualquer coisa. Uma fruta ou o que é sagrado, que não se pode dizer. Mas até uma fruta... não é pra gente, é pro Orixá. A gente participa daquela energia (G. Filho de santo).

Os toques são a exteriorização, para a sociedade mais ampla, da circulação e troca do axé. Portanto, a participação nas cotas para a realização das obrigações e das festas dos Orixás é referida como uma inserção na rede. “A nossa *yakekerê* sempre fala, a gente tá investindo sempre... e realmente a gente se reúne, faz uma cota... Vai ter uma festa de Xangô, por exemplo, é o Xangô da casa... aí todo mundo se reúne e faz uma cota pra realização da festa” (H. filha de santo).

[Participo de uma rede de consumo] com as cotas. No momento em que nós fazemos cotas nós estamos fazendo uma rede pra que nós possamos consumir determinada coisa. Existem algumas coisas que nós compramos que são de uso comum, que são, por exemplo, quando precisa de alguma panela, precisa de uma água mineral, quando precisa... sei lá... velas... esse tipo de coisa, né? (R. Filha de santo).

A rede para o consumo religioso também é configurada entre os próprios irmãos de santo, quando há o compartilhamento de informações, preços e produtos. Sobre este aspecto, fala uma filha de santo:

Essa rede é construída, por exemplo, a primeira vez que um irmão vai em um local... uma loja que vende as coisas... artigos religiosos e principalmente artigos do Candomblé... Aí o irmão vê produtos de qualidade, bom atendimento, coisas com custo bem acessível, esse irmão sempre vai indicando outros, né? Por que a gente tem sempre que buscar o que é melhor, não só pra você, mas pra seus irmãos. Aí cada um vai indicado... vai dizendo um pouquinho a um, um pouquinho a outro, aí acaba todo mundo indo consumir no mesmo local (AB. Filha de santo).

O centro da cidade, precisamente no Cais de Santa Rita, mais precisamente no Mercado São José. Por ali nós encontramos tudo que precisamos. Normalmente quando nós encontramos algum produto mais barato ou de melhor qualidade em determinada loja nós indicamos [aos outros irmãos de santo] (R. Filha de santo).

Assim, partindo das trocas e informações entre os irmãos, a rede se delineia até os comerciantes e o mercado. Os produtos e os boxes em que são comprados são pontos ligados a todos os atores anteriormente citados. Existem compras realizadas aleatoriamente, mas na maior parte dos casos as compras acontecem no circuito já criado, inclusive pela comprovada qualidade dos objetos e materiais rituais.

Ultimamente nós temos comprado muito no quiosque, no Mercado de São José, que é o quiosque de seu Diomedes. Eu não sei como é o nome da loja

em si, mas nós sabemos que são produtos de boa qualidade, não necessariamente tão baratos, mas são um preço acessível. Porque, normalmente, quando compramos muito baratos não são de boa qualidade. Tem uma loja do outro lado também, que é a loja de Eliane, né? Que também tem alguns produtos. Perto do Mercado São José tem uma loja de produtos naturais, que vende o acarajé em pó [a massa], que vende o azeite [de dendê] e o mel, que também dá a oportunidade de nós comprarmos no cartão de crédito, porque quando nós fazemos uma grande obrigação, a demanda é muito grande, precisa de muitas coisas. E nem tudo você pode comprar com o cartão. Então, a gente também procura alguns lugares que possam facilitar a vida da gente, que possa dividir, esse tipo de coisa (R. Filha de santo).

Ainda sobre a rede formada entre o terreiro e os comerciantes, podemos mencionar a compra e a venda dos animais sacrificiais. Maria Helena Sampaio conta que os bichos para as obrigações da casa e dos filhos de santo geralmente são adquiridos no mesmo comerciante. O motivo para a escolha, além da qualidade, é o tempo da relação estabelecida entre a casa de culto e o dono do boxe localizado no mercado de Beberibe. “Meu pai [Nelson] já comprava os bichos com o pai dele, e quando eles faleceram, nós continuamos”.

Podemos perceber que nessa rede sociotécnica, constituída pelo filho de santo, animais sacrificiais, sacerdotes e comerciantes, há a presença dos ancestrais ou antepassados que já realizavam o comércio. Casos semelhantes a este são observados em outras relações comerciais voltadas ao consumo religioso afro-brasileiro. Muitos estabelecimentos passam de pai para filhos, o que geralmente proporciona a fidelização dos clientes mais antigos.

Um *ogã* da Casa Branca, Salvador, comentou que sua mãe de santo lhe pedira para comprar os fogos de uma festa: quando eu disse que ia comprar numa loja próxima ao meu trabalho ela recusou e indicou um comerciante da Feira de Água de Meninos. Segundo o *ogã*, ela fez o pedido porque já conhecia o comerciante e sempre comprava lá, que ele faria um preço melhor. Mesmo sendo muito mais distante do seu trabalho e de sua residência, o filho de santo não desobedeceu a sacerdote e fez as compras no local recomendado.

Essa relação entre os sacerdotes e os comerciantes é igualmente narrada pelos vendedores do Mercado São José. Talvez como forma de legitimação do Box, os vendedores entrevistados comentaram a íntima relação com vários pais e mães de santo de diferentes nações, que por sua vez sugeririam as lojas para os filhos de santo.

