

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANA CRISTINA QUINTELA PITANGA



ANA CRISTINA QUINTELA PITANGA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 28/06/2021.

AO GOSTO DO SANTO:
CULTURA ALIMENTAR E RELIGIOSIDADE NO CANDOMBLÉ NO ESPÍRITO

SANTO

PPGCR

Faculdade Unida

Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Pesquisa: Religião e Espaço Público.

Orientador: Dr. José Mario Gonçalves

VITÓRIA-ES

2021

Pitanga, Ana Cristina Quintela

Ao gosto do santo / Cultura alimentar e religiosidade no Candomblé no Espírito Santo / Ana Cristina Quintela Pitanga. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2021.

vii, 113 f. ; 31 cm.

Orientador: José Mario Gonçalves

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2021.

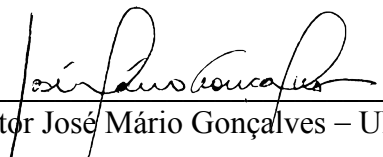
Referências bibliográficas: f. 109-113

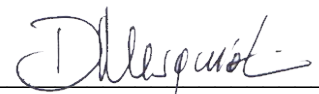
1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Religiosidade. 4. Candomblé. 5. Comida. 6. Cultura alimentar no Candomblé. 7. Alimento e religião. - Tese. I. Ana Cristina Quintela Pitanga. II. Faculdade Unida de Vitória, 2021. III. Título.

ANA CRISTINA QUINTELA PITANGA

AO GOSTO DO SANTO:
CULTURA ALIMENTAR E RELIGIOSIDADE NO CANDOMBLÉ NO
ESPÍRITO SANTO

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.


Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA (presidente)


Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA


Doutor Leandro do Carmo Quintão – IFES

RESUMO

A presente dissertação teve como objetivo analisar o lugar da alimentação na religiosidade do Candomblé. Na referida religião, a alimentação ocupa papel de destaque, isto é, compõe uma das suas bases teológicas. O Candomblé caracteriza-se como uma religião afro-brasileira. Nela são cultuadas varias entidades chamadas de Orixás. Essas divindades relacionam-se a fenômenos ou elementos da natureza ou da ancestralidade. Na religião do Candomblé uma das principais ligações entre o homem e os Santos está nas oferendas de alimentos e sacrifícios. A pesquisa empírica ocorreu em terreiro de Candomblé localizado no Município de Vila Velha/ES. A partir da metodologia da observação participativa, pode-se acompanhar todo o processo de produção dos alimentos destinados aos rituais religiosos e as celebrações festivas. Numa perspectiva teórica durkheimiana centrou-se a análise nos símbolos dos alimentos e nas praticas alimentares presentes no Candomblé.

Palavras-chave: religiosidade; comida; Candomblé



ABSTRACT

This study analyzed the place of food in the religiosity of Candomblé. In that religion, food plays a prominent role, that is, it composes one of its theological bases. Candomblé is characterized as an Afro-Brazilian religion. In it are worshiped several entities called Orixás. These deities are related to phenomena or elements of nature or ancestry. In the Candomblé religion, one of the main links between man and the Saints is in the offering of food and sacrifices. The empirical research took place in a Candomblé temple located in Vila Velha/ES. From the methodology of participatory observation, it is possible to follow the entire food production process for religious rituals and festive celebrations. From a Durkheimian theoretical perspective, the analysis focused on food symbols and food practices present in Candomblé.

Keywords: religiosity; food; Candomblé



LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Mulher cozinhando na Cozinha de Branco.	75
Figura 02. Mulheres cozinhando na Cozinha de Preto.	76
Figura 03. Quiabo para o preparo de Amalá.	77
Figura 04. O salão central do barracão	79
Figura 05. Abadô; Eboyá; Adaribô; Acarajé; Acassá; Farofa de dendê com lagarto assado, prato com ovos	82
Figura 06. Acarajé	83
Figura 07. Acassá	83
Figura 08. Omolocum.....	84
Figura 09. Sacrifício com galinha à Ogúm e Oxúm.	86
Figura 12. Comida de caboclo: milho, coco e fumo de rolo.	94
Figura 13. Comida de caboclo: moranga, milho e fumo de rolo com fitas coloridas.....	94
Figura 14. Oferenda para caboclo.....	95
Figura 15. Comida para Colondina: acarajé; farofa de dendê; acassá e bebidas.....	101
Figura 16. Comida para Colondinha: pêssegos, maçãs e as oferendas com galinhas.	102
Figura 17. Imagem de Colondina com as oferendas das galinhas sacrificadas.....	102
Figura 18. Imagem de Colondina com suas oferendas.....	103
Figura 19. Festa em homenagem à Colondina dentro da cozinha de preto	104

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 PERCURSOS HISTORIOGRÁFICOS DO CANDOMBLÉ.....	14
1.1 A formação do Candomblé no Brasil	16
1.2 Mitos e ritos: o Candomblé como uma questão social	24
2 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CANDOMBLÉ NA REGIÃO METROPOLITANA DE VITÓRIA/ES	48
2.1 O negro na história do Espírito Santo.....	48
2.2 O Candomblé capixaba.....	56
3 A COMIDA DE SANTO NA COZINHA CAPIXABA: A PESQUISA DE CAMPO	67
3.1 Tudo começa na cozinha: o ritual de iniciação ao Candomblé	69
3.2 É dia de festa! A comemoração dos 33 anos do Pai Jorge como membro do Candomblé.	81
3.3 Louvação para caboclo: mas ainda assim é Candomblé	90
3.4 A Festa de Colondina: uma homenagem à pombagira cozinheira	97
CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

Dentre as necessidades humanas, a alimentação é uma das mais basilares. Ela “acompanha a vida, mantendo-a na sua permanência fisiológica”.¹ A alimentação é também uma necessidade dos animais e, de alguma forma, de todos os seres vivos. Todavia, pensa-se a alimentação para além de seu sentido nutricional. Toma-se a alimentação a partir de uma perspectiva cultural, ou seja, a prática alimentar e seus significados. O envolvimento emocional do homem para com o alimento, o gosto e a sociabilidade proporcionada por esses elementos fizeram com que a alimentação fosse tomada como objeto de estudo pelas Ciências Humanas. Brillat-Savarin, em *A Fisiologia do Gosto*², já se dedicava a explicar sobre a relação, peculiar, do homem com o alimento. O pesquisador Luis da Câmara Cascudo resume bem esse pensamento, para ele “comer é um ato orgânico que a inteligência tornou social”.³

Interessante pensar que a alimentação, num primeiro momento, aproxima o homem ao seu próprio organismo, uma vez que, satisfaz as necessidades nutricionais. Ademais, é uma das mais importantes formas de sociabilidade, isto é, ela é capaz de ligar o sujeito a outros do seu grupo em todas as fases da vida. A prática alimentar está presente em várias situações da vida do ser humano. E, uma das dimensões pela qual perpassa a alimentação é o vínculo dos sujeitos com as divindades, ou seja, a faceta da espiritualidade.

Várias práticas religiosas se relacionam com a alimentação. Seja com as práticas de comer ou mesmo com as proibições à comida. Pode-se notar tal assertiva a partir das festas aos deuses provedores de alimentos nas religiões indígenas; o jejum dos católicos no período das Quaresma; o Ramadã dos judeus; a Eucaristia católica na qual se ingere, simbolicamente, o corpo e sangue de Jesus Cristo; a proibição judaica de ingestão de carne de porco ou mesmo o veto ao consumo de carne de vaca pelo Hinduísmo.⁴

Esta pesquisa de mestrado de nível profissional tomou como objeto de estudo o Candomblé. Na referida religião, a alimentação compõe uma das suas bases teológicas. O Candomblé caracteriza-se como uma religião afro-brasileira. Nela são cultuadas várias entidades chamadas de Orixás. Essas divindades relacionam-se à fenômenos ou elementos da natureza ou da ancestralidade. No Candomblé uma das principais ligações entre o ser humano e os Orixás está nas oferendas de alimentos e sacrifícios. Segundo Arno Vogel:

¹ CASCUDO, Luis da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983. p. 21.

² BRILLAT-SAVARIN, Jean- Anthelme. *A fisiologia do gosto*. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

³ CASCUDO, 1983, p. 2.

⁴ CASTELLANI, Vittorio. *O mundo à mesa: preceitos, ritos e tabus da gastronomia*. Campinas: Saberes Editora, 2011.

[...] a pedra angular da piedade afro-brasileira é o sacrifício. Sem ele nenhuma passagem pode se efetuar com êxito. Os sacrifícios, no entanto, requerem que se ofereçam aos deuses coisas de sua preferência [...] Quanto mais importante a passagem, mais dramático o sacrifício. Nos minúsculos transe do cotidiano, basta o dispêndio modesto e plácido das libações, defumações e oferendas culinárias. As grandes passagens, no entanto, requerem os grandes sacrifícios, o sangue derramado, as hecatombes. Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir caminhos em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida.⁵

Os chamados *Filhos-de-Santo* possuem obrigações com as divindades, especialmente com a sua divindade de origem, ou seja, é preciso tratar bem o seu Santo. Oferecer-lhe a comida que o Santo gosta é uma das formas de agradá-lo. Ademais, os praticantes devem sempre se lembrar do seu Orixá, especialmente em seu dia de festa. Devem também satisfazer suas vontades e necessidades específicas do Orixá. Pierre Verger, acerca do trato aos Orixás diz que

[...] nada se faz sem consultá-los e garantir sua proteção. Os homens gozam da abundância e da prosperidade se souberem satisfazê-los e, ao contrário, as catástrofes e calamidades sucedem-se na terra se esses deuses forem negligenciados ou ofendidos.⁶

Ademais, um adepto do Candomblé possui uma alimentação diferenciada mediante o período da vida religiosa a qual se encontra. Sendo um filho-de-santo, sua alimentação também mudará conforme o Orixá cujo é filho. Essas são categorias que determinam aquilo que o indivíduo pode ou não comer. Felipe Fernández-Armesto, ao tratar sobre a sacralização da comida, diz que:

[...] as sociedades têm hábitos alimentares que pertencem à esfera do sagrado: existem substâncias que consumimos para nos tornar sagrados ou íntimos dos deuses ou dos espíritos, outras que se interpõem entre a carne e o espírito e aumentam a distância do divino.⁷

Para Rudolf Otto o sagrado está composto por duas esferas, a saber: racional e não racional.⁸ Segundo o autor, o Sagrado é uma categoria relacionada ao instinto religioso. Ademais, ele considera o sentimento religioso como inato, ou seja, ele não interage somente com o irracional existente em cada sujeito, mas também, com o racional. Este é responsável

⁵ VOGEL, Arno. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 17.

⁶ VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos e na Antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p. 16.

⁷ FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. *Comida: uma história*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 60.

⁸ OTTO, Rudolf. *Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1949.

pela moral e ética, além de eleger as analogias necessárias para explicar as experiências religiosas assim como os símbolos do universo representativo da religião. Nota-se que quase todas as religiões possuem alimentos que simbolizam e se relacionam ao sagrado. O consumo de tais alimentos, em geral, demanda um ritual. Paralelamente, há alimentos os quais simbolizam o negativo, logo, não considerados impróprios e até imorais.⁹

No Candomblé este quadro não foge a regra. O tabu alimentar nesta religião se denomina quizila, isto é, a “antipatia supersticiosa que os africanos nutrem por certos alimentos e determinadas ações”.¹⁰ Na referida religião, cada Orixá possui os seus alimentos preferidos e aqueles cujos não gosta. Estas preferências alimentares ditam as oferendas e restringem o consumo alimentar.

Já é possível encontrar pesquisas que versam acerca desta temática, todavia, este trabalho caminhou na perspectiva das Ciências das Religiões. Segui-se o pensando de Carlos Roberto Santos:

Nesse sentido, o gosto alimentar é determinado não apenas pelas contingências ambientais e econômicas, mas também pelas mentalidades, pelos ritos, pelo valor das mensagens que se trocam quando se consome um alimento em companhia, pelos valores éticos e religiosos [...].¹¹

Sendo assim, as práticas alimentares devem ser tomadas como elemento da cultura, uma vez que refletem os hábitos de um povo, numa determinada época.

O objetivo desta pesquisa centra-se em analisar as práticas alimentares numa perspectiva da religiosidade buscando entender como a religião e a alimentação conversam entre si. Recorreu-se à História e Cultura da Alimentação para os fundamentos conceituais teóricos para nortear a pesquisa. Segundo Carlos Roberto Santos

Há, hoje, uma obsessão pela história da mesa, fazendo com que a gastronomia saia da cozinha e passe a ser objeto de estudo com a devida atenção ao imaginário, ao simbólico, às representações e às diversas formas de sociabilidade ativa. Neste sentido, a questão da alimentação deve se situar no centro das atenções dos historiadores e de reflexões sobre a evolução da sociedade, pois a História é a disciplina que oferece um suporte fundamental e projeta perspectivas.¹²

⁹ FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2000.

¹⁰ QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. p. 76.

¹¹ SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. Por uma história da alimentação. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 154-171, jan./dez., 1997. p. 162.

¹² SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 42, p. 11-31, jan/jun, 2005. p. 12.

Nota-se um aumento da produção acadêmica sobre a alimentação, a comida e as práticas alimentares, especialmente nas Ciências Humanas, uma vez que, entende-se que a formação do gosto alimentar vai além do seu aspecto nutricional e biológico.

O alimento constitui uma categoria histórica, pois os padrões de permanência e mudanças dos hábitos e práticas alimentares têm referências na própria dinâmica social. Os alimentos não são somente alimentos. Alimentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois constitui atitudes ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações. Nenhum alimento que entra em nossas bocas é neutro. A historicidade da sensibilidade gastronômica explica e é explicada pelas manifestações culturais e sociais como espelho de uma época e que marcaram uma época.¹³

Sendo assim, aquilo que se come é tão relevante à vida do sujeito como quando e onde ele come. Da mesma forma que interessa saber a forma que se come e com quem se come. Assim se constitui o campo da História da Alimentação. Deve-se ressaltar que por tempos à História da Alimentação foi ignorada, especialmente pela historiografia brasileira. Segundo Santos este campo vem ganhando vitalidade, já que, diz muito sobre a educação, civilidade e cultura dos indivíduos.¹⁴ Nesta pesquisa, a temática foi analisada pela ótica da religião.

Para entender a condição humana nos seus aspectos mais profundos e misteriosos, nós certamente devemos levar em conta a religião. Esta ajuda a formar estruturas imaginativas e elementares sobre como nos orientamos ou deveríamos nos orientar no cosmos. A religião dá forma e ensaia no ritual nossos mais importantes laços, uns com os outros e com a natureza, e provê a lógica tanto ao porque destes laços serem importantes como ao o que significa estar comprometido com eles.¹⁵

Nota-se o quanto as religiões significam para o sujeito. Desta forma, é impossível desconsiderá-las quando se pretende estudar o sujeito social. A religião, sendo uma realidade que se relaciona ao sujeito em sua essência e existência não pode deixar de ser analisada quando se trata da cultura de um povo. A religião está na base de várias normas e valores sociais. Ela influencia na compreensão que os seres humanos possuem de si mesmos e até na identidade dos povos. Para muitos, a religião proporcionar respostas a muitas questões que racionalmente podem parecer inexplicáveis.

Para a proposta desta pesquisa fez-se necessário estudar a história dos Orixás e até mesmo a formação do Candomblé, com foco no processo histórico capixaba, para entender os mitos sobre as comidas de Santo nas práticas ritualistas desta religião.

¹³ SANTOS, 2005, p. 13.

¹⁴ SANTOS, 2005

¹⁵ NEVILLE, Robert Cummings (Org). *A condição humana*. Um tema para religiões comparadas. São Paulo: Paulus, 2005

Desta forma, o primeiro capítulo desta dissertação apresenta um panorama histórico do Candomblé no Brasil. A partir de um debate historiográfico analisou-se o processo histórico de formação, constituição e transformações pelo qual passou o Candomblé no Brasil.

O segundo capítulo focou em entender como o Candomblé se desenvolveu no Espírito Santo, destacando suas especificidades. Este capítulo recorreu à pesquisa de Cleber Maciel, referência nos estudos sobre a cultura negra capixaba, datada dos anos de 1990 e comparou com os resultados de trabalhos de pós-graduação *scripto sensu* desenvolvidos nas últimas décadas. Por meio desta análise buscou-se calcar as bases que serviram como ferramentas para a pesquisa empírica a qual se desenvolveu ao longo do terceiro capítulo.

A pesquisa de campo aconteceu no Terreiro Ilé Àse Ode Nilá – Casa dos Grandes Caçadores, localizado no bairro Interlagos (Município de Vila Velha - região metropolitana da capital Vitória/ES). O responsável religioso do local é o Babalorixá Jorge d'Òxóssi, também chamado de Pai Jorge, o qual está há décadas à frente desse terreiro. Justifica-se a escolha deste terreiro como objeto de estudo por ele compor a área urbana da região metropolitana, ou seja, as pessoas que frequentam o local são sujeitos circulantes na sociedade capixaba; além da receptividade do Pai de Santo quanto à realização da pesquisa em seu ambiente.

Acerca da metodologia da pesquisa de campo, optou-se pela observação participante. Esse método da Antropologia viabiliza a inserção de modo denso nas práticas e representações vivenciadas pelas práticas religiosas cujo pesquisador optar em analisar. Mediante tal método, o pesquisador acompanha, de maneira próxima, seu objeto de investigação. Ademais, ele faz incursões constantes nos cultos e demais situações cotidianas da comunidade religiosa em questão. A observação participante proporciona uma melhor decodificação dos imaginários, dos símbolos e dos ritos proferidos na dada religião. Sendo assim, é possível ver de perto como os integrantes vivenciam as práticas religiosas.

Serviram como dados de análise as descrições etnográficas e as entrevistas realizadas com membros da comunidade religiosa do terreiro Casa dos Grandes Caçadores.

[...] etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados –, é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras [referindo-se à noção de cultura], que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar.¹⁶

Vale mencionar que no Candomblé, os mitos surgem a partir da constante oralidade dentro dos terreiros. É neste ambiente que acontece o aprendizado e as trocas de

¹⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 20.

conhecimento entre o grupo. Várias orientações são transmitidas pelos mais velhos por meio dos mitos.

Muitas das orientações são repassadas pelos mais velhos através dos mitos, onde as grandes aventuras dos orixás devem ser interpretadas, analisadas e retiradas desses textos todas as orientações necessárias para cuidar de cada divindade. Assim, é por meio dos relatos mitológicos que é possível construir um ‘cardápio dos orixás’.¹⁷

Esta dissertação seguiu a perspectiva da pesquisa antropológica proposta por Gomes ao dizer que

A generalidade tende a esconder e a escamotear a realidade empírica das particularidades e, para muitas análises antropológicas, o que interessa mesmo é a particularidade. A particularidade é o que denota o diferente, e a maioria dos antropólogos querem saber é do diferente. Do ponto de vista lógico, o método do estudo de caso se integra ao espírito indutivo, segundo o qual a verdade só surge e só pode ser comprovada como consequência do conhecimento dos casos particulares.¹⁸

Desta forma, o problema de pesquisa centrou-se em entender como o Candomblé apropria-se de alimentos e práticas alimentares em seus rituais e mitos. Almejou-se colaborar com os estudos acerca das Ciências da Religião a partir da relação estabelecida entre os sujeitos e suas crenças.

O modo como as pessoas se relacionam com o sagrado é marcado por um espírito de reverência e por uma atitude própria, não corriqueira, que se chama de ritualístico. Toda religião tem rituais, seja no modo de se comunicar e propiciar os deuses, seja na atitude para com o sagrado, seja nos seus eventos coletivos.¹⁹

Esta pesquisa tomou como objeto de estudo os rituais no Candomblé, a qual “é uma religião de grande carisma na cultura popular brasileira urbana, inclusive por seus aspectos de magia e intervenção sobre as coisas mundanas”.²⁰

A viabilidade dessa dissertação só foi possível graças à bolsa de estudo concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) que permitiu dedicação exclusiva à pesquisa. Pode-se debruçar com afinco na bibliografia sobre a temática e, principalmente, estar presente de maneira integral na pesquisa de campo.

¹⁷ AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. Os Orixás, o Imaginário e a Comida no Candomblé. *Itabaiana: Gepiade*, Ano 6, v. 11 | jan-jun de 2012. p. 162.

¹⁸ GOMES, J. B. B. *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade: o direito como instrumento de transformação social*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p. 62.

¹⁹ GOMES, 2001, p. 147.

²⁰ GOMES, 2001, p. 142

1 PERCURSOS HISTORIOGRÁFICOS DO CANDOMBLÉ

Mesmo que nas últimas décadas tenha aumentando a produção acadêmica acerca das religiões de matrizes africanas, nota-se que ainda são poucos os trabalhos que versam sobre a relação entre as práticas alimentares e a religiosidade no Candomblé. Faz-se necessário entender as práticas rituais, a configuração do espaço sagrado e o culto às divindades do panteão africano, no caso do Candomblé, a partir da alimentação e dos alimentos nos rituais proferidos por tal religião. Desta forma, este capítulo explicará como o Candomblé se formou no Brasil e como se difundiu no Estado do Espírito Santo, local que serviu como lócus para a pesquisa de campo.