A gente tem que ter clientes certos, né? Tem até clientes que ficam bem familiarizados. Meu celular é só de clientes e de fornecedor! (Risos). Eu tenho um cliente só de alguidar. Eu já tenho o preço certo pra ele. Ele tem um centro

em Pau Amarelo e ele só compra de muito, 15 alguidar, 20 alguidar, às vezes, 30 alguidar. Então, já é aquele preço. Ontem-ontem eu já tinha fechado aqui, eu tava terminando pra arriar a banca, aí – Po! [dando um susto] E eu – Ai! Menino, não chega essa hora não, porque tá chovendo muito e quando dá cinco horas o pessoal começa a tirar. Cinco e meia se o senhor chegar aqui não tem mais ninguém. Ele me chama de baixinha! – É mesmo, né baixinha? Só chego a essa hora, né? Aí eu abri aqui, que tava fechado e perguntei quantos. Ele disse doze. Só doze? Tudo macho. Aí tirei os doze, embalei, ele me pagou e fomos embora. Aí manda os filhos de santo. Tem um também lá do Cordeiro, Pai Toninho. A relação é ótima com os pais e mães de santo. Eu digo que vou pras festas de tudinho, não vou pra nenhuma! (Risos). Porque sempre fazem de noite, termina tarde, e o mundo tá muito violento, né? E eu moro só. Mas é lógico que não vou dizer que não vou! Hoje mesmo veio um aqui pagar, e ele trouxe um convite pra festa do Ogum dele. Hipólito... ele mora em Igarassu. Mas como? Começa de oito horas da noite. (R., dona de dois Boxes no Mercado São José).

Conforme os vendedores, essa ligação com os sacerdotes e filhos de santo é mantida por meio do bom atendimento, descontos e da qualidade dos produtos oferecidos. “A gente tendo precinho bom, mercadoria boa e bom atendimento. O boca a boca é a melhor propaganda. Você ter um bom atendimento e ser fiel ao seu cliente. Não adianta querer o cliente uma vez só!”, garante dona Margarida, atual proprietária de um box no Mercado São José, herança de seu pai e da madrasta. Dona R. complementa: “Meus clientes são ótimos, eu escuto os problemas deles, porque a gente tem que dar atenção, né? Porque eu acho assim, o bom atendimento é o que faz o cliente voltar, não é o preço. O preço também, mas é mais o atendimento!”. Do mesmo modo, C., filha de proprietários de dois boxes e atual responsável pelas vendas, afirma que “os clientes cativos têm desconto maior!”.

Apesar de dona R. comentar que todos no mercado, pela convivência diária, são uma família, a rede criada entre os comerciantes não me pareceu tão harmônica assim. Neste âmbito, o peso das relações puramente comerciais é evidenciado. “Nada se troca, nem se pede emprestado, é tudo pago!”, afirma C.. Quando algum produto está em falta há a possibilidade de pegá-lo no vizinho, mas é preciso pagá-lo ao final do dia. Outra observação dos comerciantes menores é que nem todos os produtos são vendidos em todos os boxes, porque os comerciantes maiores pedem exclusividade aos fornecedores.

Aqui é uma família, né? A gente mora aqui, então um ajuda o outro. O cliente dá aquela nota, hoje mesmo foi assim, eu tinha metade das coisas e o resto eu fui buscar, pra não perder o cliente, porque se eu disser – Eu não tenho tudo, vá lá em fulana, aí eu perco. Então, eu tenho que segurar o cliente. Vou buscar a mercadoria e concludo minha venda. O valor que me dão eu vendo ao cliente

e pago lá. Separo o que é meu e o que é de fora. Aí pago (R., dona de dois Boxes no Mercado São José).

Desta maneira, podemos perceber a solidariedade, mas igualmente as tensões, apontando para um universo de certa forma hierárquico, onde as classificações “pequenos” e “grandes” comerciantes aparecem como emblema de um campo no qual os sujeitos ocupam lugares distintos de poder e ação, cuja interação indica, para além de uma convivência solidária, disputas e rixas, ocultado pela ideia de família. Nem todos os comerciantes têm acesso a todos os fornecedores, tampouco comercializam todos os produtos.

Mas o mercado, conectado aos terreiros, amplia a rede. Em primeiro lugar por ser um negócio que geralmente é herdado dos pais. Este vínculo continua, pelo menos a princípio, com a ajuda de seus filhos. Muitos dos atuais proprietários relatam a presença desses na confecção de adereços e nas vendas.

Minhas filhas que faziam as roupas de índio, as panelas de Iemanjá... Hoje em dia elas não têm mais tempo, casaram, tem filho... A mais velha era operadora de caixa do Carrefour, hoje foi promovida, não tem tempo pra nada. Aí eu que comecei a fazer as coisas devagarinho... as lembrancinhas... (Riso, dona de dois boxes no mercado São José).

Um box é do meu pai e o outro é da minha mãe. Meu pai começou vendendo ervas do lado de fora do mercado, antes do mercado pegar fogo, depois que foi incorporando outros produtos (Carolina, filha de proprietários).

O boxe era da minha madrasta, depois passou pro meu pai [agora aposentado] e eu sempre trabalhei no mercado. Tem quinze anos que estou sozinha, mas antes já trabalhava com eles. Meus filhos fazem as roupas de caboclos também, quando eles estudavam eu colocava ajudantes para trabalhar (Margarida, proprietária de box no mercado São José).

Em segundo lugar, a rede se complexifica quando os comerciantes estabelecem interligação com os fornecedores dos mais diversos produtos. Na maior parte dos casos, o contato com estes últimos é travado no próprio mercado. São os fornecedores que passam de box em box oferecendo os artigos para abastecimento das lojas, para posteriormente as vendas serem efetivadas por contato telefônico.

Além dos objetos produzidos no estado de Pernambuco (alguns deles vindo das cidades do interior, como os de barro, que chegam ao mercado desde o município de Tracunhaém), outros são de várias partes do Brasil, outros chineses e, talvez os mais importantes, da África.

Desta maneira, todos os preços dos objetos vendidos sofrem as variações de mercado, bem como a oferta ou escassez dos mesmos. É interessante a fala de R., uma filha de santo, ao se referir a sua última compra de sabão da Costa:

Eu fui comprar o sabão, que chama-se sabão da Costa, que é um sabão com axé, né? E ele é um sabão que é uma bola grande e ele tira pequenos pedaços e vai vendendo. O valor do produto é de acordo com o tamanho da bola de sabão que você leva. Então, eu pedi uma bola no valor de R\$ 20,00 que é o valor mínimo que se compra e perguntei pra ele porque que tava tão caro – Que sabão caro! E ele me disse que é porque a alfândega estava apreendendo por causa do ebola, que alguns axés que têm no sabão levam sangue. Então, ele disse que isso incrementava o valor do produto. Então, é mais uma rede que eu termino participando que vem da África, diretamente pra gente. Nós temos os búzios africanos, né? Que hoje em dia existe uma dúvida se eles são realmente africanos ou se são fabricados na China, né? (risos). Por isso que quando a gente encontra algum local que venda o búzio original africano a gente dá prioridade a ele, né? Como seu Diomedes vende. Deixa eu ver o que mais... algumas firmas... tem as firmas africanas, né? Pra botar nas nossas voltas. A palha da Costa e a pimenta da Costa, também são produtos africanos, né? Essa Costa é Costa do Marfim, né isso? Vem de lá.

Imersos na rede, estão ainda os produtos, mercados, lojas e comerciantes de outros estados, principalmente Bahia. A maior parte dos filhos de santo entrevistada revelou que compram ou já compraram em lojas de Salvador, por acharem objetos e tecidos mais baratos e de qualidade. Apenas duas entrevistadas fizeram referência às compras realizadas na cidade do Rio de Janeiro.

A gente sempre compra aqui em Eliane, no mercado São José, quando a gente não compra aqui a gente compra lá no Rio de Janeiro, no Mercado de Madureira. Bichos compra em Afogados, na barraca de Jessé. Os bichos de obrigação a gente costuma comprar fora do mercado de São José, ou em Afogados ou em Cavaleiro, ou em Prazeres, a gente vai diversificando pelo preço. A gente vai fazendo pesquisa (A. Filha de santo).

Eu sempre compro algumas coisas no mercado São José, em Eliane. Agora to frequentando muito Marion, que é uma pessoa atenciosa e é uma pessoa que tem produtos de qualidade. O nosso terreiro frequenta ele também. Já comprei muito a uma menina de Salvador, eu não lembro o nome agora... da loja dela, que também tem produtos de qualidade. E eu acho que a partir do momento que se tem mais opções, antigamente era muito mais caros, os tecidos, as roupas, as coisas de Candomblé. E hoje, quando você tem mais opções, as coisas vão ficando mais acessíveis. Eu não sei nem se a palavra é caro... eu acho que quando você tem outras possibilidades as coisas vão ficando mais acessíveis pras pessoas (AB. Filha de santo).

É pertinente apontar que a relação mais estreita com os comerciantes reflete nas práticas de comércio em alguns estabelecimentos. Além dos tradicionais descontos e parcelamentos nos cartões de créditos, observei uma espécie de crediário “amigo”. Um dos importantes comerciantes da cidade, mencionado como referência na venda de tecidos, assentamentos e paramentos, afirmou que sua loja (localizada em um apartamento no centro da cidade) tinha alguns filhos de santo, meses e até anos antes de sua obrigações de *iaô* começam a pagar uma mensalidade, que pode variar de acordo com a qualidade, quantidade e tipos de itens. Após a quitação do crediário, o cliente e filho de santo, pode retirar o valor em mercadorias.

5.5 O que se compra, quando se compra e para quem se compra? – A lista

Por fim, apresento a lista dos principais itens de consumo, relatados por adeptos e comerciantes. As velas, de sete dias e número oito, são mencionadas como um dos produtos de maior venda e aquisição, justamente porque são ofertadas a todos os Orixás. Seguida da compra de tecidos para a confecção de *axós*, mel e azeite de dendê. A cachaça, oferecida a Exu, também figura como um item de grande compra. De acordo com os comerciantes, alguidares e painéis de barro também são muito procurados.

A sazonalidade das compras e das vendas corresponde ao calendário litúrgico dos terreiros. Entretanto, todos os meses do ano são feitas obrigações pessoais, o que movimentava (mesmo em menor grau) o comércio da cidade. Desta forma, os meses de dezembro – Iemanjá, junho – Xangô; julho – Oxum, são associados pelos vendedores como os períodos de maior venda.

É importante notar a grande procura por produtos “originais”, leia-se produtos oriundos do continente africano, isso faz com que o consumidor estabeleça uma relação de confiança com os comerciantes que asseguram serem tais produtos, nesses termos, originais. Diferente do comércio formal, que a certificação de autenticidade se dá por meio de um documento, no mercado se estabelece um contrato de confiança sem as devidas comprovações documentais.

Em outros termos, o consumidor acredita na palavra do vendedor, o que proporciona a fidelização do cliente, ao passo que qualquer abalo na reputação do comerciante quanto à proveniência das peças, quebra o referido contrato. Na mesma medida, isso ocorre na relação

entre comerciante e fornecedor, uma vez que o fornecedor afirma que o produto de fato vem da África, igualmente sem as devidas comprovações oficiais. Vale ressaltar que a procedência africana incide no valor do produto, as firmas, os búzios, o sabão, etc., vindos da África são mais caros. Vale ressaltar que as preferências pelos produtos africanos remetem a escolha e as indicações dos Orixás, além de retratarem a ligação com a África ancestral, numa grande dinâmica que envolve confiança, reputação e valor de mercado.