De acordo com Stuart Hall o chamado “turbilhão colonial” foi o responsável por produzir a África diaspórica. Para conseguir sobreviver ao processo da diáspora se fez necessária uma adaptação criativa. Para tanto foi preciso desenvolver a capacidade de ressignificar e reconfigurar os elementos que constituíam as variadas identidades africanas presentes no comércio de escravos.²¹

Acerca do tráfico negreiro transatlântico para as Américas e demais regiões, é preciso explicar que, nos primeiros anos do século XVI foram importados para o Brasil, os primeiros escravos vindos da África com o objetivo de trabalharem nas plantações agrícolas. Apenas no século seguinte o comércio de escravos ganhou fôlego e atingiu seu pico no século XVIII. Por mais que as relações estabelecidas no cenário da escravidão fossem baseadas na lógica dominador/dominado, estas mesmas relações não eram unidirecionais e passivas.

O autor João José Reis assegura que houve momentos de negociação entre senhores e escravos.²² Para o autor, a vida de certos escravos valorizados na memória coletiva afro-brasileira está relacionada ao lado bilateral e a liberdade crescente, a partir de finais do século XVIII. O autor exemplifica seu argumento a partir dos casos como o de Manoel Joaquim Ricardo, o escravo rico²³; Francisca da Silva²⁴; José Pedro Autran²⁵ e Rodolpho Martins de

²¹ HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

²² REIS, J. J. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. Editora Brasiliense em coedição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988.

²³ REIS, J. J. De escravo rico a liberto: a história do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História*, v. 174, p. 15-68, 2016.

²⁴ CASTILLO, L. E.; PARÉS, L. N. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Ásia*, v. 36, p. 111-151, 2007.

²⁵ PARÉS, L. N.; CASTILLO, L. E. José Pedro Autran and the Return of Xangô. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 1, p. 13-43, 2015.

Andrade²⁶. Estes citados se configuram como personagens reais e relevantes à constituição do Candomblé baiano-nagô. Para o autor, casos como estes se apresentam como exemplos da maneira como escravos e libertos se mesclavam no comércio escravagista visando promover a sua mobilidade social e garantir alguma renda. Nota-se que este cenário de circulação era primordial ao estabelecimento de vários princípios religiosos africanos no Brasil. Anterior à formação do Candomblé, se fez presente no Brasil o chamado Calundu colonial. As bases do Calundu têm suas raízes na terminologia quimbundo²⁷, a partir de é uma alteração do termo quimbundo “quilundo”.

O Calundu se referia às práticas africanas que aconteciam na região da Bahia, no decorrer do XVII até meados do XVII até meados do século XVIII. A partir do Setecentos, o termo foi substituído por um novo, a saber: o Candomblé.

As várias formas pelas quais o Calundu se manifestava mostram a constante busca africana pela existência tanto religiosa como social de uma nação a qual lhe fora abandonada. Inicialmente, o Calundu foi caracterizado por um caráter doméstico no que concerne as práticas de cura mescladas aos preceitos indígenas. Paulatinamente, o Calundu foi ganhando espaço na sociedade, chegando a ter sua abrangência para além da população africana. Desta maneira, conseguiam uma fonte de renda e de proteção contra determinadas proibições sobre as práticas africanas. Aos poucos o Calundu foi se ampliando para um modelo conventual, ou seja, foi perdendo sua estrutura doméstica e dando lugar às práticas de iniciação e a um corpo sacerdotal.

A produção bibliográfica acerca dos primeiros anos do Candomblé assegura que este foi um processo contínuo de fundações, num contexto onde qual os cultos domésticos e públicos que se sobrepõem.²⁸ A literatura afirma que os primeiros anos do chamado Candomblé da Barroquinha²⁹ tiveram como marca forte a existência de calundus domésticos e candomblés organizados.³⁰

²⁶ CASTILLO, L. E. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo*, v. 22, n. 39, p. 126-153, 2016.

²⁷ SWEET, J. H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Carolina do Norte: Univ. of North Carolina Press, 2003. p. 144.

²⁸ SILVEIRA, R. Do calundu ao candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 6, sp, 2005.

²⁹ Ao se abordar sobre o Candomblé, o bairro da Barroquinha em Salvador/BA se destaca, pois foi onde surgiu um dos primeiros terreiros do Brasil conhecido como Ilê Axé Airá Intilê. Segundo Renato da Silveira a comunidade Barroquinha foi fundada por três negras africanas, a saber: Adetá ou Iyá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô ou Babá Assiká e Bangboshê Obitikô. No Oitocentos, os negros que ocupavam a região da Barroquinha foram deslocados para outros bairros de Salvador por conta de uma proposta urbanística de do Visconde de São Lourenço. SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

³⁰ SILVEIRA, R. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

Assim, eram reproduzidas estruturas africanas yorùbá³¹ e daomeanas³². Paralelamente, ocorriam inovações com o objetivo de se ajustar à um novo contexto social. As inovações religiosas caminhavam paralelamente às acomodações étnicas. As referências étnicas dos escravos eram variadas, como atestam os dados fornecidos pelos próprios cativos. As referências dos comerciantes de escravos sobre o local de embarque e de captura e as denominações abrangentes do sistema escravista em solo brasileiro, são exemplos de registros onde se podem encontrar tais referências. Segundo João Dias “isto significa que o escravo teria a sua identidade étnica própria e autorreconhecida, a designação étnica registrada pelo comerciante de escravos e a denominação simbólica do sistema colonial”.³³

Este capítulo objetiva apresentar um panorama do surgimento e elaboração do Candomblé no Brasil, a fim de calcar as bases históricas desta pesquisa de mestrado. Visando alcançar tal objetivo faz-se necessário compreender as condições sociais, políticas e religiosas as quais permeavam o Brasil nos tempos coloniais e imperial. Em solo brasileiro estavam o índio nativo, o branco dominador e o negro escravo. Esses três grupos humanos carregavam características culturais diversas. Ademais, a imposição do colonizador europeu aos subjugados não significou a eliminação de seus traços. Desta maneira, se apresenta as tentativas pelas quais os cativos africanos e, posteriormente, seus descendentes lançaram mão ao buscar reconstruir uma África simbólica. Tal experiência foi articulada por meio da questão religiosa, especialmente pelo Candomblé.

1.1 A formação do Candomblé no Brasil

Mesmo antes da chegada dos traficantes de escravos europeus, os árabes, por meio de incursões armadas, já praticavam o comércio negreiro, transportando escravos para a Arábia e para os mercados do Mediterrâneo Oriental, para satisfazer as exigências dos sultões e dos xeques. As guerras tribais africanas, por sua vez, favoreciam esse tipo de comércio, visto que a tribo derrotada era vendida aos mercadores. Os homens para os trabalhos pesados, as

³¹ Diz respeito a um conjunto de povos falantes de uma mesma língua, com variações regionais, que se reconhecem a si mesmo como povo geograficamente localizados em parte da Nigéria, Togo, República do Benim e Gana.

³² Atual República do Benim.

³³ DIAS, João. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Ano 12, n. 22, maio/2019, p. 41.

mulheres para concubinas ou trabalhos domésticos e os eunucos para servirem como guarda dos haréns ou como funcionários reais.³⁴

Para a maior parte dos autores, a descrição física da zona meridional africana se associava à ideia de intolerância climática. No século XI, Vicente de Beauvais, dominicano e leitor da real família de França, opunha o Norte e o Sul para explicar que o primeiro era seco e frio e o segundo, quente e úmido. Ao Norte, os homens seriam sadios e belos; ao sul, frágeis, doentes e feios. Por culpa do clima tórrido, seus corpos negros e moles eram sujeitos a males como a gangrena, a epilepsia, as diarreias. Ao Norte, os corpos, isentos de doenças, teriam uma coloração rosada.³⁵

O número de camponeses escravos era pequeno: eles trabalhavam nas terras do Imperador e das grandes famílias nobres. A maioria pertencia a tribos subjugadas no início da expansão imperial, que, por tradição, continuavam presas a essa condição. Para manter essa situação, os membros dessas tribos eram proibidos de casar com estrangeiros.³⁶

Outra forma de escravização consistia em uma prática antiga entre os africanos: os vencedores de uma guerra tinham o direito de levar parte dos derrotados para trabalhar em sua terra. Contudo, o escravo levava uma vida parecida com a dos homens livres: trabalhava lado a lado com eles, mantinha suas tradições e, muitas vezes, alcançava a liberdade ao lutar junto dos guerreiros da tribo. Com a expansão dos impérios e o domínio de outras tribos inimigas, o número de escravos tendeu a aumentar, mas nunca se equiparou ao de camponeses livres. A maioria desses escravos permanecia nas cidades, executando tarefas domésticas nas casas dos nobres ou grandes comerciantes. Apenas nos séculos XV e XVI, com a chegada dos europeus, a escravidão assumiu grandes proporções na África e ao mesmo tempo tomou uma nova configuração³⁷.

Entre os cativos da costa ocidental havia escravos obtidos por meio de dívidas, de guerra ou de compra. Em geral, eles eram destinados aos trabalhos na agricultura ou nas minas. Assim, o dono dos escravos podia usá-los para abrir uma clareira na mata e, então, estabelecer famílias que lhe seriam submissas. Com isso, os proprietários de escravos aumentavam seu prestígio e obtinham mais homens para guerrear e conquistar novos territórios. Os escravos geralmente viviam juntos ou próximos à família do proprietário. Seus filhos não podiam ser vendidos e, às vezes, tornavam-se parte da família.³⁸

³⁴ DEL PRIORE, Mary e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais, uma introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier. 2004. p. 55.

³⁵ DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 55.

³⁶ DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 58.

³⁷ DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 58.

³⁸ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

Entretanto, a escravidão entre os negros da costa não era uma instituição regular nem de uso muito intenso. Ela era muito diferente da escravidão da Era Moderna a qual foi criada na América pelo capitalismo mercantilista, transformou o escravo em objeto. Exigia-se do escravo uma intensa produção para exportação a fim de satisfazer as necessidades capitalistas de acumular lucro.

Com os portugueses o tráfico passou a ser também feito pelo Atlântico. Os africanos passaram a trabalhar na Europa, nas plantações de cana-de-açúcar nas Canárias espanholas e nas colônias portuguesas de Madeira, Açores e Cabo Verde.³⁹

Com a colonização da América, esse tráfico cresceu de forma nunca vista. Era uma atividade tão lucrativa que comerciantes formavam associações para traficar escravos. Alguns reis europeus não se contentavam com os impostos cobrados sobre esse comércio e participavam diretamente do tráfico, no qual até religiosos se envolveram.⁴⁰

No século XVII, os holandeses entraram em guerra com os portugueses, na célebre “guerra do açúcar”, da qual resultaram as invasões holandesas ao Brasil. Por conta dela tomaram alguns pontos africanos de tráfico como a Costa do Ouro, São Jorge da Mina e a costa de Angola. No século seguinte os ingleses superaram estes dois primeiros. Depois dos metais preciosos e do açúcar, o tráfico negreiro era o negócio mais rentável da época.

A fragmentação política é uma das chaves para entender a escravidão e o sucesso do empreendimento europeu no continente africano. Frequentemente, os escravos eram prisioneiros de guerras entre estados e reinos rivais. Além disso, não se pode negar a existência da escravidão já no período colonial, bem antes do desembarque dos europeus no continente.⁴¹

Cabe reconhecer as especificidades locais da escravidão. Na antiga África Atlântica, a escravidão era doméstica, de “linhagem” ou de “parentesco”. Essa definição reconhece que o trabalho cativo só se tornou comercial a partir da chegada dos colonos europeus, com o estabelecimento de fazendas monocultoras, voltadas para a exportação⁴².

O tráfico internacional de escravos se apropriou dessa tradição e transformou a África Atlântica em fornecedora de mão-de-obra para lavouras e minas localizadas no outro lado do oceano. O resto do continente teve reduzida importância no comércio negreiro para a

³⁹ DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 60.

⁴⁰ DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 60.

⁴¹ MATTOS, Hebe M. *Das cores do Silêncio – os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1998

⁴² ENGEMANN, Carlos. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri. 2008, p. 46.

América. Moçambique e Madagascar, responsáveis por 10% do total de escravos traficados, teve dois terços deles destinados ao mercado muçulmano.⁴³

A eficácia e a abrangência do tráfico não teriam sido alcançadas se não houvesse a cumplicidade das sociedades africanas. Nessas regiões, a escravidão não era apenas para os prisioneiros de guerra, mas também para os endividados, os criminosos, os filhos ilegítimos, as mulheres adúlteras ou acusadas de bruxaria. Esses cativos eram integrados ao grupo familiar senhorial, em condições de subordinação e, ao cabo de algumas gerações, tornavam-se homens livres. Um homem podia aumentar o número de esposas comprando uma escrava e aumentando, assim, o número de suas trabalhadoras agrícolas. O filho dessa união era considerado como livre.⁴⁴

Adquirir escravos era uma forma de aumentar a mão de obra familiar, mesmo que houvesse uma grande integração do escravo a esse grupo familiar, tenhamos em vista que muita crueldade existia no trato deles. Alberto da Costa e Silva cita os eunucos, frequentes na administração dos palácios e dos haréns e cuja castração levava à morte de, no mínimo, 80% dos que eram submetidos a ela.⁴⁵

Apesar das mudanças ocorridas entre os séculos XV e XIX, a escravidão tradicional na África Atlântica sobreviveu durante muito tempo. Seu caráter de integração fazia com que os escravos fossem encontrados em funções que não eram identificadas nas áreas do escravismo colonial.⁴⁶

Certamente, ser “escravo” nessas regiões não significava estar submetidos aos rigores de uma fazenda de engenho ou a uma mina de ouro na América colonial. Mesmo assim, não se pode esquecer da existência da escravidão pré-colonial na África

Atlântica na qual os navios negreiros puderam ser abastecidos rapidamente. Os europeus não inventaram a escravidão, apenas a destinaram para um fim comercial.⁴⁷

Estima-se que, dos africanos trazidos para a América entre 1500 e 1867, os Estados Unidos e as Antilhas britânicas tenham recebido cerca de 35%; as Antilhas espanholas, holandesas, francesas, as Guianas e a América espanhola, 33%; e para o Brasil tenham vindo

⁴³ ENGEMANN, 2008, p. 47.

⁴⁴ ENGEMANN, 2008, p. 47.

⁴⁵ SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996, p. 267.

⁴⁶ SILVA, 1996, p. 267.

⁴⁷ FLORENTINO, Manolo. Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 335.

32%. O tráfico foi o principal responsável pelo vazio demográfico que acometeu a África no século XIX.⁴⁸

Os traficantes de escravos obtinham essa “mercadoria humana” diretamente de chefes tribais africanos ou de intermediários, chamados de pombeiros. Para conseguir prisioneiros, que seriam transformados em escravos, os pombeiros estimulavam a guerra tribal, chegando a organizar colunas militares formadas por europeus, mulatos e aliados negros para guerrear.⁴⁹

Entre os séculos XV e XIX, o contato entre os navegantes europeus e o continente negro fazia com que a África fosse vista apenas como reserva de mão-de-obra escrava. Traficantes de quase todas as nacionalidades montaram feitorias nas costas da África. As simples incursões piratas que visavam inicialmente atacar de surpresa o litoral e apresar o maior número possível de gente, paulatinamente cedeu lugar a um processo mais elaborado.

Com o crescimento da procura de mão de obra, motivada pela instalação de colônias agrícolas na América, os mercadores europeus associaram-se militar e financeiramente aos *sobas* e *regulas* africanos, que viviam nas costas marítimas, dando-lhes armas, pólvora e cavalos para que afirmassem sua autoridade na extensão maior possível. Os prisioneiros que eles conseguiam capturar eram trazidos do interior do continente e, agrilhoados, ficavam encarcerados em “barracões”, em armazéns costeiros construídos nas feitorias de escravos, onde aguardavam a chegada dos navios tumbeiros ou negreiros que os levariam como carga humana, pelas rotas transatlânticas.

Os principais pontos de abastecimento de escravos, entre os séculos XVII e XVIII, eram o Senegal, Gâmbia, a Costa do ouro e a Costa dos escravos. O delta do Níger, o Congo e Angola foram grandes exportadores nos séculos XVIII e XIX.⁵⁰

O levantamento historiográfico mostra que os negros desembarcados no Brasil possuíam, em geral, um registro da sua precedência onde constava de qual porto africano havia embarcado. Mas, boa parte desses negros foram capturados no interior das terras africanas. Isso faz com que não se tenha precisão quanto a origem dos escravos.⁵¹ Acerca das étnicas dos africanos destacam-se os sudaneses e a os bantos.

Os sudaneses compunham grupos que habitavam a África Ocidental, na atual região da Nigéria, Benin (antigo Daomé) e Togo. Tal grupo era formado pelos Iorubas, também conhecidos como nagôs, que se subdividiam em queto, ijexá, egbá, dentre outros. Os jejes,

⁴⁸ FLORENTINO, 2005, p. 336.

⁴⁹ FLORENTINO, 2005, p. 336.

⁵⁰ FLORENTINO, 2005, p. 337.

⁵¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

conhecidos como ewe ou fon; os fantiachantis; além de algumas nações islamizadas que viviam entre os sudaneses como os tapas, os haussás, os fulas, os peuls e os mandingas, também compunham este grupo. Essas populações negras chegaram ao Brasil entre os séculos XVII e XIX. Eles se concentraram basicamente em Pernambuco e na Bahia. Tais áreas se destacavam à época pela produção de açucareira.⁵²

Os bantos eram oriundos das localidades da atual Angola, Moçambique e Congo, e compunham os grupos angolas, bengalas e caçanjes, entre outros. No século XVII este grupo começou a ingressar no Brasil e assim se manteve até o Oitocentos, nos anos que antecederam a abolição da escravatura. Por isso, compuseram o maior número de escravos que vieram para o Brasil. Assim, eles tiveram notória influência na língua, na música e na culinária brasileira.⁵³ Segundo Silva é possível encontrar a presença da cultura banta por praticamente todo o litoral brasileiro.⁵⁴

Os negros escravizados no Brasil foram capturados pelos portugueses ou adquiridos em regiões como o Golfo de Benin, na chamada Costa dos Escravos. O comércio de escravos nesta região era intenso e fortemente movimentado pelo aprisionamento de tribos rivais se aproveitando dos próprios conflitos que esses grupos possuíam.⁵⁵

O contato entre tribos já existia por meio de alianças ou de dominação, antes mesmo ao processo de escravidão e tráfico de negros. Essas relações propiciaram a difusão, entre as regiões distantes, de cultos e divindades, como se atesta na adoção de deuses daomeanos pelos Iorubas. Vale mencionar que o islamismo, oriundo da parte oriental da África, também já havia alcançado a costa ocidental. Este foi um processo intensificado a partir do século XVIII com o contato entre brancos e negros.

Entre os séculos XVI e XIX estima que chegaram ao Brasil cerca de 3.600.000 africanos para serem escravizados. Poucos são os dados sobre a real origem dos escravizados que chegaram em terras brasileiras, bem como as fontes sobre a cultura e religiosidade dos mesmos, visto que eles compunham uma parcela marginalizados da sociedade. Além da composição marginalizada, há de se considerar que o mapeamento completo de como se deu a formação da cultura afro-brasileira é um trabalho dificultado devido às características de oralidade que compõem as culturas de origem africanas e, principalmente, ao fato de os documentos oficiais sobre a chegada e permanência dos escravizados no Brasil serem originários de ocorrências policiais ou da Igreja Católica⁵⁶.

⁵² FLORENTINO, 2005, p. 339.

⁵³ EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilégens*, v. 9, n. 1, 2012. p. 36.

⁵⁴ SILVA, 2005.

⁵⁵ SILVA, 1996, p. 268.

⁵⁶ LAMAS, Rita Suriani. A formação das religiões afro-brasileiras: a interferência do sincretismo religioso. *Sacrilégens*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2019. p. 224.

A escravidão fez com que homens, mulheres e crianças, membros de reinos, clãs e linhagens, aliados e inimigos, caçadores, guerreiros, agricultores, sacerdotes... Todas as pessoas com relações de parentesco próprias, vivendo sob uma determinada organização social, política e religiosa, fossem arrancadas de tais contextos para servirem como mão-de-obra escrava nas terras do além-mar, numa sociedade completamente dispare da sua.⁵⁷ Segundo Silva, várias tradições étnicas foram transformadas em função da catequese. Vale ressaltar que a escravização indígena não foi rentável. Ademais, os protestos do Papa Paulo II, a Coroa Portuguesa em 1556, em referência à tal forma de escravidão, proibiu este tipo de prática. Assim, estava instaurado o problema de mão-de-obra a qual os portugueses buscaram solucionar mediante a importação de escravos negros. A viagem num navio negreiro durava, em média, de 6 à 18 meses. O tabaco era o produto utilizado no escambo por escravos. A carga de um navio era cerca de 10 mil rolos de tabaco, os quais podiam ser trocados por uma média de 400 escravos.⁵⁸

Os negros foram submetidos ao regime escravocrata que imperava no Brasil. Assim, não lhes conferia o status de pessoa. Os escravos eram comprados e revendidos como mercadoria. Sua rotina era marcada por uma rígida jornada de trabalho que iniciava na madrugada e não havia hora para acabar. Eles eram amontoados em senzalas pouco salubres. A casa-grande era regida pelo domínio patriarcal, ou seja, o senhor exercia total controle sobre sua família, clero e autoridades civis. O acesso do negro à casa-grande só ocorria se fossem usados como ama-de-leite, pajem das crianças ou escravos domésticos. Porém, a vida em tais condições não resultou nos negros esquecerem suas próprias tradições culturais trazidas da África. Eles tentaram preservar sua cultura a todo custo.⁵⁹

Por meio da caça, da guerra e da compra, os portugueses conseguiam ter os negros escravizados no Brasil.⁶⁰ Posteriormente, os comerciantes de escravos europeus passaram a trabalhar juntamente com os chefes de tribos africanas.⁶¹ Os traficantes de escravos provocavam inimizades entre os chefes africanos. Desta forma, aumentavam as guerras e a quantidade de sujeitos disponíveis para a escravização. Vários chefes africanos vendiam súditos ou rivais em troca de poder. Nota-se que ganância pelo lucro de chefes africanos foi um dos fatores que contribuiu para o aumento do número de escravizados.⁶²

⁵⁷ SILVA, 2005 p. 29.

⁵⁸ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁵⁹ SILVA, 2005.

⁶⁰ EVARISTO, 2012, p. 38.

⁶¹ BERKENBROCK, 1999.

⁶² BERKENBROCK, 1999, p. 69.

Parte da população de negros alforriados, mestiços e de escravos de ganho, exerciam as atividades de barbeiros, vendedores e carregadores. Estes transitavam livremente pelas áreas urbanas. Tal situação propiciava encontros pelos becos e esquinas formando as chamadas associações de ofício e de lazer, onde praticavam os batuques, as danças e as rodas de capoeira.⁶³ Diferente dos escravos das *plantations* cuja ocupação estava voltada às lavouras. Nas cidades eram comuns os escravos fazerem serviços externos, eram os chamados, escravo ao ganho⁶⁴.

As religiões africanas e as suas formas de compreender as questões que permeiam a vida humana eram essenciais à organização social das tribos da África, sendo a base que sustentava o modo de vida de seus praticantes. Dessa forma, ao serem separados de suas tribos originárias, os escravizados africanos adaptaram a sua religiosidade dentro do que lhes era permitido pelos limites estabelecidos pelo catolicismo popular praticado na colônia portuguesa. Portugal era um reino oficialmente cristão católico e, em decorrência da condenação de qualquer prática religiosa que fugisse a oficial os escravizados mascararam suas religiosidades com os panos do catolicismo em busca da preservação de parte de suas dos senhores de escravos tais práticas eram compreendidas como uma exaltação aos santos católicos que ocupavam um altar nas senzalas.⁶⁵

A sociedade escravista colonial foi alicerçada com base nas ações de europeus, indígenas e africanos. A escravidão, como sistema, conferiu à sociedade colonial peculiaridades que tiveram como resultado um sistema de graduações com origens nas distinções entre ocupações, raça, cor e condição social. Foram essas distinções que acarretaram à sociedade colonial o estatuto de uma sociedade escravagista e não apenas o fato de que sua mão de obra era predominantemente cativa. O engenho, o açúcar e a escravidão desempenharam papéis importantes na definição da sociedade escravista na América Portuguesa⁶⁶.

Os princípios que norteavam e ordenavam a sociedade portuguesa foram transplantados no plano ideológico para a América Portuguesa, adaptando-se e se moldando às novas condições encontradas nas terras do Novo Mundo. Assim sendo, os ideais de nobreza perpassavam toda a sociedade e faziam com que determinados brancos que, na metrópole, não poderiam almejar com títulos de nobreza, viessem a ter na colônia portuguesa, aspirações a status mais elevados.⁶⁷

⁶³ SILVA, 2005.

⁶⁴ JESUS, Aloísa. *De porta adentro a porta afora: trabalho escravo nas Freguesias do Espírito Santo (1850-1871)*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009. p. 13.

⁶⁵ LAMAS, 2019, p. 225.

⁶⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: Edusc, 2001. p. 36

⁶⁷ SCHWARTZ, 2001, p. 36

O ideal de nobreza quer permeou a sociedade na América Portuguesa desde a sua formação, permaneceu ao longo do período colonial e auxiliou na organização social de maneira hierárquica, desigual e paternalista. A concepção de que o trabalho braçal era degradante, não apenas permitiu aos nobres uma vida sem se dedicar ao trabalho pesado, mas também, lhes proporcionou as razões ideológicas para aproveitarem melhor a mão de obra indígena e depois africana.⁶⁸

Percebe-se que nesta sociedade, o escravismo das grandes lavouras destinadas à exportação, moldou os princípios de organização social que refletiam na organização interna dos engenhos, fazendo com que, este mesmo engenho se configurasse como um espelho e uma metáfora da sociedade brasileira.⁶⁹

A escravidão e as distinções étnicas criaram novos critérios de status que penetraram na sociedade influenciando os aspectos mais corriqueiros da vida dos habitantes da colônia portuguesa. A escravidão penetrou tanto na sociedade colonial que é possível identificar casos de libertos que possuíam escravos, assim como de escravos que possuíam cativos. No século XIX, as pessoas que não detinham escravos eram consideradas de extrema pobreza.⁷⁰

1.2 Mitos e ritos: o Candomblé como uma questão social

Voltando o olhar às religiões, cada qual possui a sua própria verdade, neste sentido cada uma delas respondem à certas condições da existência humana. Pierre Sanchis diz que o campo religioso brasileiro a partir da hegemonia católica, definiu a religião como um processador de diferenças.⁷¹ Para Sanchis, desde a invasão portuguesa, a qual transformou o Brasil em colônia lusitana, se fundou em terras latino-americanas um ambiente de intensa vivência entre diversas práticas religiosas, destacando o catolicismo ibérico, as religiões de matriz africanas e as religiões indígenas.⁷²

Oriundas e inseridas no campo religioso do Brasil temos as religiões afro-brasileiras. Tais tradições religiosas herdaram de seu berço a característica da combinação de elementos, combinação essa fortemente marcada pela presença de traços das religiões africanas e do catolicismo ibérico. É importante destacar que essa junção não aconteceu de forma natural, uma vez que a conversão ao catolicismo foi algo imposto sobre os escravizados. Entretanto, o menosprezo dos senhores de engenho pelos seus escravos deu margem para que estes conseguissem burlar a suposta

⁶⁸ SCHWARTZ, 2001, p. 37

⁶⁹ SCHWARTZ, 2001, p. 38

⁷⁰ GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁷¹ SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 1997. p. 29.

⁷² SANCHIS, 1997, p. 31.

conversão resumida em um batismo, fato que auxiliou no êxito da preservação de parte dos aspectos presentes nas religiões africanas.⁷³

Os primeiros sistemas de representações que o homem fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Assim sendo, não existe religião a qual não seja uma cosmologia ao mesmo tempo em que uma especulação sobre o divino. Assim, a religião contribuiu também para formação dos sujeitos. A religião é um fato social, cujas representações de grupo exprimem realidades ao mesmo tempo coletivas. Para Durkheim “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, ou seja, separadas, interditas; crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os aderentes”.⁷⁴

Durkheim busca analisar e compreender a religião enquanto fenômeno social ou fato social. Para tanto, defende que este tipo de estudo, sociológico, deve-se guiar pelas formas elementares. O autor defende que a forma elementar de uma religião não está no animismo como apontava os estudos de Robertson Smith, mas no sistema totêmico australiano. De forma geral, o que Durkheim defende e comprova que “uma religião é um fato eminentemente social”.⁷⁵ Seguindo esta linha de pensamento, pode-se assegurar que o social compõe o religioso, assim como o religioso compõe o social. Ambos possuem a mesma natureza e composição. Para Durkheim

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos constituem modos de agir que nascem dentro de grupos constituídos e são destinados a suscitar, conservar e reproduzir tais estados mentais dos próprios grupos. Ora, se as categorias são de origem religiosa, devem compartilhar a natureza comum de todos os fatos religiosos: serem também elas entidades sociais, produtos do pensamento coletivo [...] repleto de elementos sociais.⁷⁶

Segundo Durkheim as religiões procuram estabelecer uma separação antagônica entre o Sagrado e o Profano, onde se apoiam as crenças e os rituais. Ademais, para o autor as religiões se estruturam em torno de um conjunto de símbolos que não apenas permeiam as relações entre os indivíduos, porém criam um sistema de conduta que regula as práticas e as sanções entre os indivíduos por meio de um sistema de comunicação. Durkheim aponta para três elementos importantes para se entender a relação entre a religião e a sociedade, a saber: as crenças, os rituais e o sobrenatural.⁷⁷

⁷³ LAMAS, 2019, p. 223.

⁷⁴ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 59.

⁷⁵ DURKHEIM, 1996, p. 25.

⁷⁶ DURKHEIM, 1996, p. 25.

⁷⁷ DURKHEIM, 1996, p. 30.

Neste sentido, existe na religião algo de eterno o qual está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso paulatinamente se envolveu. Para Durkheim não pode existir uma sociedade que não tenha necessidade de conservar e de reforçar os sentimentos e as ideias coletivos que fazem sua unidade e sua personalidade.⁷⁸

Trazendo essa perspectiva teórica para o objeto de análise deste capítulo, pode-se afirmar que, no tocante ao fato social e no processo de interação com a cultura dos grupos dominantes, os negros assimilaram sincreticamente o Cristianismo a partir de suas necessidades, se mantendo fiéis às suas lógicas culturais.

Sobre o sincretismo, este é um processo dinâmico o qual envolve uma relação intelectual e emocional dos envolvidos. Ele agencia a criação de uma homologia entre os sistemas em interação que se estende para a cultura. O termo sincretismo possui duplo sentido. Este termo é usado com significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões e também com o significado subjetivo que inclui a avaliação de tal mistura.⁷⁹ O termo sincretismo passou por mudanças de significado com o tempo. Sua distinção entre a definição objetiva e subjetiva calca em raízes históricas.

O sincretismo entre as religiões africanas pode ser interpretado como sendo o primeiro de muitos outros ocorridos nesse processo que deu origem às religiões afro-brasileira. O culto a diversos orixás em uma mesma casa é uma prática comum entre as religiões afro-brasileiras, entretanto nos países da África cada tribo cultuava apenas um orixá, fato que exemplifica o movimento sincrético ocorrido entre as religiões africanas. Além do sincretismo forçado entre as religiões da África, houve a soma de elementos resultantes desse primeiro movimento e o catolicismo. A associação entre os orixás e os santos católicos destacam-se como um símbolo fundamental deste movimento sincrético entre as religiões dos brancos e dos negros.⁸⁰

O termo “sincretismo”, a partir do século XVIII, passou a ter um caráter negativo. Começou a ser associado à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos ou mesmo à heresia contra a verdadeira religião. Ressalva-se que as religiões são sincréticas, uma vez que representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências.⁸¹

No Brasil, quando se aborda sobre as religiões afro-brasileiras, o senso comum logo pensa no sincretismo de ritos e mitos. Toda religião se pretende verdadeira e pura e este ideal de pureza é uma construção ideológica. Ademais, o conceito de sincretismo oferece uma ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado. Isto implica na

⁷⁸ DURKHEIM, 1996, p. 33.

⁷⁹ EVARISTO, 2012, p. 40.

⁸⁰ LAMAS, 2019, p. 224.

⁸¹ EVARISTO, 2012, p. 41.

aceitação pacífica pelo grupo subalterno, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas.

Durante os vários anos de escravidão no Brasil, o Catolicismo era a religião vigente neste território e sua atuação estava relacionada aos interesses de uma elite.

A catequese dos negros não correspondeu, salvo em raras exceções, ao protesto dos jesuítas e padres contra as condições desumanas de trabalho e de maus tratos a que os negros foram submetidos. Esta atitude contraditória da Igreja fez com que a catequese e a manutenção da escravidão andassem de mãos dadas. Embora pregassem a igualdade e a fraternidade dos homens perante Deus, navios negreiros utilizados no comércio escravagista, eram batizados com nomes católicos (Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Mãe de Deus) e muitos padres eram donos de escravos. Aos negros eram ensinadas a resignação e obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados de suas almas. A comparação entre as privações da vida do escravo e os sofrimentos de Cristo era frequentemente utilizada para consolá-los.⁸²

A Igreja Católica estava atrelada aos vários interesses que se refletiam na política dúbia de catequese dos negros. Algumas vezes, a Igreja procurava disciplinar a conduta religiosa dos negros, enquanto em outros momentos era mais branda. Optava por acreditar que as danças, as rezas e os cânticos, os quais se realizavam aos domingos e feriados santos nos terreiros das fazendas, eram homenagens aos santos católicos em sua língua natal. Os batuques eram tolerados porque serem considerados folclore, logo, inofensivo à época.⁸³ Os senhores donos de escravos e os governantes viam os batuques como representação da manutenção das tradições africanas. Assim como, enxergavam as rivalidades entre os escravos provenientes de nações que se rivalizavam desde a África. Neste sentido, imaginavam que seria mais difícil a união de tais grupos para se rebelarem, pois não formariam relações de solidariedade.⁸⁴

Acerca da história da escravidão no Brasil é importante destacar do papel negativo e comprometido desempenhado pelo Cristianismo, especialmente a Igreja Católica. Ocorre que o Catolicismo no Brasil, até o final do século XVII, detinha um caráter doméstico, isto é, era realizado nas capelas das fazendas. Posteriormente se tornou uma religião das cidades as quais começaram a se formar em torno dos engenhos de cana de açúcar, no litoral e nas áreas de extração de ouro no interior do território brasileiro. Segundo Silva, as igrejas passaram a se constituir como centros de aglutinação religiosas mais importantes, atraindo cléricos, aristocracia e escravos que formavam a sociedade da América Portuguesa.⁸⁵

⁸² SILVA, 2005, p. 30.

⁸³ SILVA, 2005.

⁸⁴ SILVA, 2005.

⁸⁵ SILVA, 2005.

O Catolicismo foi identificado, em sentido jurídico, com a entidade Brasil, desde o início do processo colonizador, pelas autoridades políticas. Estas necessitam de uma base social para o empreendimento colonial. Permitia-se à Igreja, reivindicar legitimamente um papel correspondente em meio aos poderes políticos do Brasil.⁸⁶

No topo da pirâmide da hierarquia social estavam a aristocracia e o clero. Assim, as famílias mais abastadas tomavam como algo positivo ter um membro compondo parte do quadro da Igreja. Desta maneira, cabia ao padre ministrar missas e demais sacramentos eclesiais, assim como cuidar da educação dos jovens, zelar pela moral católica e o apoio às alianças políticas, mediante seus interesses institucionais.⁸⁷ Com o crescimento das cidades e da multiplicação das atividades econômicas, tais como produção de açúcar, mineração do ouro, fumo, gado e café, a partir do século XVIII, a vida urbana começou a apresentar uma heterogeneidade de problemas e uma proximidade entre os grupos os quais ameaçaram a linha que separava senhores e escravos.⁸⁸ A religião aproximava os negros dos brancos, e paulatinamente a cidade tornava mais viável o contato entre os diversos grupos. Cabia à Igreja o controle de tal aproximação, de modo a fazer com que os grupos se mantivessem sob o jugo eclesiástico, seja no cerne das instituições católicas religiosas seja na sociedade.

O ofício da missa e a realização das festas religiosas e cívicas as quais envolviam procissões, autos e folguedos rompiam a rotina de trabalho marcando os domingos e feriados santificados. Estes eram momentos privilegiados de reunião da sociedade, de convergência da população urbana e da vizinhança. Os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de frequentar a missa e a igreja de seus senhores. Porém, só faziam isso em espaços destinados a eles, por vezes assistiam à missa em pé.⁸⁹ Os negros ocupavam um local de exceção nas igrejas, enquanto as famílias senhoriais estavam reservadas a um espaço ilustres na casa de Deus. Os lugares nos bancos eram distribuídos mediante a riqueza e o prestígio.

Siqueira afirma que o africano não renunciou à sua cultura. Ele soube transitar entre dois universos de natureza diferente e de maneira inteligêcia. Os negros sabiam conseguiram administrar as contradições em sua vida cotidiana e se comportaram de uma forma que o fez aceitável em uma sociedade que não era a sua, mas na qual estava condenado a viver.⁹⁰

De acordo com Mariosa, uma forma de compreender a administração da contradição na vida do negro, está em observá-lo praticando sua fé nas divindades africanas e se valendo

⁸⁶ SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997. p. 29

⁸⁷ SILVA, 2005.

⁸⁸ SILVA, 2005, p. 37

⁸⁹ SILVA, 2005, p. 37

⁹⁰ SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

dos cultos aos santos Católicos na intenção de praticar suas crenças.⁹¹ O resultado disso é a criação de uma atmosfera religiosa denominada de religiosidade afro-brasileira.

Analisando o candomblé sob as lentes históricas, percebe-se que a África é considerada, em relação às religiões afro-brasileiras, seu campo de origem, enquanto o Brasil é visto como seu campo de desenvolvimento. Desta maneira, as religiões africanas são o estrato vital onde se desenvolveram este segmento religioso no Brasil. As religiões e tradições de matriz africanas permanecem sendo fontes para as religiões afro-brasileiras.⁹²

Dentre os fatores aos quais é atribuído o desenvolvimento do Candomblé está a necessidade que, parte dos grupos de negros, sentiu de reelaborar sua identidade social e religiosa, a partir da difícil condição da escravidão. E, posteriormente o desamparo social, isto é, permanecendo como referência às matrizes religiosas, cujos Terreiros desempenharam o papel de uma nova África reinventada no Brasil.⁹³

A organização das religiões negras no Brasil teria ocorrido tardiamente. Destacando-se que as últimas levas de africanos que chegaram ao Brasil, se deu nas décadas finais do Oitocentos, quando o processo de escravidão já chegava ao seu limite. Essas levas de africanos se fixaram especialmente nas áreas urbanas. Isso acabou por propiciar um maior contato físico e social entre os escravos desse período, uma vez que, possuíam maior mobilidade e certa liberdade. Acarretou assim numa interação até então desconhecida, além de condições sociais favoráveis à sobrevivência de certas religiões africanas por meio da organização de seus cultos.

[...] da diversidade das religiões dos brasileiros. [...] duas constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil. O Cristianismo – mais especificamente, o Catolicismo – e o universo genericamente referido como ‘afro’, de experiências e tradições que acompanham ritmicamente as levas de escravos, como o seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável.⁹⁴

De acordo com Prandi, as religiões brasileiras de matriz africana, teriam surgido em diversas partes do Brasil com denominações diferentes, tal como eram seus ritos⁹⁵. Na Bahia é chamada de Candomblé, em Pernambuco e em Alagoas denomina-se Xangô, no Maranhão e no Pará intitula-se Tambor de Mina, no Rio Grande do Sul é Batuque; e no Rio de Janeiro designa-se Macumba.

⁹¹ MARIOSA, Gilmar Santos. *Negras memórias da princesa de Minas*. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

⁹² BERKENBROCK, 1999.

⁹³ SILVA, 2005.

⁹⁴ SANCHIS, 1997, p. 29.

⁹⁵ PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. Para sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: *Revista da USP*, 1996. p. 68.

Até os anos de 1930 do século XX, as religiões negras eram consideradas étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos escravos e de seus descendentes. A interpretação e a descrição da continuação, modificação e expansão dos cultos africanos no Brasil, ocorreram a partir do estudo histórico do processo da escravidão no Brasil. Desta forma, é imprescindível analisar os quatro séculos iniciais da formação brasileira e da condição de vida do escravo negro. Assim como a possibilidade de conservação das tradições oriundas da África.⁹⁶

As religiões africanas se baseiam na incorporação dos deuses em seus filhos. Os sacerdotes acreditam que podem entrar em contato com os deuses, curar doenças, interferir na sorte e destino das pessoas, saber acerca do futuro ao manipular determinados artefatos de pedras, amuletos, ervas, entre outros, realizando sacrifícios de animais e invocações secretas, a partir de rezas. Silva diz que tais características fizeram com que as religiões de matriz africana fossem taxadas pela Igreja como diabólicas.⁹⁷ Práticas como o transe, as adivinhações e os sacrifícios, eram consideradas demonstrações de possessões demoníacas. Ademais, eram chamadas de magia negra e bruxaria. Esse quadro fez com que muitos negros fossem perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.⁹⁸

Segundo Mariosa, se combatiam práticas da magia tais como a manipulação de objeto, pedras e ervas e a manipulação do destino das pessoas. Estas atitudes eram vistas como diabólicas, assim como os transe e as incorporações de deuses.⁹⁹ Mediante Silva, no Brasil, até o século XVIII, o nome mais comum para as religiões de matriz africana era o Calundu. Esta é uma expressão de origem banto que, tal como o batuque ou batucajé, abarcavam de modo não preciso toda a gama de dança coletiva, músicas e cânticos com acompanhamento de instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica.¹⁰⁰

Os Calundus teriam sido a forma urbana de realização do culto africano com determinada organização até o Setecentos. Foram os antecessores das casas de Candomblé do século XVIII e dos Terreiros de Candomblé da contemporaneidade.¹⁰¹ Segundo Silva, em 1728 havia relatos do Calundu. O autor diz que um viajante português chamado Marquês Pereira ficou hospedado numa fazenda na Bahia. Este viajante relatou não ter conseguido dormir em decorrência do forte barulho oriundo dos atabaques, canzás, botijás, pandeiros e

⁹⁶ BERKENBROCK, 1999.

⁹⁷ SILVA, 2005.

⁹⁸ SILVA, 2005.

⁹⁹ MARIOSA, 2009.

¹⁰⁰ SILVA, 2005.