Como já foi dito, as compras são orientadas pelas preferências das divindades. Assim, segue a tabelas listando alguns dos gostos de cada Orixá a partir da tradição nagô de uma das casas de culto pesquisadas:

TABELA 1 – Lista de Compras nos terreiros pesquisados

Orixás Nagô	Cores	Elementos	Comidas Secas	Bichos
Exu	Preto e branco	Terra, fogo, encruzilhada, todos os elementos dan atureza	Farofa de dendê/cachaça Frutas: abacaxi recebe todas as frutas	Bode preto e pinto de capoeira
Ogum	Verde e vermelho	Ferro	Caldo de cana, cana Frutas: manga espada	Bode e galo
Ossaim	Verde	Folhas	milho	Bode e pinto arrepiado
Odé	Verde	Mata	Axoxó(milho com coco)	Bode e galo
Obaluaê	Preto e vermelho	Terra	Pipoca	Bode velho
Naná	Lilás/Roxo claro	Lama	Farinha de pipoca e milho	Cabrapretae galinha pedrês
Xangô	Vermelho e branco	Trovão	Amalá, beguiri Frutas: romã, maçã vermelha e laranja	Carneiro, galo, boiecágado
Iemanjá	Azul	Mar	Peixe Frutas: maçã verde, uva verde, pêra, graviola	Carneiro, pato, galinha branca

Orunmilá	Amarelo e verde	Búzios (Ifá)	Omoluco(ovo e feijão macassar), Peixe	Cabra e galinha pretas
Ibeji	Amarelo, vermelho e verde		Banana comprida assada no dendê e batata doce assada no dendê	Cabrito/a, pinto e franga
Oxum	Amarelo	Rios	Omoluco e Axoxó	Cabra e galinha amarelas
Oyá	Todas as tonalidades de Rosa	Raios	Acarajé, açaru(inhame e carne de peito de boi)	Cabra, porco e galinha preta
Obá	Vermelho/laranja e amarelo	Água	Omoluco, acarajé	Cabra e galinha amarela
Oxalá	Branco	Todos os elementos da natureza, é o pai	Arroz e mel Inhame	Cabra branca Guine branco caracol

* Todos os Orixás recebem o guiné, considerado um animal de fundamento.

Mais uma vez humanos e não-humanos: sacerdotes, filhos de santo, comerciantes, objetos, materiais, bichos, dinheiro... Engendram uma dinâmica de relações que embora pautada no consumo, perpassa o mercantil e abre portas para se pensar o comércio e o consumo religioso de maneira mais ampla. A dimensão financeira está posta, por se tratar de uma rede de comércio, mas apresenta características e interações muito próprias, que fogem da ideia economicista de mercado e consumo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exu, o mais próximo e “(...) o mais humano dos orixás, nem completamente bom, nem completamente mal” (VERGER, 2000, p. 122) é a primeira divindade a ser cultuada nos terreiros. Recebe de Orunmilá, de acordo com a mitologia afro-brasileira, a primazia das oferendas e a missão de levar os recados e pedidos dos seres humanos. É ele o princípio motor, responsável pela transformação. “Não se começa sem ele, nada se faz sem ele!”, repete costumeiramente mãe Amara. Por suas características, este Orixá é o mensageiro, conhecido como o senhor da comunicação, proporcionando a troca. É quem abre os caminhos. Assim, não causa surpresa que seja ele, Olojá⁷⁷, o senhor dos mercados.

De certo, muitos foram os caminhos percorridos para a feitura deste trabalho. A minha trajetória acadêmica imbricada a minha trajetória de filha de santo, envolve um processo de contínuo aprendizado, da mesma forma que me levaram ao mercado. Assim, o chão do terreiro e o chão da Universidade são os alicerces para a construção deste trabalho. Tal qual o menino de Galeano (2012), que ao ver pela primeira vez a imensidão do mar, pede ao pai – Me ajuda a olhar! Os saberes dos dois universos me guiaram e me ensinaram a enxergar o que estava posto na parte da realidade pesquisada e vivenciada por mim e por todos os atores sociais que se entrelaçaram e participaram nesta produção de conhecimento.

Somadas às minhas experiências antropológicas, as experiências como filha de santo e consumidora no mercado, foram fundamentais para a compreensão das informações colhidas em campo. “A memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34). Portanto, há uma conexão entre estes dois campos de saber.

De acordo com a cosmovisão afro-brasileira, Orixás e objetos possuem poder de ação, refletido nas relações sociais estabelecidas dentro e fora dos terreiros. Com efeito, percebemos que o afastamento entre humanos e não-humanos, comum a tradição ocidental, não está categoricamente determinado neste contexto. Esta perspectiva ou modo de ver o mundo

⁷⁷ “*OLÓOJÀ* – Expressão *yorùbá* que na língua ordinária significa seja o vendedor, seja o dono do mercado. Na cosmologia do povo-de-santo, a locução dono-do-mercado equivale a um dos títulos de *Èsú*” (VOGEL *et alii*, 2005, p. 200).

(tampouco exclusivo desta religião) injeta na sociedade uma complexidade, percebida, por conseguinte, na rede de consumo.