¹⁰¹ SILVA, 2005.

castanhetas os quais se assemelhava à confusão do inferno. O anfitrião explicou ao português que isso era o Calundu, ou seja, uma espécie de folguedos ou adivinhações que os negros praticavam na África e que, ao se reunirem, se valiam deles para obter sorte em suas caçadas ou para encontrarem coisas perdidas.¹⁰²

Silva relata que em Minas Gerais o Calundu também esteve presente no arraial de São Sebastião, em 1765¹⁰³. Segundo o autor, um negro chamado Felix foi acusado de fazer batuques que promoviam a decida de almas. Já em Itapecerica foi noticiado que os negros Brígida Maria e Roque Angola, acompanhados de violas, faziam Calundu utilizando de ervas para se lavarem. Estes negros asseguravam que as almas dos que morreram entravam no corpo dos vivos, e a prática do Calundu seria a mais adequada para dar graças a Deus, isso no ano de 1777.¹⁰⁴

João José Reis afirma que o Calundu foi termo generalista usado até o final do século XVIII para definir todas as práticas religiosas africanas de modo geral. O termo só foi substituído mais tarde por candomblé.¹⁰⁵ Os praticantes do Calundu costumavam se reunir nas casas das pessoas importantes da comunidade ou mesmo casas destinadas à outras ocupações.¹⁰⁶ Mas, essa prática religiosa ia além dos cultos domésticos. Havia um calendário de festas, a iniciação de vários fiéis em funções diversas, considerável número de frequentadores, dentre esses havia alguns brancos vindos de diferentes lugares. Através do atendimento individualizado, o sacerdote principal possuía as condições necessárias para se tornar financeiramente independente, adquirindo a alforria ou complementando formas convencionais de ganhar a vida e a liberdade.¹⁰⁷

Embora houvesse a proibição dos cultos, ou ‘calundus’, como eram chamados, eles atraíam frequentadores de todas as classes sociais, e não somente negros; pessoas influentes também procuravam auxílio e cura para doenças com os sacerdotes ou chefes - que incorporavam deuses, manipulavam ervas, e traziam as soluções para os problemas do cotidiano. Essa ‘ascensão’ trouxe também problemas, pois, cultos e sacerdotes foram perseguidos durante muito tempo sob acusações citadas anteriormente, como o curandeirismo e o charlatanismo.¹⁰⁸

¹⁰² SILVA, 2005.

¹⁰³ SILVA, 2005.

¹⁰⁴ SILVA, 2005.

¹⁰⁵ REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n. 6, dez. 2005.

¹⁰⁶ SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n. 6, dez. 2005.

¹⁰⁷ SILVEIRA, 2005.

¹⁰⁸ BARBOSA, Daniela dos Santos. O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, jan.-jun. 2012. p. 78

Reis destaca que o fato de uma expressiva maioria dos líderes do candomblé do século XIX nasceram livre.¹⁰⁹ O autor discorre que os libertos foram os maiores responsáveis pela estruturação das religiões afro-brasileiras, do calundu ao candomblé do Oitocentos, especialmente na capital. Isto porque na área urbana o sistema de ganho facilitava o acesso do escravo ao trabalho remunerado, como o de quituteiras, artesãos, operários, vendedores e carregadores.

Dentro da trajetória da constituição da religião afro-brasileira, podemos apontar como um marco importante, a organização do culto na cidade e a conseqüente transição de culto doméstico para a consolidação político-social-religiosa. Nesse sentido, cabe ressaltar que a consolidação do candomblé enquanto um culto urbano e não-doméstico deu-se, de acordo com as tradições orais dos nagôs baianos, a partir da construção do primeiro terreiro, localizado atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro histórico de Salvador.¹¹⁰

A cargo dos escravos e seus descendentes, uma África nova foi recriada a partir da formação do Candomblé, que integrou elementos e cultos à várias divindades, os chamados Orixás, que antes eram cultuadas separadamente, por cada família, na região dos povos iorubanos.¹¹¹

Essas famílias não perderam o seu significado aqui, mas foram reinventadas com as relações de parentesco entre mães, filhos e irmão de santo, assim como os cultos, que não puderam sobreviver exatamente como em sua origem, e foram readaptados na nova realidade social em que se encontravam. Nascia dessa maneira uma religião afro-brasileira.¹¹²

No calundu, assim como posteriormente no candomblé, os sacerdotes presidiam os terreiros. Mas, esta função também poderia ser feita pelos auxiliares mais próximos dos sacerdotes, como, por exemplo, o líder dos atabaques e o responsável pelos sacrifícios votivos de animais. Reis destaca que um escravo para se tornar chefe do terreiro, fato que implicava em dedicação quase integral do tempo, necessitava ter relações especiais com o seu senhor. Relações estas que iam desde a negociação da renda adquirida, ao agenciamento de escravos curandeiros e ao temor de seus poderes espirituais e do conhecimento das ervas.¹¹³

Segundo Bastide, nesta época, é possível identificar três tipos de sacerdócio que em geral se encontrava reunido em uma mesma pessoa: “calunduzeiro, curandeiro e

¹⁰⁹ REIS, 2005.

¹¹⁰ SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e Africanidades*. Ano I, n. 1, 2008. p. 3-4

¹¹¹ BARBOSA, 2012, p. 78.

¹¹² BARBOSA, 2012, p. 78.

¹¹³ REIS, 2005.

adivinhadeiro”.¹¹⁴ Reis aponta que era frequente sacerdócio ser exercido sem a participação dos mesmos na hierarquia do candomblé. Tais sacerdotes, dentro de um contexto em que os serviços essenciais eram oferecidos de forma insatisfatória pelo Estado, eles se apresentavam como personagens importantes no cotidiano da América Portuguesa. Os sacerdotes preparavam unguentos e tisanas que aliviavam os males vulgares dos habitantes coloniais. Todavia, eram capazes de curar males mais graves como varíola, lepra e tuberculose por meio do uso da farmacopeia. Ademais, faziam tratamentos combinados e complexos visando curar distúrbios mentais ou espirituais.¹¹⁵

Reis, ao estudar sobre a trajetória e devotos do candomblé, assevera que o papel do líder era desempenhado também por crioulos, pardos e até brancos. Conquanto a eficiência dos saberes africanos fosse pública e notória, a prática era vista como um instrumento perigoso ao monopólio de cura atribuído à Igreja católica e a medicina.¹¹⁶

Inseridos na paisagem social do Brasil colônia, desde o século XVII, os calundus, por sua funcionalidade gozavam de considerada ‘frouxidão’, até o momento em que seus líderes não se tornassem muito visíveis; não se envolvessem com revoltas e não reunissem muitos brancos entre seus adeptos. Outro aspecto que explica essa certa frouxidão com as práticas do calundu está diretamente relacionado com formas de controle de uma massa escrava e liberta principalmente nos centros urbanos¹¹⁷

Os calundus estavam inseridos no contexto social da América Portuguesa desde o século XVII. Em decorrência de sua funcionalidade possuíam cerca “frouxidão”, até o momento em que seus líderes não se tornassem muito visíveis, não se envolvessem em revoltas e não reunissem muitos brancos entre seus adeptos. As práticas do calundu estavam diretamente relacionadas com formas de controle de uma massa escrava e liberta principalmente nos centros urbanos, razão pela qual se pode explicar, também, essa flexibilização.

Dentre as tradições africanas ocidentais, duas, em especial, marcaram o candomblé a jeje ou daomeana, dos cultos voduns, e a iorubá ou nagô, dos cultos dos orixás. No século XVIII, quando a maior parte dos africanos desembarcaram na Bahia eram originados de Ajudá e Aladá, predominavam nesses reinos o culto de voduns. Em linhas gerais, esse culto resumia-se na prática de oferendas às divindades e aos processos de iniciação de devotos (vodúnsis), a maior parte mulheres. Essa forma de expressão religiosa era bastante complexa na África Ocidental, incluindo templos em homenagens às divindades, uma hierarquia entre sacerdotes e rituais, como

¹¹⁴ BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973

¹¹⁵ REIS, 2005.

¹¹⁶ SANTOS, 2008, p. 5.

¹¹⁷ SANTOS, 2008, p. 6

procissões e manifestações com toques de tambores. O culto aos voduns daomeanos foi importante, por exemplo, na concepção do tambor-de-mina no Maranhão.¹¹⁸

Na Bahia originou-se também o muito popular Candomblé de Caboclo (popular) e o menos conhecido, chamado Candomblé de Egum.

O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura.¹¹⁹

Posteriormente, com a constituição da Umbanda, iniciada no Rio de Janeiro e seguidamente em São Paulo se espalhou pelo Brasil.

Existem ainda os candomblés angolas, que apesar da origem centro-ocidental, cultuavam os orixás, que são as divindades tipicamente iorubás. Eles influenciaram fortemente a criação da umbanda (religião baseada também no catolicismo e no espiritismo) no sudeste brasileiro, em especial no Rio de Janeiro e em São Paulo, no século XX.¹²⁰

Assim, se tornou possível a difusão de uma nova fase do antigo Candomblé.

No primeiro quartel deste século [XX], no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a umbanda, que logo se disseminou por todo o País, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. Reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, formada no Brasil, resultante do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas, ao contrário das religiões negras tradicionais, que se constituíram como religiões de grupos negros, a umbanda já surgiu como religião universal, isto é, dirigida a todos. Desde sua formação, a umbanda procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava. Quando a umbanda já havia se propagado por todo o País, o candomblé, que se mantinha na Bahia e outras regiões em que se formara, também iniciou seu percurso na direção sul. Eram os anos 60 e já era outra a sociedade brasileira. A partir daí não foram necessários mais que trinta anos para que as religiões afro-brasileiras, antigas e novas, viessem a ocupar com destaque um lugar no cenário das religiões das grandes cidades.¹²¹

No Nordeste outras modalidades religiosas foram surgindo. Estas se aproximaram mais das religiões indígenas. Desta forma, ocorria uma mútua incorporação de elementos de tal grupo. Como o Catimbó o qual atribui nomes aos espíritos de caboclos e mestres os quais são incorporados no transe com a finalidade de aconselhar, de receitar e de curar. Há outras

¹¹⁸ MATTOS. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 161.

¹¹⁹ PRANDI, Reinaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. p. 152.

¹²⁰ MATTOS, 2009, p. 162.

¹²¹ PRANDI, 1998, p. 152.

denominações dessa linha de afro-ameríndio, que possui particularidades em diferentes lugares. Cita-se como exemplo a Jurema, a Toré, a Pajelança, o Babaçuê, a Encantaria e a Cura.¹²²

Vale ressaltar que quando se menciona o termo Candomblé, em geral, está se referindo ao Candomblé Kêtu, ou seja, da dita *nação* Queto, da Bahia.¹²³ Em tal vertente se nota a predominância dos orixás e dos ritos de iniciação. Sua origem é ioruba e os antigos Terreiros são os mais conhecidos no Brasil, como por exemplo a Casa Branca do Engenho Velho, o Candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois.

Existe muita diversidade entre os terreiros de candomblé. Eles se auto diferenciam a partir das nações, conceito que designa as modalidades rituais originadas na Bahia a partir das tradições culturais étnicas africanas dos fundadores dos terreiros antigos, matrizes dos atuais, mas que ao longo do tempo ficou circunscrito a significados estritamente religiosos, independentemente da ascendência biológica e étnico-cultural dos novos integrantes.¹²⁴

Observa-se a grande influência que o Candomblé Kêtu exerce sobre as demais *nações*, as quais incorporam muitas de suas práticas rituais. Vale mencionar que a língua utilizada no ritual do Candomblé também é de origem Ioruba. Porém, o significado das palavras, em sua maioria, se perdeu no decorrer dos tempos. Isso dificultou a tradução dos versos de suas cantigas sagradas e impossibilitou a manutenção de uma conversação na língua praticada no ritual do Candomblé.

O Kêtu não é a única nação, há ainda efã e ijexá. Ambas são nações localizadas na Bahia. Pode-se citar também a mina-nagô no Maranhão, nagô ou eba de Pernambuco, a quase extinta “nação” xambá de Alagoas e Pernambuco e oió-ijexá ou batuque de nação do Rio Grande do Sul. Todas essas citadas são vindas do tronco Ioruba.¹²⁵

[...] destacar três vertentes dessa religião, são elas o Candomblé de Ketu, Candomblé de Angola e Candomblé de Jejê. Essas três vertentes são as nações que caracterizam uma determinada casa de Candomblé. Vinculada à determinada nação a casa segue os preceitos e rituais a partir de sua ligação cultural e religiosa com essa nação, porém é relevante salientar que essas instituições religiosas também podem sofrer com influências de outras nações, devemos destacar a oralidade na composição dessa religião, digo isso porque as religiões de matriz africana são diferentes das

¹²² PRANDI, 1996, p. 64.

¹²³ O termo nação foi utilizado pelos portugueses para diferenciarem os grupos étnicos de escravos, que acabaram por incorporar essa distinção europeia nas suas relações.

¹²⁴ JUNIOR, Ademir Ribeiro; LIMA, Tania Andrade. *O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica*. Coimbra, 2018. p. 303.

¹²⁵ PRANDI, 1996, p. 65.

religiões cristãs que seguem a bíblia e outros escritos sagrados, a grande premissa dessa religião em si, é seguir a oralidade.¹²⁶

No caso do Candomblé de “nação” angola sua origem é banto. Porém ele adotou o panteão dos orixás Iorubas. Assim, passou a chamar os orixás pelos nomes dos esquecidos Inquices (divindades bantos), da mesma maneira que outras práticas de iniciação da “nação” Queto. A linguagem do Candomblé angola tem origem nas línguas quimbundo e quicongo.¹²⁷

Certa vertente do Candomblé angola é o Candomblé Caboclo. Neste se cultuam os caboclos, ou seja, espíritos de índios. Tais divindades eram consideradas, pelos antigos africanos, os verdadeiros ancestrais brasileiros e visto como os únicos dignos de serem cultuados na terra onde foram confinados como cativos. É provável que o Candomblé angola e o de Caboclo tenham contribuído para o surgimento da Umbanda.¹²⁸ O Congo e a cambinda, por sua vez, são nações menores. Ambas são de origem banto e se encontram atualmente absorvidas quase inteiramente pela nação angola. O ewê-fon, também chamado de jejes pelos nagôs, são derivados do ritual e da língua da nação jeje-mahin, da Bahia e da jeje-mina, do Maranhão. Estes possuem os voduns como entidades centrais. Nos Candomblés com predominância Iorubas se um destaque às tradições rituais jejes.¹²⁹ As religiões de matriz africanas, desde seus primórdios, se mostraram num processo maior de sincretismo com o Catolicismo do que com as religiões indígenas. “O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos”.¹³⁰

O conceito de nação, que está na base da construção das identidades e etnicidades afro-ameríndias, é um fato colonial, mesmo que utilize elementos autóctones para a definição das mesmas. As ‘nações’ deveriam estimular ou criar antagonismos entre os diferentes grupos autóctones, abrindo caminho para as mediações europeias. O destaque das semelhanças linguístico-culturais entre povos tão diversos, homogeneizados pelo culto aos voduns e pela generalização gbe-falantes, e a construção de uma trajetória histórica linear, das migrações de Oduduwa até a Bahia, permitem uma naturalização da identidade, sua territorialização e a legitimação de mediações políticas, econômicas e culturais por meio de determinadas lideranças. Os processos de domínio podem ser dialéticos, mas não dialógicos. A motivação do termo jeje é político-econômica e é nessa chave que o conceito pode ser desconstruído.¹³¹

No caso brasileiro, observa-se que se originou um novo modelo de culto o qual se difere daquele que provém às religiões de matriz africana e que, na atualidade, serve somente

¹²⁶ BAPTISTA, Jamile. Candomblé: partículas da história de resistência de uma religião em Londrina. *Anais da XXIV Semana de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina*, 2013, v. 1, p. 3.

¹²⁷ PRANDI, 1996, p. 65.

¹²⁸ PRANDI, 1996, p. 66.

¹²⁹ PRANDI, 1996, p. 66.

¹³⁰ PRANDI, 1996, p. 66-67.

¹³¹ BONCIANI, Rodrigo. A formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia. *Revista de História*, n. 158, 2008. p. 310.

como uma referência, conforme a reformulação ou total rejeição de muitos de seus elementos, tal como explica Verger.¹³²

Os candomblés da Bahia do século XIX eram liderados por libertos, embora fosse muito comum a entrada de escravos e até mesmo a ajuda àqueles que estavam fugidos. A participação de pardos, crioulos, brancos, livres, escravos, libertos, pobres e ricos era incentivada como uma estratégia para a sua sobrevivência.¹³³

O Candomblé baseado no culto aos orixás dos povos iorubás ou nagôs foi formado na Bahia, no século XIX, quando o tráfico negreiro trouxe da África um significativo número de escravos oriundos de várias cidades iorubás, tais como Queto (Kêtu), Ijexá e Efã. No Brasil, como se pode notar, os nomes dessas cidades acabaram sendo utilizados para designar os terreiros de influência das referidas localidades.

Regina Mattos resume explicando que

Foram, sobretudo os candomblés da nação queto, cujos rituais e divindades serviram de exemplo aos demais cultos dos orixás, que predominaram na Bahia. No entanto, os candomblés iorubás com diferentes origens expandiram-se por todo o Brasil. Em Pernambuco, por exemplo, conhecido como xangô, recebeu influência da nação egba. No Rio Grande do Sul, por sua vez, chamado de batuque, é de origem oió-ijexá.¹³⁴

Até as décadas de 1960 e 1970, o Candomblé era uma religião formada basicamente por negros e seus descendentes. Estava presente especialmente na Bahia e em Pernambuco. Desde a década de 60 do século XX, “o Candomblé passou a se abrir mais como religião também para segmentos da população cuja etnia não é de origem africana”.¹³⁵

O candomblé utiliza a oralidade para transmitir os seus dogmas, e ritos no processo de iniciação e perpetuação da religião desde o período da escravatura. Por ser uma religião oriunda dos negros, podemos identificar que o Candomblé sofreu vários tipos de perseguições para que não se fosse professado sua fé, ou seja, seus cultos sempre foram perseguidos e negados pelo Estado brasileiro. Do passado podemos citar as perseguições de Getúlio Vargas no Estado Novo, como um dos atos mais fortes que o Estado brasileiro se colocou contra o povo de santo. Dentre as perversidades do Estado na época de Vargas para com o povo de santo foram inúmeras invasões de cerimônias de Candomblé, também houve prisões dos zeladores dos terreiros. Atualmente esses fatos ainda são corriqueiros na vida do povo de santo hoje no Brasil. O Estado brasileiro é coautor ou até mesmo autor desse genocídio religioso em relação às religiões de matriz africana.¹³⁶

A análise histórica mostra que a presença do negro na formação social brasileira foi primordial à adoção de uma cultura brasileira relacionada ao patrimônio mágico-religioso o

¹³² VERGER, Pierre F. *Os orixás*. Salvador: Corropio, 1981.

¹³³ MATTOS. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 161.

¹³⁴ MATTOS, 2009, p. 162.

¹³⁵ PRANDI, 1996, p. 68.

¹³⁶ BAPTISTA, 2013, p. 5.

qual foi desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas sejam sagradas e profanas. Estas foram de grande importância à formação identitária do Brasil. Acerca da religião, os cultos trazidos pelos africanos originaram uma variedade de manifestações as quais encontraram uma conformação específica no Brasil. Por meio de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o Catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, assim como das religiões indígenas e séculos mais tarde com o espiritismo kardecista.

De acordo com Sanchis, o povo negro, no encontro com o branco e o índio, veio “complexificar a pluralidade das identidades religiosas em copresença”.¹³⁷ Mesmo quando do embarque nos navios negreiros, os negros se viam entre outras etnias e culturas misturadas. Era a estratégia adotada desde os mercados de escravos e que permaneciam em solo brasileiro. A intenção era evitar as reconstituições de identidade e os perigos que poderiam representar. Sanchis explica que o negro, assim como o português e o índio manso, foi retirado de sua matriz social, ou seja, do seu espaço de significação.¹³⁸

As religiões de origem negra, desde sua formação no Brasil, têm sido tributárias do Catolicismo. Mesmo que o negro, seja ele escravo ou liberto, tenha conseguido manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX várias das suas tradições religiosas, se nota que sua religião enfrentou desde o início uma gama de contradições. Destaca-se a estrutura social e familiar davam sentido a sua religião, algo que em solo brasileiro não se reproduziu. Ocorre que as religiões dos bantos, iorubás e fons são de culto aos ancestrais, logo, se fundam nas famílias e suas linhagens.¹³⁹ Para Siqueira, entre os recursos que o colonialismo lançou mão para romper culturalmente o afro-brasileiro está o de esvaziamento da substância que compunha sua cultura e sua religião.¹⁴⁰ Desta maneira, ao transformar o escravo em cristão, se anulava culturalmente o cerne de sua existência. Para tanto, se utilizava da ritualística cristã para perpetrar seus propósitos.

Conforme Segalen, o pensamento religioso, inclui dois elementos, a saber: as crenças e os ritos.¹⁴¹ As crenças se referem às representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações cujas elas perpetuam umas para com as outras ou ainda com as coisas profanas. Já os ritos, abarcam as regras de comportamento os quais prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas. Além disso, os ritos possuem um suporte

¹³⁷ SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹³⁸ SANCHIS, 1995.

¹³⁹ PRANDI, 1996, p. 69.

¹⁴⁰ SIQUEIRA, 1998.

¹⁴¹ SEGALLEN, Martin. *Ritos e rituais*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.

corporal que pode ser verbal, gestual ou postural e com caráter repetitivo, assim como uma forte carga simbólica para atores e testemunhas.

A etimologia da palavra rito deriva de *ritus*, que em latim significa ordem prescrita. O rito se associa às palavras gregas *iartud* (organização), *ararisko* (harmonizar, adaptar), *arthmos* (ligação, junção); e as védicas *rta*, *arta*, que etimologicamente se remete à análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre os deuses e os homens, e a ordem entre os homens.¹⁴²

Segundo o postulado por Durkheim, “[...] os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos”.¹⁴³ Desta maneira, o interesse tocante ao rito está agregado à demonstração elucidada para asseverar que nenhuma religião é uma espécie de fantasia. A finalidade do rito é justamente agenciar o presente ao passado, o indivíduo à comunidade. Assim, o rito é uma ação geral a qual, mesmo que continue sempre e em todo o lado semelhante a si própria, está susceptível a apresentar formas diferentes mediante as circunstâncias. A eficácia do rito está no âmbito social, uma vez que ele produz estados mentais coletivos suscitados pelo fato do grupo estar reunido, com sentimentos e sentidos os quais se exprimem em atos comuns. É por meio de tais atos que o grupo social se reafirma periodicamente. Durkheim diz que a vida coletiva, coloca de sobreaviso a vida religiosa ao determinar um estado de efervescência que muda as condições da atividade física.¹⁴⁴ Para o autor, há uma classificação dos ritos que organizam os tempos sociais no seu duplo ritmo, isto é, faz a alternância dos tempos profanos e os sagrados.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam uma mesma característica comum: elas supõem uma classificação das coisas que o homem representa para si mesmo, sejam elas reais ou ideais, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que são muito bem traduzidos pelas palavras profano e sagrado. Este é o traço distintivo do pensamento religioso, a divisão do mundo em dois domínios, um que compreende tudo o que é sagrado, e outro que compreende tudo o que é profano; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações umas com as outras e com as coisas profanas.¹⁴⁵

¹⁴² SEGALLEN, 2002.

¹⁴³ DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 212.

¹⁴⁴ DURKHEIM, 1983, p. 68.

¹⁴⁵ DURKHEIM, 1983, p. 68.

Os cultos negativos (tabu), por sua vez, limitam o contato entre o sagrado e o profano. Enquanto os cultos positivos se ligam às festas. Já os cultos expiatórios (piaculum) tratam de uma expiação, ou seja, se inspiram num sentimento de angústia.

Mas aquilo que é característico do fenômeno religioso é que ele sempre supõe uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível em dois gêneros que compreendem tudo aquilo que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais os interditos se aplicam e que devem se manter distantes das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas possuem entre si e entre as coisas profanas. E os ritos são as regras de conduta que prescrevem como os homens devem se comportar com as coisas sagradas.¹⁴⁶

Segalen explica que os cultos positivos são periódicos, uma vez que o ritmo que exprime a vida religiosa exprime o ritmo da vida social.¹⁴⁷ Sendo assim, épocas profanas se alternam com épocas sagradas, de modo que o objetivo do culto se centra em regularizar o curso dos fenômenos naturais.¹⁴⁸ Portanto, as religiões de matriz africana e afro-brasileiras

[...] foram desobrigadas de se envolverem em questões referentes à administração da justiça, cujos princípios universalistas e acordos coletivos eram de autoridade exclusiva da religião dominante, ou seja, o Catolicismo; também não havia por parte delas interesses por conteúdos formadores da pessoa para o mundo profano, uma vez que o modelo adotado no país é o branco; entretanto, alimentaram o culto aos deuses que se exteriorizam e se expressam pela forma; motivos estes que fizeram com que as religiões de matriz africanas desenvolvessem um intenso senso ritual com destaque ao 'inigualável senso estético' que ultrapassa os limites do sagrado impregnando as expressões profanas que moldam a identidade nacional.¹⁴⁹

A organização social do negro escravo não estava organizada na estrutura familiar. Os grupos e segmentos sociais dos africanos não eram os mesmos de suas origens. Tais fatores inviabilizaram a reprodução da religião negra no país, já que, o culto aos antepassados familiares e da aldeia forma uma importante parte do ritual da religião original.¹⁵⁰

No século XIX se deu a implantação e reformulação de um complexo africano cujo, na atualidade, se expressa a partir das associações estruturadas nas quais os cultos de adoração aos Orixás e aos ancestrais (oguns) são mantidos e renovados. Mariosa diz que as roças eram partes de um determinado terreno e foram os locais onde as associações religiosas se instalaram.¹⁵¹ Assim, o terreiro passou a designar o local no qual se realizava as práticas da religião afro-brasileira tradicional. Ademais, os terreiros eram onde se formam as

¹⁴⁶ DURKHEIM, 1983, p. 68.

¹⁴⁷ SEGALLEN, 2002.

¹⁴⁸ SEGALLEN, 2002.

¹⁴⁹ PRANDI, 1996, p. 70.

¹⁵⁰ PRANDI, 1996, p. 70.

¹⁵¹ MARIOSAS, 2009.

comunidades com características especiais. Vale ressaltar que a importância do terreiro perpassa os limites materiais dos membros, uma vez que, seu integrante detém vínculo para com a sociedade como um todo. Fazendo com que, se forme uma comunidade flutuante.¹⁵²

Prandi explica que, na África, a ordem do grupo era de responsabilidade do ancestral do povoado (egungum).¹⁵³ Este era o responsável por resolver os conflitos. Cabia a este punir os transgressores que ameaçavam o equilíbrio da coletividade. Com o desmantelamento das estruturas sociais pela escravidão, os antepassados perderam o seu papel privilegiado no culto. Sobreviveram apenas de maneira marginal na nova conjuntura social e ritual.

Sobre as divindades, estas possuíam ligações diretas com as forças da natureza, logo, estavam envolvidas na manipulação mágica do mundo e presencialmente na constituição da identidade da pessoa (os Orixás), isto é, divindades ditas de culto genérico. No caso brasileiro, as divindades passaram a ocupar o cerne da nova religião negra que se formou no território. O culto aos Orixás se origina nos tempos imemoriais. Seu surgimento se remete quando o ser humano perceber a existência de entidades e forças superiores e com elas passou a estabelecer seu primeiro contato.¹⁵⁴

Quando os africanos chegavam escravizados ao Brasil, não possuíam nada à sua disposição que permitisse sua sobrevivência no cativeiro, a não ser aquilo que podiam extrair de sua alma.¹⁵⁵ Destarte, foi então que se reconstruíram juntos a dita Religião dos Orixás. Ocorre que a escravidão fez com que os negros africanos perdessem tudo. Ao certo, o seu coração ainda permanecia na África. Levavam uma vida em solo brasileiro sem referências. Neste cenário social e histórico e sob a pressão da realidade em que viviam, os negros começaram a invocar os Orixás. Caso precisassem de uma mãe protetora recorriam à Iyemanjá. Quando buscavam paz rogavam preces à Oxalá. Quando sentiam que a sua raça era ameaçada pelo desaparecimento pediam para Oxum uma sadia fertilidade ou um nascimento sem problemas. Quando dos tempos de incerteza e estavam sedentos de orientação, impetravam à Ogum para que este abrisse um caminho. Quando se tratava de sua saúde, lançavam preces à Omolu o qual, junto à Nanã e Oxumarê ajudavam os negros a lutarem para manter a continuidade entre a vida e a morte. Yansã era recorrida para que não sucumbissem entre ventos e tempestades quando deixassem seu próprio continente.

Percebe-se assim que desde os tempos da América colonial portuguesa e escravocrata, a presença dos Orixás era, para os negros, concreta e decisiva. Várias vezes os escravos

¹⁵² MARIOSA, 2009.

¹⁵³ PRANDI, 1996, p. 71.

¹⁵⁴ VERGER, 1981.

¹⁵⁵ SIQUEIRA, 1998.

recorriam à Oxossi e Ossany, quando estavam em fuga pelas matas, nos quilombos posteriormente organizados. Rezaram a eles, pedindo que os preservassem dos perigos. De acordo com os preceitos da religiosidade africana, o Criador, em geral denominado como Olorum, se encontra em um plano tão elevado em relação aos seres humanos que a manutenção de um culto específico em sua honra e louvor seria inútil. Pensa-se que este plano superior não pode ser alcançado pelo homem em decorrência das suas limitações e imperfeições.¹⁵⁶

Por mais que no Candomblé exista o culto a diversas entidades ligadas aos elementos naturais, tal culto é considerado uma prática religiosa primordialmente monoteísta. Porque está baseada na crença da existência de um Deus Uno. Este ser superior teria originado todas as coisas e todos os seres, inclusive àqueles que, por conta da sua determinação, foram encarregados da elaboração do Cosmos e de tudo aquilo que nele exista ou venha a existir.¹⁵⁷

Apesar de existir espaço para a participação dos vários grupos sociais e africanos de diversas origens, cada candomblé possui características diferentes e modos diversos de professar a fé. Essa diferenciação era feita com base nas tradições religiosas de diferentes localidades africanas.¹⁵⁸

Mesmo com fragmentada reconstrução a religião africana dotava o negro de uma espécie de “identidade negra africana” cuja origem viabilizava a recuperação ritual da família, da tribo e da cidade. Porém, o Catolicismo possibilitou o encontro e a mobilidade cotidiana na sociedade do dominador. Prandi afirma que essa era uma tentativa de superação do cativo, na vida real ou como herança do passado ou de seus antepassados e que isso implicaria em primeiro plano na inserção no mundo do branco.¹⁵⁹ Para Mariosa, as primeiras famílias-de-santos foram as formas de organização no qual o Candomblé foi estruturado. Os negros e os mestiços se reuniam e estabeleciam laços de parentesco religioso, já que vários se encontravam destituídos de seus grupos de referência.

Dentro da trajetória da constituição da religião afro-brasileira, se destaca como um importante marco, a organização do culto na cidade e a conseqüente transição de culto doméstico para a consolidação de organização política, social e religiosa. Cabe ressaltar que a consolidação do candomblé enquanto um culto urbano e não doméstico ocorreu mediante as tradições orais dos nagôs baianos, a partir da construção do primeiro terreiro.

¹⁵⁶ VERGER, 1981.

¹⁵⁷ VERGER, 1981.

¹⁵⁸ MATTOS, 2009, p. 161.

¹⁵⁹ PRANDI, 1996, p. 72.

O candomblé recebeu uma maior influência das tradições religiosas da região ocidental da África, que tinham como prática o culto de imagens em pequenos altares e os sacrifícios de animais em oferendas às divindades, realizados em espaços destinados aos rituais coletivos.¹⁶⁰

Segundo a literatura, a primeira casa de Candomblé teria sido fundada na primeira metade do Oitocentos, em área urbana. O primeiro templo teria surgido em Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha, por meio de mulheres vindas da cidade de Keto. Tais senhoras eram libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da dita Igreja da Barroquinha. Elas eram de origem nagô e deram vida ao Terreiro Iya Omí Asé Aira Intilé, que mais tarde veio a se chamar Ilê Axé Iyá Nassô. Posteriormente, este terreiro acabou sendo transferido para o bairro do Engenho Velho, onde ficou conhecido como Casa Branca. As negras fundadoras do Terreiro eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Este terreiro originou todas as casas mais tradicionais de Candomblé Keto, constituindo uma grande família-de-santo.¹⁶¹

Nos anos finais do século XIX começou a proliferação da religião do Candomblé. A sua expansão pelo Brasil se deu no século seguinte.¹⁶² As *nações* do Candomblé são diversificadas, assim como são as suas tradições as quais eles fazem questão de manter diferenciadas. As principais nações são angola, congo, jeje e nagô, a distinção entre elas ocorre pela forma de tocar tambores, utilizando as mãos ou varetas, da mesma forma que pelos vestuários típicos, pelas músicas, cânticos e até mesmo pelo nome das divindades.

Reis diz que são recorrentes na historiografia relatos em que apresentam a ideia de que os candomblés baianos, de maneira ampla, serviram de esconderijo para escravos fugidos. Do mesmo modo que assim como até a metade do Oitocentos os registros que expressam o temor dos batuques africanos originassem verdadeiros levantes.¹⁶³

A historiografia vem mostrando como o Candomblé foi sendo estruturado e fundado em etapas e momento justapostos. Contributo essencial para essas novas conclusões são, precisamente, as biografias dos agentes religiosos mencionados e de outros com trajetórias similares. As próprias irmandades católicas, que pretendiam servir de locais de conversão ao catolicismo, desempenharam um importante papel no processo, ao agruparem os negros por origens étnicas – a fim de combaterem a circulação e o possível levante de escravos – permitiram que as afinidades étnicas promovessem o redesenho das estruturas culturais e religiosas nativas, já que muito se assemelhavam às *ẹgbẹ* (ebé), sociedades/confrarias religiosas *yorùbá*.¹⁶⁴

¹⁶⁰ MATTOS, 2009, p. 161.

¹⁶¹ MARIOS, 2009.

¹⁶² MARIOS, 2009.

¹⁶³ REIS, 2005.

¹⁶⁴ DIAS, 2019, p. 41.

Neste cenário, as irmandades religiosas eram uma das formas de organização dos africanos a qual considerava a “nação” cujo pertenciam. A origem das irmandades se remete à Europa medieval. Estas irmandades foram criadas com os objetivos de devoção, propagação da fé católica e caridade, ou seja, visavam proporcionar assistência aos associados e aos seus familiares.¹⁶⁵

No Brasil foram criadas várias irmandades. Para que elas existissem era preciso que tivessem uma igreja própria ou que fossem recebidas por alguma outra igreja enquanto a irmandade construísse a sua própria. Para que a irmandade fosse legalizada era preciso que tivessem um estatuto. Além disso, era preciso um Compromisso, ou seja, um documento constando uma gama de direitos e deveres os quais deveriam ser seguidos pelos associados, assim como deveria constar a relação de cargos a serem ocupados. Este documento precisava ser aprovado pelas autoridades religiosas e pelo rei.¹⁶⁶

As irmandades eram divididas de acordo com a cor da pele e a condição social, existindo aquelas compostas somente por livres, outras por escravos e libertos. Havia ainda as que eram destinadas aos brancos e outras apenas aos negros. [...] Como pretos e pardos eram proibidos de participar das irmandades de brancos, pois estas exigiam a comprovação da pureza de sangue, isto é, o associado não poderia ter ascendência moura, judia, africana ou indígena, foram criadas as associações específicas para essas camadas sociais, a fim de que aderissem à doutrina católica, mas de forma que não precisassem dividir o mesmo espaço com os brancos.¹⁶⁷

As irmandades formadas por negros, escravos e libertos eram importantes na sociedade da época, pois elas funcionavam como elemento à manutenção das relações de solidariedade entre os membros e também uma tentativa de amenizar as pressões do sistema escravista. Mattos explica que nas irmandades africanos e seus descendentes “conseguiram criar um espaço para cultivar as suas culturas, pois nesses locais eram-lhes facilitados os contatos com seus companheiros de cor e de condição social”.¹⁶⁸

Nota-se que o intento de desagregação das diversas nações, por meio do incentivo a liberdade de manifestação cultural, explícito na política reformista, não foi suficiente para abafar o intento de reconstrução e consolidação das matrizes africanas em território brasileiro.

No decorrer do século XIX, a ferocidade política e policial elevou os cultos das religiões afro-brasileiras à categoria de conspiração e até mesmo rebeldia social. Tácito é que há certa veracidade neste pensamento, já que, o candomblé era responsável por novas estratégias de ascensão e ordenamento social, tais como a compra de alforrias, as trocas de

¹⁶⁵ MATTOS, 2009, p. 163.

¹⁶⁶ MATTOS, 2009, p. 163.

¹⁶⁷ MATTOS, 2009, p. 164.

¹⁶⁸ MATTOS, 2009, p. 164.

favores entre brancos de prestígio e negros pobres, a concorrência e superação de práticas de cura da Igreja Católica e da medicina oficial. Buscava-se uma hegemonia dentre todas as formas de conhecimento e intimidação da ação policial a partir do medo da feitiçaria. Eram comuns registros policiais e noticiários de confisco de vários objetos de crença como provas de feitiçaria e como afirmava tais documentos, de ofensas à moral pública envolvendo negros e brancos.¹⁶⁹

Nas décadas finais do século XIX, se observa uma transformação na composição dos adeptos dos candomblés, já que nesse período se nota um processo de nacionalização desse universo cultural, apesar de sua liderança permanesse em grande parte africana. Reis diz que no final do século XIX, o candomblé baiano, passou por um processo, cujo deixava de ser uma forma de espiritualidade exclusivamente africana e uma religião apenas de escravos e se abria para o acalento e iniciação de uma população marcada pela mistura étnica e social.¹⁷⁰

Neste sentido, Parés diz que os cultos africanos do século XIX destaca a perda de visibilidade das tradições *jejes* mediante as tradições *nagôs*. O autor diz que o processo que chamou de “nagonização” do candomblé teve início justamente no período pós-abolição¹⁷¹. Este processo foi se ajustando ao gradativo desaparecimento de africanos entre a população negra do país. A crescente iniciação dos filhos da terra no candomblé, no final do século XIX, pode ser encarada como um dos fatores introdutórios do conceito de pureza africana a uma categoria de *status* entre os terreiros dessa época e mais tarde responsável pela hierarquização dos mesmos.¹⁷²

Reis, ao analisar sobre a composição do candomblé baiano nesse período, descreveu que este mesmo era predominantemente formado por indivíduos emancipados da escravidão, jovens e filhos da terra. No tocante à sua clientela o autor afirma que era um grupo heterogêneo.

Entre os clientes ocasionais e visitantes, encontra-se nos documentos todo e qualquer grupo, fosse de cunho racial, étnico, social ou ocupacional. Havia negros, brancos e mulatos, escravos e senhores, homens de negócio e vendedores de rua, professores e estudantes, prostitutas e madames, policiais e criminosos, artesãos, empregados públicos, padres católicos, políticos. Pessoas de todos os estratos sociais

¹⁶⁹ SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, mai. 2008.

¹⁷⁰ REIS, 2005.

¹⁷¹ PARÉS, Luís Nicolau. Antes dos Orixás. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n. 6, dez. 2005.

¹⁷² SANTOS, 2008.

consultavam adivinhos e curandeiros e compareciam a funerais, ritos de iniciação e festas que celebravam divindades específicas ao longo do ano.¹⁷³

Todavia, o poder de atração do candomblé sobre os diversos grupos culturais, sociais e étnicos na Bahia, assim como em todo o território brasileiro, não foi capaz de permitir a inserção do mesmo nas culturas locais dominantes. Explica-se este cenário pela permanência da visão do candomblé enquanto prática anticristã e incivilizada. Esta visão sobre o candomblé legitimava a perseguição e violência policial. Em contrapartida, mesmo inserido num contexto de repressão, os candomblés a partir da inserção de elementos não africanos conseguiram realizar a transição entre bases de linhagem étnica para bases de afiliação espiritual.¹⁷⁴

Deve-se ter ciência que

‘O candomblé não é uma religião africana, mas ele se formou com base na memória trazida por esses africanos traficados, através dos fragmentos de culturas, que juntamente com outros fragmentos criou o candomblé, fruto dessa pluralidade cultural no Brasil Colônia. [...] os africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram grupos logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais vê-los como multidões, aliás multidões muito heterogêneas [...]. O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização; todo – ou quase todo – o resto teve que ser criado por eles’.¹⁷⁵

Na América Colonial Portuguesa, foi heterogênea a chegada de escravos os quais compartilhavam apenas a escravidão como traço comum. Pode-se acreditar que tal fato acarretou numa grande necessidade desses escravos criarem instituições receptivas às necessidades cotidianas. O Candomblé foi uma dessas instituições, o qual foi organizado hierarquicamente e com base religiosa, a fim de enfrentar o infortúnio. Ademais, o Candomblé se tornou uma instituição à qual o negro escravizado, fugido ou liberto, se dirigia para garantir algumas de suas necessidades. Como discorrido acima, os grupos de candomblé se reuniam em casas ou sítios, ou seja, eram espaços de sociabilidade dos negros. Nesses locais eles podiam fazer seus cultos, enterrar seus mortos, algo que era um costume muito importante para as religiões africanas, e era onde prestavam ajuda àqueles que necessitavam dela. Comumente escravos fugidos buscavam ajuda do candomblé do qual fazia parte.

Sob a perspectiva histórica e em relação às religiões afro-brasileiras, a África é considerada o local da origem das religiões de matriz africanas. Ao passo que o Brasil é visto como seu campo de desenvolvimento.

¹⁷³ REIS, 2005, p. 30.

¹⁷⁴ REIS, 2005.

¹⁷⁵ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma Perspectiva Antropológica*. Rio de Janeiro, Pallas Editora e Universidade Candido Mendes, 2003. p. 27

Desde seus primórdios as religiões de matriz africana e afro-brasileiras se mostraram num processo de sincretismo com o Catolicismo como se nota a partir do ajustamento feito pelos negros ao culto aos santos. Dentre os fatores que se pode atribuir o desenvolvimento do Candomblé foi a necessidade de que parcela dos grupos negros sentiram de ter que reelaborar sua identidade social e religiosa diante da condição difícil que a escravidão os impunha. Desta forma, a religião acabava sendo sua referência às matrizes religiosas. De modo que os terreiros desempenharam o papel de uma nova África reinventada no Brasil.

Mesmo com fragmentada reconstrução, a religião africana, dotava o escravo de uma identidade negra africana. Isto possibilitava a recuperação ritual que houvera perdido na diáspora. A tentativa de superação do cativo, na vida real ou como herança do passado ou de seus antepassados, implicaria justamente na inserção dos negros ao universo do branco.

A partir do compilado bibliográfico deste capítulo, calcou-se as bases históricas e da formação social e cultural do Candomblé no Brasil. Como o foco desta pesquisa é análise das práticas alimentares na religião do Candomblé, era primordial entender como tal religião se constituiu na história do Brasil e como seus adeptos se relacionaram com a sociedade brasileira no decorrer dos séculos.

2 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CANDOMBLÉ NA REGIÃO METROPOLITANA DE VITÓRIA/ES

O capítulo seguinte discorrerá sobre a formação histórica do Candomblé no Estado do Espírito Santo, ou seja, a região do recorte espacial desta pesquisa. Visa-se, assim, compreender as especificidades do Candomblé na referida localidade. Antes de abordar sobre o Candomblé no Município de Vitória, capital do Espírito Santo, é preciso explanar sobre a participação do negro na formação histórica capixaba a fim de entender o papel social que ocuparam.