Atores não-humanos misturados aos humanos formam o coletivo, organizando de maneira efetiva as dinâmicas sociais. A presença dos Orixás e dos objetos mobiliza os filhos de santo e transforma o cotidiano dentro e fora dos terreiros. Tal qual propõe Ingold (2015), as coisas estão vivas e ativas. Dito isto, a vida das pessoas e das coisas estão intimamente ligadas, para além do momento ritualístico.

A influência dos Orixás é igualmente notada nos mais diversos âmbitos da vida dos adeptos. Resoluções de ordem prática acompanham os filhos de santo e denotam as preferências e particularidades dos deuses, inclusive no consumo. Interditos alimentares, a moda, programas culturais, etc., são reflexos do “gosto criado na convivência com o candomblé (...)” (AMARAL, 2002, p. 101). Sobre a interferência das divindades no nosso consumo, reproduzo as palavras de H.:

Nas vestes, eu acho. Por que a gente que é do Candomblé, a gente tem uma roupa específica pra usar nos cultos, nas festas, nos rituais. Então, todo ano, quando a gente recolhe... que a gente diz, tirar o *odún*, né? A renovação, né? Aí a gente tem que fazer uma roupa, pra receber o sacrifício... assim... uma roupa pra festa, uma roupa bonita, né? E tem a questão da guia também, a gente tem que ter a guia de proteção. É necessário. Então, a gente tem que comprar. Na questão de dar os alimentos aos Orixás, se a gente quiser oferecer alguma coisa tem que comprar. Acho que influencia em tudo.

Entretanto, ao contrário de uma submissão dos humanos frente à autoridade dos Orixás, no Candomblé existe o que chamei de “partilha do poder de ação” entre humanos e os não-humanos. As prescrições e vontades dos Orixás se conservam, tal qual a influência do *odún* pessoal e anual⁷⁸, mas de modo algum estão cristalizadas. A atuação e aspirações dos indivíduos existem, mesmo que atreladas a aceitação das divindades. Aqui está mais uma vez a configuração da rede voltada ao consumo religioso.

Na rede sociotécnica, definida por Bruno Latour (2004) como ponto de troca entre humanos e não-humanos, elevando os últimos ao status de mediadores, que se encontram imersos e mesclados os indivíduos, divindades, objetos e materiais, animais, plantas... para a

⁷⁸ Como já comentado, cada filho de santo possui um *odú* pessoal, associado ao seu santo de cabeça. Esse *odú* sofre variações ao longo de sua vida, pois o adepto é regido anualmente por algum Orixá (que pode ser o seu próprio ou outro do panteão). Por esse motivo, todo início de ano os adeptos devem se consultar, por meio do jogo de búzios, para que se revelem as influências que lhe acompanharão durante o período de 12 meses.

modelagem do social, que aqui se volta especificamente para o consumo religioso. Portanto, a pertinência de investigá-lo a partir da rede que se conforma com o intuito de compartilhar e ofertar bens e, especialmente, o axé com a comunidade e as divindades.

Com efeito, os terreiros, por estarem integrados à sociedade ampla, são igualmente dirigidos pela lógica do mercado, das demandas e ofertas, bem como refletem as mudanças sociais. Os padrões de consumo no Candomblé, apesar de sua dimensão individual, estão profundamente vinculados as imposições do grupo religioso e, sobretudo ao anseio, solicitação ou cobrança dos Orixás e demais entidades. Como já mencionado, a visão de mundo desta religião interfere sobremaneira em como seus adeptos vão consumir. Jamais poderemos ofertar um carneiro à Oyá, mesmo que este esteja valendo consideravelmente menos que um porco.

O consumo religioso no Candomblé não está pautado apenas na venda e compra de produtos. Algumas coisas não são vendidas nem compradas, a exemplo do *otá*. Destarte, os objetos que transitam neste contexto não são empregados somente para suprir as necessidades biológicas e nutricionais, ou para a exibição individual. Outro aspecto importante a ser ressaltado é a dinamicidade do consumo.

Com o passar do tempo, novas formas de consumir são acionadas. “O Candomblé também é moda!”, dizia um vendedor de tecidos ao comentar as mudanças nos panos utilizados para a confecção da indumentária feminina. Tais mudanças são igualmente percebidas nos tipos de acessórios e formas de utilizá-los. A procedência dos objetos sejam eles as quartinhas, alguns dos tecidos (englobando os conhecidos Rechilieus) e, por mais incrível que pareça, dos búzios, é muitas vezes ligada a China.

A partir da noção de *consumo religioso* proposta por Emerson Giumbelli (2007), a qual integra os aspectos econômicos e religiosos como modeladores do social, encontrei no campo a ideia de consumo religioso ampliada. Associada ao conceito de investimento dos filhos de santo. “É como se fosse um investimento, né? A gente não diz que tá gastando. A gente diz que tá investindo na nossa vida, né?”, diz uma adepta.

No contexto pesquisado, o fator econômico é evidenciado, afinal as coisas são compradas, ao passo que se afasta dele. Está presente nesta ideia, um consumo de coisas que não são adquiridas comercialmente, como o axé, a pedra, folhas (compradas somente quando não podem ser colhidas), etc. Afora a ligação direta com as divindades, é feita uma assimilação dos bens à qualidade. Mais importante que o valor é a qualidade dos bens ofertados aos Orixás. Desta maneira, o consumo religioso afro-brasileiro é uma experiência diferenciada de consumo.

As relações de comércio e as redes formadas pelo e para o consumo religioso envolvem, conseqüentemente, os aspectos naturais, sociais e cosmológicos. Uma vez que para as religiões afro-brasileiras, a economia, o trabalho, a família (de santo e/ou de sangue) e a própria religiosidade não se configuram como âmbitos distintos da vida cotidiana, humanos e não-humanos estão imersos e conectados na rede que engloba o consumo e o mercado é um dos locais de ligação entre todos os seres.