2.1 O negro na história do Espírito Santo

Durante o século XIX, a Província do Espírito Santo se caracterizava pelo equilíbrio entre homens e mulheres escravos. Fugia à esta regra a localidade de Cachoeiro de Itapemirim, no sul da província, região marcada pelo surto agrícola do café.¹⁷⁶ Segundo Geisa Ribeiro

Devemos atentar para a época e o caráter da expansão cafeeira desta província, pois aqui o café se espalhou tardiamente, apenas na segunda metade do Oitocentos, e por influência dos fazendeiros do Rio de Janeiro e de Minas Gerais que na busca de terras férteis migraram, acompanhados de seus escravos, para o sul capixaba, instalando-se nos vales dos rios Itapemirim e Itabapoana. Nesta região, cuja liderança econômica pertencia a Cachoeiro de Itapemirim, prevaleceram as unidades produtivas do tipo 'plantation' escravista.¹⁷⁷

A região central da Província no Oitocentos era o município de Nossa Senhora da Vitória, o qual era composto pelas Freguesias de Nossa Senhora da Vitória; São João de Cariacica; São João de Carapina São José do Queimado e Santa Leopoldina. O sul do Espírito Santo vivia um cenário econômico aquecido em decorrência da cultura cafeeira. Já a capital, mostrava-se mais modesta, como atesta a historiadora Patrícia Merlo

Nossos números são muito modestos se comparados com o padrão de posse dos senhores de engenho do Recôncavo baiano, das plantations cariocas ou com as fazendas de café de São Paulo. Entretanto, são médias muito próximas das

¹⁷⁶ ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e transição*: Espírito Santo, 1850-1888. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 17.

¹⁷⁷ RIBEIRO, Geisa. Diante do Santo Sacramento do Matrimônio: os escravos de São João de Cariacica-ES, 1850-1888. *Anais do IV Encontro de Escravidão e Liberdade do Brasil Meridional*, 2009. p. 2.

encontradas em outras áreas dedicadas majoritariamente à agricultura de alimentos, como é o nosso caso.¹⁷⁸

A região da capital dispunha de pequenas e médias propriedades, as quais produziam gêneros alimentícios tais como açúcar, mandioca, algodão, arroz, milho, café e certos legumes voltados ao consumo interno. Segundo a historiografia, os habitantes das freguesias do Município de Vitória levavam uma vida tipicamente rural, mas isso não os impedia de se inserirem nas atividades econômicas urbanas. Vale destacar que a Freguesia de Nossa Senhora da Vitória era a única mais urbanizada¹⁷⁹.

A Freguesia de Nossa Senhora da Vitória era a sede administrativa da Província e configurava-se como o principal núcleo urbano. Ao longo do século XIX, nota-se que a população de livres era a maioria na Província. Rafaela Lago lembra que “a Capital deixou de ser a região de maior concentração de escravos a partir de meados do segundo quartel do século XIX, devido ao florescimento da cultura cafeeira no Vale do rio Itapemirim, região Sul”.¹⁸⁰

Vitória, ainda após o despontar de novas regiões escravistas, contava com uma notória população cativa. O recenseamento de 1872 aponta para 3.360 (77%) livres e 1.001 (23%) escravos. Interessante notar que a Província do Espírito Santo possuía uma população pequena. Segundo Rafaela Lago, o Espírito Santo correspondia à 0,8% dos habitantes do Brasil no século XIX. Mesmo sendo um número baixo ele ainda se apresenta de forma crescente, já que, em 1790 eram 22.493 indivíduos, enquanto em 1872 esse número chegou à 82.137 habitantes.¹⁸¹

Diferente dos grandes centros agrícolas, como no Nordeste açucareiro, a escravidão capixaba era sustentada basicamente pela reprodução endógena, ou seja, natural. Essa era opção mais factível aos proprietários da região. E foi justamente esta forma de manutenção da escravidão que levou à construção de laços familiares estáveis no interior das escravarias capixabas.¹⁸² Lago afirma que “a diversidade de configuração social e econômica influenciou

¹⁷⁸ MERLO, Patrícia Maria da Silva. *O nó e o ninho: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 37.

¹⁷⁹ BASTOS, Fabíola Martins. *Relações sociais, conflitos e espaços de sociabilidades: formas de convívio no Município de Vitória, 1850-1872*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, 2009. p. 23.

¹⁸⁰ LAGO, Rafaela. Entre santas e homens: o compadrio na Freguesia de Vitória (1850-1871). *Anais XVII Encontro Regional Anpuh-MG*, 2012. p. 1.

¹⁸¹ LAGO, 2012, p. 3

¹⁸² LAGO, 2012, p. 3.

na diferenciação do perfil demográfico de escravos nos municípios e freguesias da Província do Espírito Santo”.¹⁸³

Como a região de Vitória estava afastada do mercado transatlântico de escravos e era caracterizada por propriedades pequenas, as quais se dedicavam ao abastecimento do mercado interno, o que se nota era a presença de escravarias antigas e estabilizadas.

O convívio entre os portugueses e os negros modificou os costumes desses. No que se referem aos cultos religiosos, a Igreja Católica impediu severamente a devoção aos Orixás. A presença católica no Município de Vitória é notória. Basta observar os nomes das freguesias que compunham a região central da província. Isso é reflexo da difusão do cristianismo depois do Concílio de Trento (1545-1563), através da conquista e povoamento da América.

Os negros, por temerem a represália de seus senhores, passaram a transferir sua adoração aos santos católicos. Por isso, passaram a cultuar Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição e São Benedito. Vale destacar que o culto a este último se faz presente na sociedade contemporânea capixaba, sendo a festa em sua devoção uma das mais famosas do calendário festivo e religioso do estado.

Mesmo diante de toda essa pressão da Igreja Católica, alguns escravos mantiveram as suas próprias rezas, Orixás, remédios, arte, culinária, danças e músicas, ou seja, seus elementos culturais. No caso capixaba, Guilherme Santos Neves afirma que os negros desta região, tal com em várias outras do Brasil, imprimiram sua marca na cultura através dos batuques e tambores, como se atesta por meio do Jongo, Caxambus, Cabula e Ticumbi.¹⁸⁴

De fato, a região localizada ao norte do Espírito Santo, a que compreende, principalmente, os municípios de Conceição da Barra e São Mateus, além da área do Vale do Rio Doce, zona cacauera que recebeu forte e perdurável influência da Bahia, sobretudo nos hábitos costumes populares, mantidos através dos tempos pela população miscigenada, onde é notória a presença do elemento negro.¹⁸⁵

Adriana Campos e Fabíola Bastos complementam informando que

Os textos a respeito do Ticumbi no Espírito Santo discutem a ancestralidade do Baile de Congo do norte do Estado como sendo de origem afro-brasileira, mais especificamente de escravos negros que moravam próximos à Vila de São Mateus. Certo é que durante o Setecentos e o Oitocentos muitos escravos participavam da estrutura societária dessas áreas geográficas, compondo escravarias de propriedades rurais e trabalhando na produção e carregamento de farinha de mandioca. Os autores

¹⁸³ LAGO, 2012, p. 4.

¹⁸⁴ NEVES, Guilherme Santos. *Folclore brasileiro Espírito Santo*. Rio de Janeiro. MEC, 1978. p. 44.

¹⁸⁵ NEVES, 1978, p. 44.

que se detêm sobre esse tema afirmam, inclusive, que as comunidades que hoje mantêm vivas as tradições do Ticumbi são remanescentes de grupos quilombolas.¹⁸⁶

No que se refere à dita cultura popular negra, a região norte do Espírito Santo se assemelhava a Bahia, cultuando vários Orixás. A Cabula foi justamente formada como religião na Bahia e posteriormente chegou às terras do Sudeste, como no norte capixaba.¹⁸⁷

Nas terras capixabas, em fins do século XIX e começo do século XX, aconteceu um processo de declínio da Cabula em decorrência das perseguições do bispo da Igreja Católica. Ao passo que aumentava o número de adeptos à Umbanda nas regiões urbanas.¹⁸⁸

A partir da década de 1930, influências de várias nações do Candomblé oriundas da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo passaram a chegar ao Espírito Santo. Segundo Cleber Maciel, “nessa época, houve perseguições violentas e humilhações impostas por policiais a mando de autoridades civis e religiosas, com prisões de Pais e Mães de Santo e seus filhos, além de destruição de muitos Terreiros de Umbanda”.¹⁸⁹ O pesquisador afirma que os Barracões de Candomblé se constituíam em espaços de reencontro étnico e cultural. Em regiões urbanas ou rurais, eles atuavam como espaços de libertação religiosa e de recomposição social para os capixabas. Por meio de paulatinas lutas, essas pessoas foram conquistando o direito de exercerem suas religiões livremente.¹⁹⁰

É impossível tratar sobre o Candomblé no Espírito Santo sem retomar ao trabalho de Cleber Maciel. Sua obra "Candomblé e Umbanda no Espírito Santo" ainda é a referência inicial quando se trata dos aspectos religiosos afro-brasileiros em terras capixabas. A obra de Cleber Maciel traz um panorama das religiões de matriz africana no Espírito Santo. Mesmo sendo um trabalho dos anos de 1990, ainda é uma referência ao se estudar a temática. Vale mencionar que o livro conta com uma análise das práticas religiosas que aconteciam nos terreiros de Candomblé à época.

Para o seu trabalho, Maciel pesquisou integrantes das religiões afro-brasileiras daquela época, no Espírito Santo, os quais conceituavam o Candomblé como sendo “o culto dos Orixás dividido em nações e considerado uma seita. Síntese de diversas religiões de origem africana”.¹⁹¹ Já a Umbanda era vista pelo prisma das combinações variadas e até mesmo

¹⁸⁶ CAMPOS, Adriana; BASTOS, Fabiola. Ticumbi: lembranças de uma África no Espírito Santo. *Revista África e Africanidades*, ano 2, n. 6, 2009. p. 08.

¹⁸⁷ NOGUEIRA, Guilherme; NOGUEIRA, Nilo. seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu*, v. 1, n. 2, 2017. p. 74

¹⁸⁸ NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2007, p. 74

¹⁸⁹ MACIEL, Cleber. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: Práticas culturais, religiosas, afro-capixabas*. Vitória-ES: Departamento Estadual de Cultura, 1992. p. 25.

¹⁹⁰ MACIEL, 1992, p. 26.

¹⁹¹ MACIEL, 1992, p. 26.

contraditórias com influências do Candomblé, do Catolicismo, de práticas religiosas indígenas, kardecistas ou outras práticas espiritualistas percebidas com intensidade diferenciadas no Terreiro.¹⁹² Interessante notar que, esta obra possui grandes marcas do seu tempo. Iljorvanio Ribeiro lembra que

A obra do autor [Cleber Maciel] que foi escrita no início da década de 1990 é importante, pois revela uma parcela do preconceito e da discriminação de sua época que era dirigida às Religiões de Matrizes Africanas ou Afro-brasileiras desqualificando-as a partir da adjetivação de termos como ‘mistura’, ‘seita’ e ‘contradição’ que também aparecem nas falas dos próprios membros dos Terreiros, tanto de Umbanda como do Candomblé entrevistados na época.¹⁹³

Como já informado nesta pesquisa, o Candomblé é uma religião nascida no Brasil, oriunda da fusão e interação de variadas nações africanas. Sendo assim, reuniu as divindades cultuadas por várias nações em um único culto religioso. Tal fato decorreu até mesmo por conta da própria condição dos cativos, assim como, a ausência de locais propícios aos seus rituais, além da postura enérgica da Igreja Católica em coibir as práticas religiosas dos escravizados.

Sem contar a forte influência e hibridização com a umbanda, sendo que a maioria das casas de candomblé no estado do Espírito Santo começaram como terreiros de umbanda e ainda realizam os cultos tanto do candomblé quanto da mesma, em dias separados, mas no mesmo terreiro.¹⁹⁴

De acordo com a pesquisa de Milena Batista, representantes capixabas, das nações africanas, firmam a partir da oralidade relações de parentesco de santo.¹⁹⁵ Eles lançam mão da genealogia que se relacionam às hierarquias religiosas nas quais os bisavós, avós e pais de santo se encontram nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Batista diz que “as lideranças religiosas remontam a uma origem imaginada, cuja nação se encontra na África”.¹⁹⁶ Desta maneira, nota-se uma filiação religiosa do iniciado para com uma nação de origem fundada e recriada em tais estados brasileiros, assim como da África. Essa ligação genealógica atesta ao Terreiro de Candomblé credibilidade.

¹⁹² MACIEL, 1992, p. 26.

¹⁹³ RIBEIRO, Iljorvanio. *Entre o Òrun e o Àiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória – ES*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2016. p. 60

¹⁹⁴ BATISTA, Milena. *Angola, Jeje e Ketu: Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014. p. 72.

¹⁹⁵ BATISTA, 2014, p. 72.

¹⁹⁶ BATISTA, 2014, p. 72.

A partir do levantamento realizado por Ribeiro, encontram-se quatro modalidades principais de culto as práticas das religiões afro-brasileiras na capital Vitória, na atualidade. A saber:

A Umbanda branca, com maior número de Casas e de seguidores na região, cuja diferença das demais religiões Afro-brasileiras existentes deve-se à grande influência da teologia do Espiritismo kardecista europeu. Nos Terreiros dedicados a essa religião é predominante o contingente de praticantes brancos, sendo rara a utilização de atabaques, de bebidas alcoólicas pelas entidades incorporadas e, na maioria dos casos é vedado a sacralização de animais em rituais.¹⁹⁷

Nas regiões das periferias da capital, em número menor de Terreiros, encontra-se a Umbanda africanizada, também conhecida como Quimbanda. Essa religião é praticada majoritariamente por negros, os quais mediante seus ritos tratam de recriar as relações existentes entre as comunidades negras rurais do passado. Em seus rituais há um grande destaque que à figura do Preto Velho.

Há também o Omolocó. Este seria o resultado da fusão entre a Umbanda Africanizada e o Candomblé, ou seja, é comum encontrar nesta religião elementos que remetam à ambas as religiões de origem (Candomblé e Umbanda). Neste caso, as divindades de tais religiões se mesclam no cotidiano das práticas religiosas, detendo inclusive, igual valor e posição diante os seus seguidores. Vale ressaltar que Maciel usa outro termo para designar o Omolocó. O historiador trata essa religião como Umbandomblé.¹⁹⁸ Não é o foco desta pesquisa, por conta do marco espacial, mas Cleber Maciel trata ainda sobre a Cabula a qual se sobressaiu no norte do Espírito Santo,

Desta maneira, não raro nota-se que um filho-de-santo pode vir a ter várias incorporações ou transes de divindades em uma mesma situação, como num ritual festivo. Mesmo que tais religiões pareçam antagônicas num primeiro momento, não são. Muitas vezes a religião é composta por elementos de outras religiões absorvendo características de ambas.

Ribeiro esclarece que

Da mesma forma que no Candomblé, os filhos-de-santo do Terreiro também estão sujeitos recolhimento para a realização de rituais de iniciação. Outra característica que une estas duas religiões é a aquisição de objetos ritualísticos como Ibás, assentamentos e estátuas para representação das divindades religiosas, bem como o desenvolvimento de calendários anuais de festas.¹⁹⁹

¹⁹⁷ RIBEIRO, 2016, p. 61.

¹⁹⁸ MACIEL, 1992, p. 113.

¹⁹⁹ RIBEIRO, 2016, p. 61.

A última vertente do Candomblé seria o chamado Candomblé Capixaba. Para Ribeiro, este é o que mais se assemelha àquele praticado no Estado do Rio de Janeiro, pois apresenta forte conexão com a Umbanda. Ribeiro explica essa relação intrínseca dizendo que

A composição mista dos seus ritos pôde ser percebida, ao longo da pesquisa, nas ocasiões das festas públicas em dois dos três Terreiros pesquisados, sendo indicada principalmente pela presença de Gongá ou altar sagrado e a realização de giras ou rodas dedicadas a Caboclos, Boiadeiros, Pretos Velhos, Ciganos, Marujos e outras e outras divindades que no passado eram tidas como específicos da religião Umbanda.²⁰⁰

Justifica-se a semelhança do Candomblé Capixaba (proferido no Município de Vitória) com o presente no Rio de Janeiro por conta da correte migratória entre ambas as cidades. Ocorre que entre as décadas de 1970 e 1980 houve uma migração de líderes religiosos do Candomblé da região do Rio de Janeiro para o Espírito Santo. Neste sentido, Maciel assegura que o Candomblé praticado em solo capixaba, à época de sua pesquisa, possuía forte influência da Umbanda e se relacionava às práticas desenvolvidas na Bahia e no Rio de Janeiro.

No tocante à trajetória do Candomblé no Espírito Santo, Ribeiro traz o depoimento de Pai Sandro de Jagun, este foi iniciado por Pai Rogério de Iansã. Este último fez parte da pesquisa de Maciel e é dito como uma figura de destaque na constituição do Candomblé Capixaba. Abaixo, consta o depoimento de Pai Sandro de Jangun fornecido às pesquisas de Ribeiro.

O Candomblé ele veio para cá. A primeira Casa de Candomblé em Vitória. Não foi em Vitória, foi em Vila Velha, foi à Casa de Angola de Dona Cenira, Cenira de Oxum. Hoje essa Casa não existe mais. Ela foi derrubada porque ela [Dona Cenira] é uma senhora de idade. Ela foi a primeira Yaô daqui. Uma das primeiras Yaôs que foi iniciada aqui já em Vitória pela mãe-de-santo dela que era.... Dona Cenira, Dona Indebeleuí [filha-de-santo de Dona Cenira] que era ali próximo de Santa Rita no Alecrim [Vila Velha] também... Oniacã⁷⁰. Oniacã era a mãe-de-santo delas que veio a ser irmã [de santo] do meu falecido pai-de-santo Oyá Kendala que na época era de Angola. Ela vinha do Rio para o Espírito Santo para dar obrigação. A primeira Casa que nasceu foi de Dona Cenira. [Isso] há mais de cinquenta anos. Tinha Cenira, Indebeleuí, filhas-de-santo de Oniacã. Ali nasceu a Casa do falecido Alá Jhe By [Evanil Rodrigues] de Cocal [Vila Velha/ES], Ketu. Nasceu a Casa de Rogério de Iansã que na época ele era filho de 'Oyá Ruanj' do Rio de Janeiro. Tinha a Casa do falecido Roberto do Obaluaê, Ketu em Viana/ES que é até meu padrinho de oruncó. Eram as Casas funcionais. Aí nasceu Ganzuarê, falecido 'Ganzu', filho de Dona Cenira. Nasceu.... A Grande Vitória era regida por Angola e Ketu. Veio para o Jeje a falecida Létinha. Tinha a falecida Fia [Fomo de Oxóssi] no bairro Araçás. Létinha era em Vila Isabel [Cariacica/ES] e a falecida Fia no bairro Araçás [Vila Velha/ES]. As duas parentes-de-santo de Jeje. Então Vitória tinha Angola que predominava Rogério de Iansã [serra/ES] e Cenira [Vila Velha/ES]. Ketu o falecido Alá Jhe By e o falecido Roberto do Obaluaê [Viana/ES]. Nos anos noventa que foi chegando a

²⁰⁰ RIBEIRO, 2016, p. 62.

Vitória outros Axés do Rio [Rio de Janeiro]. Veio o Asè Osumarê, veio Efon para Vitória, mas a regência toda era Angola e Ketu, Angola e Ketu... Hoje em dois mil e quinze nós não temos mais Casas, praticamente, do Axé Angola. Nós temos Anajete [...]; nós temos o Dauro [...] de Areinha, Viana; Rogério de Iansã ele, me parece que hoje ele toca Ketu. Então nós não temos mais ... A Casa de Dona Cenira que era matriarca se rompeu. Porque o filho que tocava a Casa morreu, foi assassinado. Dona Maria do Cabral era aqui em Campo Grande, ali atrás do Posto Valentim. Dona Maria do Cabral tocava Angola. A Casa dela quem recebeu foi o neto Pablo de herança. Pablo de Jagun que tomou [obrigação] de sete anos. Hoje ele até veio a ser irmão-de-santode Geraldinho de Oxum [Terreiro em Valverde, Cariacica/ES]. Mas o Pablo, ele não tocou a Casa. Ele só tomou obrigação. Dona Maria do Cabral, ela é antiga dessa época mesmo de reinado de Angola e Ketu. Mas era uma senhora que mexia muito com Umbanda e raramente ela mexia com Candomblé. O pai-desanto dela era de fora também e eu não sei te dizer se ela foi iniciada aqui em Vitória. Tinha Seu Luiz da Muriçoca. Ele veio a ser pai-desanto... Se eu não me engano eu acho esse Seu Luiz da Muriçoca era pai-de-santo do lado Jêje daqui. Ele não morava aqui e vinha, se eu não me engano, do Rio de Janeiro porque tinha filhos-de-santo aqui. E mais outros Axés, eles entraram aqui nos anos noventa que veio Pai Kendalá pra Vitória; veio Marcelo do Oxoguiã do Rio de Janeiro. Mas o predomínio mesmo em Vitória era totalmente Angola e Ketu.²⁰¹

Desta maneira, observa-se uma grande influência dos líderes religiosos do Candomblé oriundos de outros estados sobre o estado do Espírito Santo. Maciel fala sobre o surgimento dos primeiros Yaôs em Vitória e, assim, a formação dos Terreiros de Candomblé no Município de Vitória. Através do relato de Pai Sandro, nota-se de fato que ocorreu uma corrente migratória de religiosos do Candomblé para a capital Vitória, especialmente a partir da década de 1970. Este fluxo favoreceu a constituição e a forma da prática religiosa dos rituais do Candomblé Capixaba.²⁰²

Segundo Ribeiro, a motivação desta migração decorreu da busca por condições de vida melhores. Além disso, os sacerdotes almejavam instalar terreiros próprios em Vitória, uma vez que, muitos deles não possuíam seu próprio Barracão em suas cidades de origem. Ademais, observa-se que o aumento da demanda dos filhos-de-santo em Vitória fazia com que estes carecessem de suporte, e então, eles acabavam sendo obrigados a recorrer à Terreiros longínquos²⁰³. Ribeiro lembra o fato da presença crescente das religiões pentecostais, nessa época.

Ainda pesa o fato de que esse período também foi marcado pelo avanço das teologias pentecostais e o consequente aumento da reincidência de casos de intolerância religiosa contrária aos membros dos Terreiros de Matrizes Africanas nos grandes centros urbanos, principalmente no sudeste brasileiro como Rio de Janeiro e São Paulo, assinalando, assim, o incentivo à migração para outras regiões do país.²⁰⁴

²⁰¹ Pai Sandro de Jagun, 08 de dezembro de 2015 *apud* RIBEIRO, 2016, p. 61-63.

²⁰² RIBEIRO, 2016, p. 65.

²⁰³ RIBEIRO, 2016, p. 65.

²⁰⁴ RIBEIRO, 2016, p. 65.

2.2 O Candomblé capixaba

Vários fatores que influenciaram a formação do Candomblé Capixaba e se refletem no cenário atual desta religião em Vitória. A partir dos estudos de Cleber Maciel pode-se visualizar a distribuição dos Terreiros de Candomblé a partir das nações e tronco de pertencimento. É importante ressaltar que as principais diferenças entre as nações se calca na maneira como são cultuadas as divindades, ou seja, os tipos de oferendas, as cores de cada divindade, a língua proferida durante o ritual, as cantigas e a forma como são preparados os alimentos, característica esta relevante para a pesquisa. Batista lembra que

As nações de candomblé não podem ser entendidas de forma homogênea, pois cada nação, que é formada por um número variado de casas espalhadas nos diferentes municípios da Região Metropolitana da Grande Vitória pratica os rituais e os preceitos religiosos de uma forma bem próprias.²⁰⁵

Porém, esse mosaico diverso não impediu os encontros entre as nações visando à ajuda mútua. Ao contrário, contribuíram para as trocas de conhecimento entre elas. Assim como, as trocas entre os Terreiros de Umbanda e de Candomblé.

Segundo Maciel é preciso ter ciência da distinção do que seria a chamada macumba, pomba e o Umbandomblé no Espírito Santo. Maciel ressalta que havia até a presença, em Terreiros de Candomblé, da chamada Congá, isto é, uma espécie de altar tal como um santuário no qual se encontravam santos católicos misturados às entidades da Umbanda.²⁰⁶ Tal informação é corroborada pela pesquisa de Batista. Para a autora deve-se tomar esse caráter intrínseco como

[...] uma continuidade e transmissão cultural dessa prática entre gerações dentro das famílias de santo, embora todos deixem claro que não realizam sincretismo e que as festividades e rituais acontecem em momentos diferentes em separado. Todavia demonstram o respeito e a dedicação a umbanda.²⁰⁷

O Candomblé é resultante das diversas práticas religiosas africanas que chegaram ao Brasil, especialmente na Bahia. Tais práticas se fundiram e constituíram uma nova religião afro-brasileira, “com conteúdos teosóficos e ritualísticos herdados das diversas nações, culturas e etnias africanas ou que preservaram, de forma mais ou menos pura, suas tradições específicas”.²⁰⁸ No Espírito Santo, o Candomblé era representado, na época dos estudos de

²⁰⁵ BATISTA, 2014, p. 73.

²⁰⁶ MACIEL, 1992, p. 115.

²⁰⁷ BATISTA, 2014, p. 74.

²⁰⁸ MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória/ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016. p. 137.

Maciel, pelas Nações de Angola, de Keto, de Jeje ou Jeje-Nagô, de Efom e de Omolokô. Naquela época não havia pesquisas as quais elucidassem com exatidão o número de Terreiros de Umbanda, de Barracões de Candomblé e de seus praticantes. Maciel baseava-se nos dados das organizações federativas e associativas. O autor estimava cerca de 600 Terreiros, 50 Barracões, uns 30 mil praticantes fiéis.²⁰⁹

A tabela abaixo apresenta a organização do Candomblé no Município de Vitória, mediante o estudo de Cleber Maciel, a partir das nações e trocos.

Tabela 1. Organização do Candomblé no Município de Vitória/ES segundo as Nações

<i>Nações do Candomblé</i>	<i>Principais troncos</i>
Angola	Consistia na maior expressão do Candomblé da época. Entre os principais membros na RMGV, Maciel destacou a Iyalorixá Oniacã que era a mãe-de-santo de Iadolamin (Cenira de Dandalunda); Diaguerembê (Rogério de Iansã) que na época era do Candomblé Angola; A Iyalorixá Mavunilé filha-de-santo de Tatá Oxanirê; e a Iyalorixá Kilungi de Amzambi, da raiz Bate Folha e filha-de-santo de Mambanzo de Amzambi.
Ketu	Segunda maior modalidade do Candomblé, em número de praticantes, na RMGV. Destaque para os seguintes membros: Iyalorixá Oiatolá (Maria do Cabral) filha-de-santo de Luiz da Muriçoca (BA), Alá Jhe By, Wilson de Oxóssi, Nelsinho de Oxóssi, Gelson de Xangô Airá, Dofona de Omolu80 (Saturnina da Conceição), Roberto de Obaluaê e Dona Beth.
Jeje ou Jeje Nagô	Iyalorixá Fomo de Oxóssi (Fia) que era filha-de-santo de Dirceu de Oxalá (Dofono); Dirce e Betinha, respectivamente em Porto de Santana e Caratoíra (bairros de Vitória/ES).
Efô	Cristo de Oxóssi e Nelson de Oxalá
Candomblé de Caboclo	Nenel Baiano
Omolokô	Gangalembi (Euzinho Francisco) filho-de-santo de

²⁰⁹ MACIEL, 2016, p. 137.

Luiza da Costa Godói de Oxóssi (RJ).

Fonte: MACIEL, Cleber, 1992.

Nota-se que a nação Angola era a de maior representatividade à época, com quatro troncos principais. Já a nação Ketu vinha em seguida, com destaque ao barracão de Alá Jhe By, o de Nelsinho de Oxôsse (este na região de Santa Mônica, em Vila Velha), o senhor Gelson de Xangô (tomou Deká com Bira de Oxum e obrigação de 14 com Jacunanji nação Angola), a Iyalorixá Dofona de Omolu, Saturnina da Conceição, o Ebame Roberto de Obaluaê.

Em seguida a nação jeje, na qual se destacava a Iyalorixá Fomo de Oxossé, Fia, filha de Dirceu de Oxalá, e seu avó Zezinho da Boa viagem, Dofandixá de Oxum, cujo ancestral é Rodolfo de Omolu (Adolfo Cleber Siqueira) citado como a mais antiga referência de candomblé no Espírito Santo.

No caso da nação efô (efon) foram mencionados Cristo de Oxossé e Nelson do Oxalá, os quais não tinham casa aberta naquela época, porém desenvolviam seu trabalho nas comunidades de terreiro locais. Na dita nação de Candomblé de Caboclo destacava-se Nenel Baiano. Já na nação omolokô Euzinho Francisco é citado.

Segundo Maciel, não constou em sua pesquisa nenhuma ligação dessas casas com a Cabula, uma vez que esta era uma prática religiosa autenticamente afrocapixaba. Maciel diz que a Cabula consistia num ritual no qual era dividido em duas mesas, sendo uma à Santa Bárbara e outra à Santa Maria. Era um ritual africano transvestido do catolicismo, pois estavam presentes elementos como o uso das matas e dos tambores, isto é, típicos das práticas afro-brasileiras.²¹⁰ Maciel afirma que

Inclui-se aqui uma representação da Pajelança que, embora não seja uma nação de Candomblé, é considerada uma forma de representação do sincretismo afro indígena que sobrevive na figura de Alpinagé. É interessante notar que a Cabula, embora não seja considerada uma nação, é de fato uma prática religiosa genuinamente afrocapixaba. Com isso, se quer destacar que as nações atualmente existentes parecem não ter vínculo histórico direto com as antigas nações de africanos vindos para o Espírito Santo, uma vez que a quase totalidade de representantes das diversas Nações de Candomblé atuais são oriundos de outras regiões, com destaque para Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo e Minas Gerais.²¹¹

Quando Maciel realizou sua pesquisa, várias nações presentes no Espírito Santo não possuíam Barracões abertos.

²¹⁰ MACIEL, 1992, p. 52-53

²¹¹ MACIEL, 2016, p. 143

A pesquisa de Batista data de 2014 e traz novos dados. Segundo a autora, existem aproximadamente cerca de 86 casas de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória, distribuídas da seguinte maneira: Serra: 28; Vila Velha: 25; Cariacica: 19; Vitória: 5; Viana: 4 e Guarapari: 5.²¹²

Os dados apresentados por Batista mostram sobre a filiação quantitativa de casas de santo de acordo com as diferentes nações do candomblé. A autora observou a predominância das casas mediante as nações e chegou à estes dados: Ketu: 51; Angola: 14; Jeje: 13; Efon: 8. Observa-se um crescimento de casas de candomblé se comparado com os dados da pesquisa realizada por Maciel nos anos 90. Nota-se que grande parte dos terreiros são da nação Ketu. Os de nação Angola vêm em seguida. E, por fim, os de nação jeje e efon.

Batista realizou entrevistas com os ditos zeladores dos Terreiros. Cabe explicar que os iniciados no candomblé comumente chamam os sacerdotes de: zeladores, mãe e pai-de-santo. Também podem usar os termos: aba, ya e babalorixá. Batista afirma que os zeladores entendem o Candomblé, no Município de Vitória, como uma religião a qual já viveu várias etapas. Porém, eles acreditam que vários valores se transformaram com o advento da modernidade. Além disso, há o reflexo das distorções e interpretações sem conhecimento, ou seja, isso faz com que a religião seja vista de modo negativo. Batista assegura que mesmo diante deste cenário, o momento é favorável em decorrência da legislação brasileira. Ocorre que o Poder Legislativo reconhece as comunidades tradicionais, assim como assegura a liberdade aos cultos e se coloca contrário as perseguições religiosas²¹³. Assim como Batista, acredita-se que há uma gama de desafios a serem superados, especialmente em decorrência do avanço das igrejas neopentecostais. Observa-se que tais denominações religiosas arquitetam estratégias de competição no dito mercado religiosos. Elas buscam a todo instante atrair adeptos das religiões afro-brasileiras²¹⁴.

Segundo os resultados apresentados por Batista, seus entrevistados tocavam na questão da homogeneização que o Candomblé deveria criar entre os seus seguidores. Porém isso não se concretizava, em decorrência da falta de união entre os adeptos. Segundo Batista, essa não é uma característica exclusiva do Candomblé. De fato, o conflito é um fenômeno social comum em qualquer segmento religioso. A autora ressalta a ausência de um projeto político compartilhado, ou seja, nota-se que não existem representantes políticos eleitos para

²¹² BATISTA, 2014, p. 84.

²¹³ BATISTA, 2014, p. 87.

²¹⁴ BATISTA, 2014, p. 87.

os poderes legislativo e executivo capazes de defenderem os interesses e direitos da comunidade do Candomblé. De acordo com os resultados da pesquisa da autora,

[...] existe uma banalização na mudança constante de casas, axés e nações, ocorrendo o que denominam como folclorização do candomblé no Espírito Santo, ocasionado uma relação de concorrência entre as casas o que acentua as rivalidades.²¹⁵

A mobilização em prol da organização da comunidade do Candomblé já acontecia na época da pesquisa de Cleber Maciel, através das associações e federações capixabas. O autor aborda tanto as do Candomblé como da Umbanda. No total são seis associações e federações que congregam as comunidades de tais religiões no Espírito Santo.

A mais antiga é a Federação Espírita do Estado do Espírito Santo. Segundo Cleber Maciel, esta se voltava à divulgação das feitorias referentes à Umbanda Kardecista. Em seguida o autor fala da Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo. Esta se relacionava ao atendimento dos umbandistas, porém, sem deixar de apoiar adeptos ao Candomblé. Maciel destaca que esta instituição trabalhava em prol da orientação espiritual e material dos Terreiros. Em terceiro, Maciel cita a Federação Espírita-Santense de Cultos e Entidades Afro-brasileiras do Espírito Santo (Fesceab). O foco desta federação é dedicar-se à defesa dos interesses da cultura religiosa afro-brasileira, ademais suas atividades se expandem ao interior através de organizações regionais. Mediante Maciel esta foi a organização precursora na defesa da cultura afro em terras capixabas.²¹⁶

Em seguida ele cita a União Espírita Capixaba (Unescap), a qual abarca a Umbanda, a Pajelança, a Quimbanda, o Kardecismo e o Candomblé. Esta instituição se ocupa também de tratar daqueles que, mesmo sem um espaço físico, trabalhavam com consultas de búzios, cartas, entre outros. Maciel chama atenção ao fato de que nessa organização, nota-se a valorização, difusão e preservação dos valores culturais africanos herdados. Por isso a Assim, Unescap também se ocupava em apoiar grupos de capoeira e demais manifestações culturais de origem afro-brasileira como o Congo e o Jongo. A próxima instituição a ser abordada é a Sociedade Espírita Brasileira/ES (Sesbras). Por mais que se assemelhe às outras organizações supracitadas, esta é caracterizada por uma estrutura de organização que Maciel considerou mais democrática. Ele justifica essa afirmação alegando que tal instituição, em 1989, era composta por 39 membros distribuídos em funções variadas, com destaque ao cargo de

²¹⁵ BATISTA, 2014, p. 87.

²¹⁶ MACIEL, 2016, p. 137.

supervisor municipal, ou seja, aquele que se encarregava dos interesses da associação nas regiões além da capital.

A última organização abordada é a Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanas no Brasil (S’Ceeabra). Esta era a mais recente, quando da pesquisa de Maciel. Porém o autor afirma que esta organização estava atuando de maneira positiva, promovendo e participando de vários eventos, tais como cursos e palestras. Para Maciel era nítido o intuito da S’Ceeabra em divulgar, valorizar e promover a cultura religiosa africanista.²¹⁷

Por mais que essas instituições tenham objetivos semelhantes, Maciel destaca que elas possuíam uma convivência harmoniosa. Mesmo que certos conflitos de interesses fossem notados entre elas e até mesmo entre seus associados. Maciel apresenta o trecho do Estatuto da Unescap, onde se percebe que a finalidade desta instituição era

[...] reunir Tendas, Centros e Terreiros do ritual de Umbanda e Candomblé com os seguintes objetivos: a) Difundir a doutrina espírita de modo geral, promover o amparo ao menor, ao adulto desajustado ou à família e anciãos necessitados; b) Prestar assistência social, jurídica e médica aos sócios, promover a ação comunitária em programas preventivos e promocionais no campo social; c) Dar instrução aos seus associados, familiares e adeptos; d) Prestar conforto espiritual e material aos que dela necessitarem, dentro de suas possibilidades e; e) Fiscalizar o perfeito cumprimento das boas normas que dignificam a fé elevando a moral e o espírito de solidariedade humana.²¹⁸

Maciel assevera que tais organizações possuíam um caráter religioso-filantrópico, científico e filosófico, sem fins lucrativos, políticos, nem sectaristas e sem discriminação de raça, sexo ou condição social. Logo, objetivavam congregar as sociedades e uniões locais de sociedade espíritas em prol da defesa dos interesses comuns.²¹⁹

Todavia, a pesquisa de Milene Batista mostrou que os zeladores entrevistados por ela não se sentem representados pelas instituições supracitadas. De acordo com a autora algumas dessas organizações ainda existem, outras por sua vez, se mantêm sem atividades. A autora deduz que a falta de união entre os praticantes possa ter sido uma barreira ao trabalho destas organizações. Ademais, ela levanta a hipótese de que algumas destas organizações acabaram visando o benefício próprio de seus líderes, logo, os interesses das comunidades dos terreiros foram relegados. Diferente do ambiente harmonioso descrito por Maciel, Milene Batista diz que “o mercado religioso é marcado também pela concorrência e disputa pelo prestígio dessas organizações”.²²⁰

²¹⁷ MACIEL, 2016, p. 137-138.

²¹⁸ Capítulo 1, artigo 10 do Estatuto da União Espírita Capixaba (Unescap) *apud* Maciel, Cleber, 2016, p. 139.

²¹⁹ MACIEL, 2016, p. 139.

²²⁰ BATISTA, 2014, p. 90.

Segundo Maciel, nos Barracões de Candomblé, era possível perceber a presença africana em praticamente todos os aspectos, como por exemplo, do vocabulário utilizado corriqueiramente. No tocante a questão linguística, o autor afirma que o lorubá era a língua mais falada.

Muitos Ogãs e Babalorixás reivindicam para suas respectivas nações a característica de ter o Candomblé mais puro, isto é, de maior conteúdo africano e menores influências de práticas religiosas católicas e espíritas. Entretanto, levando-se em conta evidências visuais, os Barracões de nações que parecem ter as menores influências não africanas são, primeiro, o Keto, Ilê Tory Ashé Oshalufam, do Babalorixá Alá Jhe By, e, em segundo, o Barracão de Rogério de Iansã, Ilê Vodum Oya Messam Omim, de Nação Angola.²²¹

Maciel destaca que a maioria dos zeladores dos Barracões de Candomblé, até mesmo daqueles Terreiros que se diziam totalmente imersos no Candomblé, possuíam Zeladores que diziam ter passagem pela Umbanda. Não raro também era possível encontrar Pai e Mãe-de-Santo oriundos do Catolicismo e que, doravante, imergiram nas práticas religiosas do Candomblé. Com isso Maciel tentou provar que não se pode falar numa pureza africana nos Terreiros de Candomblé. Estes espaços estão permeados de variadas influências de outras regiões do Brasil, assim como, dos reflexos pessoais de seus líderes. Maciel explica que

Há, sim, uma tentativa de, nos Candomblés, buscar uma africanidade perdida. Isso é manifestado pela vontade, explicitada por muitos praticantes, de visitar a África, aprender línguas africanas, voltar a usar frutos, folhas e raízes somente de plantas africanas, resgatar, enfim, o conhecimento da África e, assim, dar mais ‘fundamento’ e mais segurança aos ‘trabalhos’. O Candomblé, tal como outros fenômenos sociais, sofre modificações. As diversas nações interferiram e interferem umas nas outras e já não se pode dizer que elas se diferenciam e têm especificidades que as caracterizem de forma inconfundível. Na realidade, uma nação copia as práticas de outras.²²²

Maciel dizia que naquela época não existem muitas diferenças entre os cultos das nações. A diferença maior estaria na linguagem e nas cores dos Orixás. Segundo o historiador, até os diversos troncos da Angola com o passar dos anos perderam as características exclusivistas. Neste sentido Maciel faz uma reflexão acerca do que então diferenciaria esses Terreiros. O autor conclui que

[...] parece que maior diferença são as características que as igualam... O toque dos atabaques com as mãos é característica Angola e o toque com banquetas, isto é, aguidavi, é Keto. As toadas, isto é, as músicas ou pontos, ou melhor, as zuelas ou xirês ou corinkã Orixá, cantados no Angola, são mais em português. As cores de Angola são mais firmes. As pinturas (bolas, pontos, riscos) dos ‘iaôs’, isto é,

²²¹ MACIEL, 2016, p. 140.

²²² MACIEL, 2016, p. 144.

iniciantes, também são/ eram bem diferentes entre as nações, da mesma forma que também eram/ são diferentes pelas plantas e pelas folhas usadas.²²³

Assim, Maciel afirma que a nação Angola incorporou vários elementos das demais nações. Desta forma, pode-se assegurar que a nação Angola realizou um sincretismo das diversas nações. E, neste sentido, Maciel aborda como a modernidade já em finais dos anos de 1989 e começo de 1990 influenciava nas práticas religiosas do Candomblé.

As nações estão ficando distantes das tradições porque têm que acompanhar a modernidade e já não há condições de serem feitas todas as coisas como deveriam. Por exemplo, uma comida que deveria ser feita em fogão de lenha, é cozida em fogão a gás. O uso de chão de terra é substituído pelo cimento ou pelo asfalto. Muitas plantas sagradas já não existem mais. Dessa forma, muitos rituais foram simplificados ou reduzidos.²²⁴

O autor continua seu raciocínio comparando as nações Angola e Keto. Ele diz que

Uma diferença entre Angola e Keto ainda bem evidente nos dias atuais é o toque ritualístico dos atabaques. Antigamente, uma nação podia ser reconhecida apenas pelo toque dos atabaques, mas atualmente isso é mais difícil, já que as nações fazem os toques característicos de todas. Também algumas modificações introduzidas pelas novas gerações têm sido fatores de eliminação das diferenças entre as nações e de afastamento das tradições. Entretanto, algumas diferenças entre as nações podem ser ainda percebidas nos ritmos, danças, feitura e línguas faladas. Outro detalhe importante que exemplifica as semelhanças entre as diversas nações é o fato de que, com o tempo, muitos Orixás de uma nação foram sendo adotados por outras nações. Por exemplo, o Orixá Tempo era inicialmente só dos Angolas, porém acabou sendo adotado por outras nações. No Keto, ele corresponde ao Orixá Irôco e no Efom, a Azauane. Como havia princípios semelhantes, acabaram sincretizados em um que dominou. Muitas partes da tradição da Nação Jeje foram perdidas e, por causa disso, é comum ver-se ali grande influência Keto.²²⁵

Assim, Maciel assevera que, por mais que as tradições do Candomblé estivessem sendo mantidas, as diferenças entre as nações tendiam a desaparecer, uma vez que, as nações estavam incorporando elementos umas das outras. O autor colocava o elemento da modernidade e da sociedade de consumo como basilares à dissipação de muitas tradições do Candomblé, resultando no desaparecimento de elementos específicos de cada nação.