Conforme comentado anteriormente, o ambiente aglutinador do mercado congrega os itens para o exercício religioso afro-brasileiro, propicia o encontro, promove a circulação do dinheiro e gera o ensinamento do culto por meio das compras. Constituinte da rede de consumo, o mercado legitima ou macula a reputação de sacerdotes, entre outras coisas pela simples checagem dos itens solicitados e adquiridos. Do mesmo modo que os terreiros certificam as casas comerciais e os comerciantes. Evidenciando as redes sociotécnicas construídas para o culto aos Orixás e consumo religioso.

Somadas ao mercado as lojas não especializadas em produtos votivos compõem a rede de consumo religioso afro-brasileiro, apontando para a ampliação da mesma. Com efeito, a proposta do presente trabalho consistiu justamente em expandir a noção de rede, englobando os não-humanos como atores sociais. A intenção foi iluminar alguns pontos da rede do consumo religioso, visto que tais pontos se conectam, tais quais as miçangas nos fios de conta, a tantos outros pontos, tornando-a infinita. Neste caso, os objetos e materiais – constitutivos do sujeito – e os humanos – do mesmo modo materiais – são igualmente mediadores nas relações sociais.

Neste consumo religioso específico estão densamente integrados na rede diversos atores sociais: os sacerdotes e filhos de santo; os filhos de santo entre eles próprios; os sacerdotes, filhos de santo e o terreiro; todos os humanos que fazem parte da comunidade religiosa, os comerciantes, o mercado e os objetos; as diferentes casas de culto; e os Orixás.

Aponto como desdobramento da pesquisa a investigação de questões e atores sociais que o recorte desse trabalho não abarcou, a exemplo da relação com os fornecedores, com os clientes dos serviços religiosos realizados nos terreiros (jogo de búzios, banhos...), a expansão da rede até os lugares mencionados pelos interlocutores (Tracunhaém, Salvador, Rio de Janeiro, África...), as conexões de consumo na internet, bem como as demais religiões de matriz africana.

Ao que pude perceber durante a pesquisa de campo, os rituais de Jurema foram mencionados como os que mais levam o filho ao comércio, primeiro pela maior quantidade de festas realizadas para os mestres, mestras, Exus e Pombas-Gira, e depois pelos tipos de produtos que adeptos e visitantes ofertam a tais entidades. Tais práticas deverão ser aprofundadas em trabalhos posteriores, uma vez que o recorte deste trabalho foi consumo religioso afro-brasileiro voltado ao culto aos Orixás.

A rede sociotécnica estabelecida para o consumo religioso afro-brasileiro é infinda. Os pontos surgidos, a partir da pesquisa de campo e de minhas experiências enquanto adepta e compradora conectam-se a tantos outros, em outras cidades, estados, países e continentes. Meu objetivo foi delimitar um fragmento dela, demonstrando a presença dos diversos atores sociais – humanos e não-humanos – envolvidos nas compras dos e para os Orixás.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. 2015. *Encontros Etnográficos. Interação, Contexto, Comparação*. Brasil, Editora Unesp/Edufal.
- AMARAL, Rita. 2002. *Xirê! O modo de crer e de viver no Candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas; São Paulo, EDUC.
- ASSUNÇÃO, Luiz. 2006. *O Reino dos Mestres – a tradição da jurema na umbanda nordestina*, Rio de Janeiro, Pallas.
- ATLAN, H. 2004. *A Ciência é Inumana? Ensaio sobre a livre necessidade*. São Paulo, Cortez.
- AUGRAS, Monique. 1983. *O Duplo e a Metamorfose – A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis, Ed. Vozes.
- BAUDRILLARD, Jean. 1995. *A Sociedade de Consumo*, Rio de Janeiro, Edições 70.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. 2007. *Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé*. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1. Disponível em: <http://www.scielo.br>.
- BARBOSA, Livia & CAMPBELL, Colin (orgs). 2006. *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- BARBOSA, Livia. 2004. *Sociedade de Consumo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. 1986. *Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife*, Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo, USP.
- CACCIATORE, Olga G. 1988. *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

CAMPBELL, Colin. 2001. *A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno*, Rio de Janeiro, Rocco.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013 – ISSN 2175-5841.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2006. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, UNESP.

CARNEIRO, Edison. 2002. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Jorge de. 1993. *Cantos Sagrados do Xangô do Recife*. Brasília, Fundação Cultural Palmares.

CORRÊA, Norton F. 2006. *O Batuque do Rio Grande do Sul – Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*, São Luis, Ed. Cultura & Arte.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. 2004. A Filha de Santo, In: In: MOURA, C. E. M (org), *Culto aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

CLIFFORD, J. (1994) 2002. Sobre a autoridade etnográfica In: Clifford, J. *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. Ed. UFRJ. Brasil.

DOUGLAS, Mary. 2004. *O Mundo dos Bens – Para uma Antropologia do Consumo*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

_____. 2007. *O Mundo dos Bens, vinte anos depois*, Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, ano 13, n. 28. Disponível em: [http:// www.scielo.br](http://www.scielo.br).

DUCCINI, L & RABELO, M. 2013. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013, 360pp.

ELIADE, Mircea. 2006. *Mito e Realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva.

ERIKSEN, T. & NIELSEN, F. 2007. *História da Antropologia*. Petrópolis, RJ, Vozes.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Voduns da Casa das Minas. In: MOURA, C. E. M (org), *Culto aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

_____. 1995. *Repensando o sincretismo: Estudo sobre a casa das Minas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo; São Luis, FAPEMA.

FREITAS, Rosana. “O governo Lula e a proteção social no Brasil: desafios e perspectivas”, Disponível em: Rev. Katál. Florianópolis v. 10 n. 1 p. 65-74 jan./jun. 2007.

GALEANO, Eduardo. 2012. *O livro dos abraços*. Porto Alegre, L&PM.

GAMA, Luciana B. 2007. *Korin Orixá, Korin Alafíá: Voz e Fala nos terreiros*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE.

_____. 2005. *A Saúde, a Doença e o Terreiro*. Trabalho de Conclusão de Especialização em Antropologia da Saúde, UFPE.

GARCÍA CANCLINI, N. (1984) 1995. “3º Conferencia – ‘Cómo se Forman las culturas populares: La desigualdad em La producción y e nel consumo’”. In: García Canclini, N. **Ideología, cultura y poder**. Secretaría de Extensión Universitaria. Facultad de Filosofía y Letras. Oficina de Publicaciones. Ciclo Básico Común. U.B.A. Bs. As. Pags. 59 – 91.

GIUMBELLI, Emerson. 2007. *Lojas de Artigos Evangélicos: Uma Perspectiva sobre Consumo Religioso*, Ilha, v. 7, p. 213-236.

GODBOUT, Jacques. 2002. *Homo Donator versus Homo Oeconomicus*. In: Martins, Paulo Henrique (org). *A dívida entre os Modernos – Discussão sobre os fundamentos e Regras do Social*. Petrópolis, Ed. Vozes.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. 2009. Mercado de São José: contando histórias em um lugar de memória. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0643.pdf>.

HALLOY, Arnaud. 2012. “Incorporar” os deuses: Dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas). In: Tavares, Fátima & Bassi, Francesca (orgs). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador, EDUFBA.

HOUTART, François. 2002. *Mercado e Religião*. São Paulo, Cortez Editora.

INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ, Vozes.

KUBRUSLY, C. As moradas da calunga Joventina: objetos, pessoas e deuses nos maracatus de Recife. In: GONÇALVES, J.R., BITAR, N. & GUIMARÃES, R. (orgs). *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, FAPERJ.

LANNA, Marcos. 2000. *Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a Dádiva*, Curitiba, Ver. Sociol. Polit. Nº 14.

LATOUR, Bruno. 2004. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Out 2004, vol.10, no.2, p.349-375. ISSN 0104-9313

_____. 2004. *Por uma antropologia do centro*. *Mana*, Out 2004, vol.10, no.2, p.397-413. ISSN 0104-9313

_____. 2001. *A Esperança de Pandora*, São Paulo, EDUSC.

_____. 1995. *Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico*. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Jun 1995, vol.2, no.1, p.07-26. ISSN 0104-5970

_____. 1994, *Jamais Fomos Modernos – Ensaio de Antropologia Simétrica*, Rio de Janeiro, Editora 34.

LÉPINE, Claude. 2004. Análise Formal do Panteão Nagô, In: MOURA, C. E. M (org), *Culto aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento Selvagem*, Campinas, Papirus.

_____. 1978. *Totemismo Hoje*, Petrópolis, Vozes.

LIMA, Vivaldo da Costa. 2010. *Lessé Orixá – Nos pés do Santo*. Salvador, Corrupio.

LINS, Marcelo. 2007. *Mercados do Recife (Recife's Markets)*, Recife, Prefeitura do Recife, Gráfica Santa Marta.

LINS, Anilson. 2004. *Xangô de Pernambuco – a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão*. Rio de Janeiro, Pallas.

LIPOVETSKY, Gilles. 1989. *O Império do Efêmero – A moda e seu destino nas sociedades modernas*, São Paulo, Companhia das Letras.

LODY, Raul. 2006. *O povo de Santo – Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*, São Paulo, WMF Martins Fontes.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do Empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia*. São Paulo, Abril Cultural.

MARCUS, G. 2004. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 47 N° 1.

MAUSS, Marcel. 2003. *Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.

McCRACKEN, Grant. 2003. *Novas Abordagens ao Caráter Simbólico dos Bens e das Atividades de Consumo*. Ed. Mauad.

MEDEIROS, Bartolomeu Figueiroa de. 1999. *Entre Almas, Santos e Entidades outras no Rio de Janeiro: os Mediadores*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MEIRA, Fernanda. 2008. *Ilê Obá Aganju Okoloyá - Terreiro de Mãe Amara: desafios e estratégias hoje*. Trabalho de conclusão de curso de Graduação em Ciências Sociais – UFPE.

MELO, Maria Carneiro Lacerda de. 2011. *A relação dos mercados públicos de São José e da Boa Vista com a Cidade do Recife entre 1820 e 1875*. URI: <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/3323>

MILLER, Daniel. 2013. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. 2007. *Consumo como Cultura Material*, Porto Alegre, Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, ano 13, n. 28. Disponível em: <http://www.scielo.br>.

_____. 2000. *Teoria das compras: o que orienta as escolhas dos consumidores*. São Paulo, Nobel.

MOTTA, Roberto. 1991. *Edjé Balé – Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Recife, UFPE.

MOURA, Margarida Maria. *Franz Boas: a antropologia cultural no seu nascimento*. Rev. USP, São Paulo, n. 69, maio 2006. Disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892006000200013&lng=pt&nrm=iso.

NAROTZKY, Suzana. 2004. *Antropologia Economica: nuevas tendencias*, Barcelona: Melusina.

OLIVEN, Ruben. 2007. *A Antropologia de grupos urbanos*. Rio de Janeiro, Vozes.

PARÉS, Luis Nicolau. 2007. *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp.

PRANDI, Reginaldo. 2001. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 2006. *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras ou As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia>.

RABELO, Miriam C. M. 2012. *Algumas reflexões críticas sobre o projeto de estudar o candomblé como símbolos em circulação*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 219-225, jul./dez. 2012

_____. 2011. *Estudar a religião a partir do corpo: Algumas questões teórico-metodológicas*. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

_____. 2008. *Construindo Mediações nos Circuitos Religiosos Afro-Brasileiros*. Trabalho apresentado na Mesa Redonda “Corpo, Paisagem e Percepção na Experiência Religiosa”, 26ª Reunião Anual da ABA, Porto Seguro, 1 a 4 de junho de 2008.

_____. 2008. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 176-205, 2008.

RAMOS, Arthur. 2001. *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Graphia.

RIBEIRO, René. 1952. *Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco.

RIOS, Luis Felipe. 2004. *O Feitiço de Exu. Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, UERJ.

ROCHA, Everardo & BARROS, Carla. 2006. *Dimensões culturais do marketing: teoria antropológica, etnografia e comportamento do consumidor*. *Rev. adm. empres.*, Dez 2006, vol.46, no.4, p.1-12. ISSN 0034-7590.

_____. *Cultura, Mercado e Bens Simbólicos: notas para uma interpretação do consumo*, In TRAVANCAS, I. & FARIAS, P. (org), *Antropologia e Comunicação*, Rio de Janeiro, Garamond.

RODRIGUES, Raimundo Nina. 1977. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo. Ed. Nacional.

ROMERO, Sylvio. 2005. O Negro – Objeto de Ciência. In: CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Agir.

SAHLINS, Marshall. 2003. *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

SANSI, Roger. 2013. A Vida Oculta das Pedras: Historicidade e Materialidade dos Objetos no Candomblé. In: GONÇALVES, J.R., BITAR, N. & GUIMARÃES, R. (orgs). *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, FAPERJ.

SARTORE, Marina de Souza. Da filantropia ao investimento socialmente responsável: novas distinções. *Cad. CRH*, Salvador, v. 25, n. 66, p. 451-464, dez. 2012. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php>

SEGATA, Jean. 2012. Resenha: LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à Teoria o Ator-rede. *Ilha*, v.14, n.2, p.238-243, jul/dez 2012.

SEGATO, Rita Laura. 2005. *Santos e Daimones – O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. 2007. *Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia*,

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2005. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo, Selo Negro.

_____. 2002. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960), In: *Revista USP*. São Paulo, USP-CCS, n. 55 (pp. 82-111).

_____. 2000. *O Antropólogo e sua Magia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2000. As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade, In MAGNANI, J.G. & TORRES, L. (org), *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

SLATER, Don. 2002. *Cultura do Consumo e Modernidade*, São Paulo, Nobel.

VAN DE PORT, M. 2012. *Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de salvador, na Bahia*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012.

VERGER, Pierre. 2002. *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

_____. 2000. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. “O Nativo Relativo”. En: *Mana*. Vol.8 N°.1 Rio de Janeiro. Apr. 2002. Págs. 113 – 148. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext.

VOGEL, Arno, MELLO, Marco A. S. & BARROS, José F.P. 2005. *Galinha D’Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.

WEBER, Max. 2001. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Editora Martin Claret Ltda.

APÊNDICE A – CADERNO DE IMAGEM

O Terreiro e a Roça

Ilê Obá Aganjú Okoloyá



(Foto: Luciana Gama)



Obrigação de Xangô - 2014
Na foto Mãe Amara e Pai Júnior
(Foto: Luciana Gama)



Obrigação de Xangô - 2014
Na foto *Yakekerê* Maria Helena Sampaio
(Foto: Luciana Gama)



Obrigação de Exu - 2015
(Foto: Luciana Gama)

Roça Oxaguiã Oxum Ipandá



(Fotos: Luciana Gama)



Toque de Xangô – 2015
Festa em que foram utilizados 12 tambores em homenagem ao Orixá.
(Foto: Luciana Gama)







Entrada principal.
(Fotos: Luciana Gama)



Corredor principal de vendas dos produtos religiosos afro-brasileiros.
(Foto: Luciana Gama).



Segundo corredor de vendas dos produtos religiosos afro-brasileiros.
(Foto: Luciana Gama).



Corredor principal de vendas dos produtos religiosos afro-brasileiros.
(Foto: Luciana Gama).



Segundo corredor de vendas dos produtos religiosos afro-brasileiros. (Foto: Luciana Gama).

Iluminando alguns pontos da rede



Obrigação Ilê Obá Aganjú Okoloyá – 2013.

(Foto: Luciana Gama)



Folhas colhidas para amassi.
(Fotos: Luciana Gama)



Quartinhas de Oxalá – *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*
(Foto: Luciana Gama)



Abertura de festa de mestres - *Roça Oxaguiã Oxum Ipandá*
(Foto: Luciana Gama)



Instrumentos: Agogô e Agbê – *Ilê Obá Aganjú Okolyá*



(Fotos: Luciana Gama)





(Fotos: Luciana Gama)





Parte da tradição nos terreiros recifenses a oferta de bolos após os toques.
(Fotos: Luciana Gama)



Guias africanas – Mercado São José.



(Fotos: Luciana Gama)



Alguidares de barro provindos de Tracunhaém e Louças para assentamento

Mercado São José.
(Fotos: Luciana Gama).



Cortes de tecido – Richelieu.



(Fotos: Luciana Gama).





Comerciantes do Mercado São José
(Fotos: Luciana Gama).