Pesquisas atuais, como as de Milena Batista²²⁶ e Iljorvanio Ribeiro²²⁷ revelam o seguinte cenário do Candomblé no Espírito Santo. Ribeiro afirma que aconteceram mudanças significativas no Candomblé no Município de Vitória. Segundo ele, vários zeladores citados por Cleber Maciel hoje já estão falecidos e, com isso, os Terreiros que lideravam foram extintos. Ribeiro ainda cita que dois os líderes presentes na pesquisa de Maciel encontram-se

²²³ MACIEL, 2016, p. 145.

²²⁴ MACIEL, 2016, p. 145.

²²⁵ MACIEL, 2016, p. 146.

²²⁶ BATISTA, 2014.

²²⁷ RIBEIRO, 2016.

em idade avançada, logo, não exercem mais suas funções religiosas e seus Terreiros também foram extintos. Ribeiro ressalta que acerca dos zeladores citados na pesquisa de Maciel e que não se encontram mais em vida, há alguns os quais os Terreiros que lideravam estão fechados, mas a estrutura física se mantém erguida. Outros foram de fato extintos e a edificação foi vendida. Há ainda aqueles os quais foram extintos, mas o lote encontra-se em processo judicial entre os herdeiros. Ribeiro afirma que a maioria dos Terreiros desativados, infelizmente, não deixaram registros de seu fim²²⁸. Fato é que o a morte do Pai ou Mãe-de-Santo, aliada à crise das sucessões dos herdeiros dos Terreiros são os principais fatores para a extinção dos mesmos.

Ribeiro chama atenção para a atual distribuição dos Terreiros quanto as nações e troncos, no Município de Vitória, comparando com os dados levantados por Maciel.

O antigo predomínio do Candomblé Angola indicado no passado há muito foi superado pelo atual Candomblé Capixaba de maioria pertencente à Nação Ketu. Os principais motivos que explicam esse fenômeno estão no crescente destaque conquistado pelos antigos Terreiros da Bahia representantes da Nação Ketu desde as últimas décadas no cenário nacional e a conseguinte dispersão de Terreiros filiados em grande parte do território brasileiro.²²⁹

Tal campanha foi impulsionada pela movimentação de intelectuais dos Candomblés Ketu da Bahia. As ações desse grupo refletiram no campo religioso afro-brasileiro e acabou influenciando a formulação de um modelo ideal do Candomblé²³⁰.

Ribeiro fala também sobre a composição racial dos frequentadores dos Terreiros. Segundo o autor o número de pessoas brancas é superior ao de negros nos Terreiros de Candomblé.

Tal fato é atribuído pelos sacerdotes ao acirramento do preconceito racial e à discriminação religiosa contraria as Religiões de Matrizes Africanas (RMAs) que de forma mais pontual atingem mais os membros negros do que os brancos, funcionando, em certa medida, como um reforço negativo para a condição de negritude.²³¹

Os entrevistados por Ribeiro afirmaram que esse cenário é resultado dos próprios negros, os quais muitas vezes negligenciam suas próprias origens. Outros afirmaram que muitos negros compõem, na atualidade, o grupo de fies das igrejas pentecostais.

Ribeiro coloca as questões do campo político como um fator a ser considerado. O autor diz que

²²⁸ RIBEIRO, 2016, p. 67.

²²⁹ RIBEIRO, 2016, p. 68.

²³⁰ RIBEIRO, 2016, p. 68.

²³¹ RIBEIRO, 2016, p. 68.

A aplicação dessa ideia no campo pesquisa explicaria, ao menos em parte, a maior possibilidade dos políticos profissionais em construir alianças publicamente com sacerdotes brancos assim como os investimentos em suas campanhas, viabilizando, assim, maior participação política dos sacerdotes brancos em detrimento dos negros, que carregam duplo estigma - étnico e religioso. Por outro lado, os estigmas que atingem os negros dos Terreiros, com suas devidas ressalvas, também contribuem para explicar o melhor posicionamento dos brancos no campo político conferindo à maior abertura para a negociação com as agências do estado.²³²

Ademais, Ribeiro levanta outro elemento que influencia o maior percentual de negros no Candomblé no Município de Vitória, isto é, o processo histórico de interseção entre a Umbanda e o Candomblé. Adeptos transitam entre ambas as religiões, até mesmo porque, como já explicado às fortes influências de uma sobre a outra.

Entretanto, para a pesquisa, o trânsito de membros da Umbanda para o Candomblé é concebido a partir da busca de melhor posicionamento no campo afro-religioso. No caso dos brancos que estão em busca de distinção social, o discurso da 'pureza' do Candomblé oferece uma boa oportunidade de atingir seu objetivo.²³³

Ribeiro calca seu argumento em Pierucci para assegurar que aumento da população negra nas religiões afro-brasileiras também é reflexo da universalização dos cultos decorrente da perda da barreira étnico-cultural que existia no passado. Na atualidade nota-se a formulação de outras barreiras, estas já firmadas em padrões de maior flexibilidade e congruente com a expansão dos centros urbanos na região sudeste do Brasil.²³⁴

A partir das pesquisas de Batista e Ribeiro foi possível perceber as influências da Umbanda sobre o Candomblé no Município de Vitória. Ademais, almejou-se trazer a cena a louvável obra de Cleber Maciel, que, ainda hoje, é o estudo basilar a qualquer pesquisa acerca do Candomblé na região. Compilando a pesquisa de Maciel com estas mais recentes, foi possível entender o cenário do Candomblé à época, visualizar as projeções e análises de Maciel e, entender como de fato encontra-se o Candomblé na sociedade capixaba atual. Comparando as pesquisas, não se almeja em momento algum retirar da obra de Maciel sua relevância acadêmica. Esse debate bibliográfico de pesquisas desenvolvidas em décadas distintas mostrou que novos Terreiros de Candomblé surgiram, outros fecharam e alguns até mudaram de nação ou tronco. Importa, mediante essa literatura entender o processo histórico do Candomblé no Município de Vitória. O próximo capítulo corresponde à pesquisa de campo. Mediante a observação de inúmeros rituais religiosos em um terreiro de Candomblé,

²³² RIBEIRO, 2016, p. 69.

²³³ RIBEIRO, 2016, p. 69.

²³⁴ PIERUCCI, A. F. *Religião como solvente* – uma aula. *Novos Estudos* – CEBRAP, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006 *apud* RIBEIRO, 2016, p. 70.

na região metropolitana de Vitória, buscou-se ver na prática como os alimentos e seus preparos estão inseridos nas práticas religiosas do Candomblé.



3 A COMIDA DE SANTO NA COZINHA CAPIXABA: A PESQUISA DE CAMPO

Após o debate historiográfico e a análise da formação histórica do Candomblé no Espírito Santo, especificamente em Vitória, foi desenvolvida uma pesquisa de campo a fim de averiguar na prática o lugar da comida na religiosidade do Candomblé.

Ressalva-se que esta pesquisa de campo sofre com as consequências da pandemia da Covid-19. Logo após a primeira visita à campo a pandemia se instaurou, dificultando o desenvolvimento do trabalho em campo. No planejamento inicial, a pesquisadora deveria fazer mais visitas ao terreiro de candomblé elegido, porém, visando seguir os protocolos sanitários e preservar sua saúde, tais visitas foram reduzidas. Ademais, informa-se que o próprio terreiro reduziu suas atividades na tentativa de manter as normatizações impostas aos templos religiosos durante a pandemia. Ao final desta pesquisa, a pandemia ainda se faz presente na sociedade capixaba. Acompanhando os chamados mapas de riscos e atentos às determinações do governo estadual, o terreiro foi paulatinamente flexibilizando suas atividades e, desta maneira, a pesquisa pode findar-se.

A pesquisa de campos aconteceu no Terreiro Ilé Àse Ode Nilá – Casa dos Grandes Caçadores, no Município de Vila Velha (região metropolitana da capital Vitória/ES). O responsável é o Babalorixá Jorge d'Òxóssi, também chamado de Pai Jorge, o qual está há 33 anos desempenhando tal função. Vale mencionar que muitas vezes é difícil ao pesquisador adentrar esses ambientes. Os dirigentes mostram-se receosos de expor suas práticas religiosas e seu cotidiano. Os anos de marginalização social e os preconceitos que permeiam o imaginário popular contribuem à pouca receptividade aos pesquisadores. Porém, fui extremamente bem acolhida e recebida por Pai Jorge. Após apresentar o projeto desta pesquisa, ele se mostrou disposto a colaborar com o desenvolvimento do trabalho. Salienta-se que para a pesquisa era necessário que o terreiro fosse exclusivamente de Candomblé. Tal como explicado no capítulo 2 desta dissertação, no Espírito Santo é comum casas religiosas que mesclam o Candomblé com outras religiões, como por exemplo, a Umbanda. A Casa dos Grandes Caçadores mantém suas práticas centradas nos preceitos do Candomblé. O referido terreiro segue a linha do tronco ketu. Notou-se que todos os frequentadores da casa, assim como os dirigentes, chamam o local de barracão. Sendo assim, essa pesquisa também utilizou deste termo para se referir ao Terreiro Ilé Àse Ode Nilá.

Uma visita inicial foi feita à casa visando apresentar a proposta da pesquisa e solicitar o acesso. Nesta oportunidade não houve contato com o Pai Jorge, o mesmo não se encontrava

no local. A conversar desenvolveu-se com Thiago o qual, além de cônjuge de Jorge, exerce funções administrativas na casa.

Mediante a autorização, a primeira visita de pesquisa ao barracão aconteceu em 12 de fevereiro de 2020. Justifica-se a escolha dessa data, pois aconteceria uma celebração de iniciação de pessoas ao Candomblé e, nestes rituais a comida ocupa um papel de destaque.

Para o desenvolvimento da pesquisa de campo utilizou-se a metodologia da observação participante. Tal escolha se justifica, pois à observação participante possibilita a inserção de modo denso nas práticas e representações vivenciadas pelas expressões religiosas do Candomblé. A partir desse método o pesquisador acompanha de maneira mais próxima o evento de sua investigação; ou seja, viabilizam-se incursões mais constantes nos rituais e situações cotidianas do objeto de estudo. Essa metodologia propicia maior decodificação dos imaginários, dos vocabulários, dos símbolos e dos ritos válidos e coerentes para os respectivos adeptos, com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes do Candomblé vivenciam sua crença.²³⁵

Wander Proença diz que uma análise do campo religioso brasileiro contemporâneo requer a superação de clivagens conceituais normalmente estabelecidas. Para tanto, o autor assegura ser necessário o uso de metodologias as quais permitam maior inserção e proximidade em relação ao que é vivenciado no espaço e no objeto de estudo.

Em termos conceituais, a observação participante pode ser definida como “o processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo”.²³⁶ A observação participativa representa um recurso capaz de garantir a inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas nas expressões religiosas. Essa metodologia fornece recursos para que pesquisador faça uma análise delimitada e específica por conta das incursões mais constantes que se pode fazer no cotidiano das experiências ritualistas.

As afirmações referentes às praticas religiosas de um grupo devem ser feitas com cautela acerca da apreensão das concepções, das imagens mentais e das palavras, ou seja, é preciso que sejam coerentes para o respectivo grupo, com conhecimento amplo do sistema de ideias e crenças daquela religião.²³⁷ A maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, faz com que o pesquisador possa realizar interpretações sobre o seu objeto de

²³⁵ PROENÇA, Wander. O método da observação participante: contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. *Revista Aulas*. Campinas: Unicamp, 2017. p. 1-24.

²³⁶ MAY, Tim. *Pesquisa social*. Questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artemed, 2001. p. 177.

²³⁷ EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978. p. 18.

estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença. Pela observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise visando entendê-lo de modo mais completo possível. Assim, o investigador é capaz de perceber e agir diligentemente de acordo com as suas interpretações de tal universo. Ademais, participa nas relações sociais e tenta entender as ações no contexto da situação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente. Na observação participante o investigador deve se tornar parte de tal universo visando melhor compreender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas naquele grupo cujo se estuda, assim como apreender aspectos simbólicos, ou seja, costumes, linguagem e, no caso desta pesquisa, as práticas religiosas.

O método da pesquisa participativa está calcado nos aspectos de tempo, lugar e circunstâncias. No que se refere ao tempo, observa-se que quanto maior for o período de contato do observador com o grupo em análise, maiores adequações e possibilidades de interpretação serão alcançadas. Da mesma forma que quanto mais íntimo o pesquisador estiver da linguagem utilizada nas situações sociais observadas, suas interpretações estarão mais próximas da realidade. O tempo ainda é capaz de gerar uma relação de maior proximidade e confiabilidade entre os envolvidos no processo da pesquisa. Proença diz que um maior envolvimento pessoal propicia ao pesquisador entender melhor os significados e as ações que o grupo realiza e, também, gera acesso a um mundo mais privado, ou seja, a confiança entre o pesquisador e o grupo faz com que acessos sejam liberados.

No caso desta pesquisa as adversidades da pandemia da Covid19 impossibilitaram uma presença maior no Terreiro analisado, da mesma forma que a própria instituição religiosa limitou suas ações coletivas por conta dos protocolos de segurança. Todavia, confirmaram-se na prática os preceitos da pesquisa participativa. Estar presente em durante todo o período dos rituais, mostrar-se disponível integralmente no local, não hesitar participar de qualquer procedimento religioso viabilizou a confiança da comunidade daquele Terreiro para com a pesquisadora deste trabalho.

3.1 Tudo começa na cozinha: o ritual de iniciação ao Candomblé

Cabe explicar o processo de iniciação a fim de se entender os rituais do Candomblé e, desta maneira, compreender o papel dos alimentos neste contexto. Como relatado ao longo deste trabalho, no Candomblé há o culto aos Orixás os quais são concedidos como deuses

africanos que possuem formas e características tal como a personalidade dos humanos.²³⁸ No Candomblé o mundo é visto a partir da relativização da oposição entre o bem e o mal. Para essa religião, o mundo é um fluxo permanente de trocas entre as pessoas com os seres sobrenaturais.²³⁹ O acesso ao sagrado ocorre justamente a partir do contato e dos acordos entre as pessoas para com as entidades sobrenaturais.

Machado afirma que no Candomblé as celebrações são feitas em terreiros ou também chamados de roças²⁴⁰, ou seja, um espaço que representa simbolicamente o ambiente sagrado africano. No caso do terreiro pesquisado, esse ambiente é também denominado barracão.

Os praticantes aprendem a valorizar o saber religioso, suas mitologias, ritos e segredos que são transmitidos, sempre respeitando uma hierarquia na qual o Babalorixá ou a Yalorixá (respectivamente, pai e mãe de santo) são os principais responsáveis por disseminar seus saberes entre os iniciantes.²⁴¹

A organização hierárquica está diretamente vinculada ao tempo de iniciação do participante, ou seja, quanto mais tempo despendido e maior a quantidade de obrigações realizadas, maior será a posição ocupada na pirâmide hierárquica dessa religião.²⁴² A pessoa que passa a fazer parte do Candomblé se chama abiã. Para que ele possa receber o seu Orixá primeiramente é necessário este abiã passe por um processo chamado de iniciação.

A iniciação é tida como um ritual de passagem com o objetivo de estabelecer uma relação entre o abiã e seu Orixá. Tal ritual possibilita ao abiã estar mais conectado ao seu Babalorixá ou com a Yalorixá (mão-de-santo) do terreiro²⁴³. Esse ritual viabiliza um vínculo entre o abiã e a casa religiosa a qual faz parte, formando uma filiação que se configura como uma das principais características do Candomblé²⁴⁴. Para que essa filiação se concretize, é preciso assentar o Orixá na cabeça (ori) do abiã.²⁴⁵ Esse processo pode ser denominado como “feitura do santo” ou ainda “feitura da cabeça”. Quando da pesquisa de campo para essa dissertação, apenas teve-se acesso aos rituais da feitura de santo, ou seja, pessoas que estavam iniciando na religião do Candomblé.

²³⁸ SILVA, Mary; MORATO; Herda. Depois do trabalho a festa: o Xirê como expressão de socialização no Candomblé. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá. v. III, n. 9, 2011. p. 09.

²³⁹ RABELO, M. *Enredos, feituradas e modos de cuidado*. Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014. p. 18.

²⁴⁰ MACHADO, Veridiana. *O cajado de lembe: o tempo no candomblé da nação angola*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015. p. 26.

²⁴¹ PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004. p. 54.

²⁴² SILVA; MORATO, 2011, p. 09.

²⁴³ MACHADO, 2015, p. 28

²⁴⁴ SILVA; MORATO, 2011, p. 10.

²⁴⁵ RABELO, 2014, p. 19

No ritual de iniciação a pessoa precisa ficar recolhida no terreiro. O tempo desse recolhimento pode alterar mediante as práticas adotadas pela casa. De todo modo, a iniciação requer o afastamento do convívio social objetivando que a pessoa esteja focada apenas em estabelecer uma relação com as divindades do plano espiritual.²⁴⁶ Para que a ligação entre o plano terrestre e as divindades aconteça é preciso que haja rituais de purificação do corpo e oferendas dirigidas aos Orixás.²⁴⁷

Durante o período de reclusão, ao abiã é recomendado que se evitem pensamentos nocivos e que foque em refletir sobre si, sobre sua vida e na relação que estará prestes a firmar com os Orixás.²⁴⁸ Nota-se que a iniciação é um ritual primordial no Candomblé já que seu objetivo é fazer com que o iniciado comece uma nova vida. Durante o período de reclusão, o abiã aloja-se num cômodo da casa chamado ronkó. Há uma programação dos rituais que acontecem ao longo do período de reclusão compostos inclusive pelo compartilhamento dos preceitos, dogmas e segredos da religião.²⁴⁹

Ao longo do período de reclusão, o abiã permanece em três estados. O primeiro estado se refere à consciência habitual, ou seja, a pessoa estabelece um contato com o seu Erê que se configura como um espírito infantil. Posteriormente se inicia o estado de santo, ou seja, o contato com a energia do Orixá.²⁵⁰ Cabe mencionar que o Erê é o filho do Orixá, logo, corresponde ao estado infantil desse mesmo Orixá. Lépine explica que o recolhimento simboliza o nascimento do Orixá no abiã a partir do desenvolvimento do Erê. Por esse motivo, a sair do recolhimento, a pessoa se encontra novamente em um estado infantil.²⁵¹

No caso do terreiro pesquisado, naquela ocasião apenas mulheres que estavam passando pelo processo de iniciação. Elas ficaram sete dias confinadas na casa, cada uma em um ronkó. No interior do ronkó são feitos os chamados Ebós, isto é, um processo de limpeza do abiã com comidas oferecidas aos Orixás. Ademais, acontecem os Boris que se figuram como rituais nos quais acontecem sacrifícios e animais e oferendas de alimentos para os Orixás. Além desses, a casa pode incluir outros rituais visando a limpeza e preparo do corpo do abiã.²⁵²

²⁴⁶ MACHADO, 2015, p. 28

²⁴⁷ GORSKI, Caroline. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. *Revista Todavia*, n. 3, 2012. p. 52.

²⁴⁸ MACHADO, 2015, p. 29

²⁴⁹ GORSKI, 2012, p. 53.

²⁵⁰ LÉPINE, Claude. Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações. In: BAIARRÃO, José; COELHO, Maria(Orgs.). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 29-56

²⁵¹ LÉPINE, 2015, p. 30.

²⁵² GORSKI, 2012, p. 53.

No tocante a alimentação, ao longo do tempo de recolhimento, ela é feita sem o uso de talhares. Com as mãos os abiãs comem em louça de ágata. Tanto para dormir, como para sentar, os iniciados contam apenas com uma esteira de palha. E, devem sempre se vestir de branco. Apenas algumas pessoas têm acesso e contato com os iniciados, em geral, se permite adentrar no ronkó apenas os filhos de santo que são responsáveis pelo preparo dos alimentos.²⁵³ Durante as visitas de campo em momento algum foi permitida a entrada em um desses quartos de reclusão.

Todas essas obrigações, restrições e preceitos persistem durante todo o período de recolhimento e algumas se estendem após a saída, podendo durar cerca de três meses, nos quais o médium precisa manter certos preceitos mesmo estando em convívio social. Desse modo, tanto o sacrifício animal quanto os sacrifícios realizados pelo médium durante e após a feitura têm como objetivo estabelecer uma ligação entre o sagrado/divino e o profano.²⁵⁴

Após dias de recolhimento este iniciado “nascerá” para a religião do Candomblé como um filho de santo. Para celebrar esse momento é feita uma festa na qual este novo membro do Candomblé enaltece o seu Orixá se apresentando à comunidade religiosa.²⁵⁵ Essa festa é composta por muita música e comidas. Foi durante essa celebração que a visita de campo aconteceu.

As religiões de matriz africana trazem representações importantes sobre a cultura e sua religiosidade. Dentre esses fenômenos, podem-se destacar os processos de iniciação do Candomblé Angola, que é um dos aspectos bastante valorizado dentro da religião. O processo iniciático é o elemento fundante da identidade angoleira. É interessante notar que neste campo de representação do Candomblé, ressalta-se o quanto é importante para a religião os ritos de iniciações, ou os ritos de passagem. Esse processo dá legitimidade ao novo integrante da religião, pois de certa forma ele passa a integrar com todos os direitos que lhes são cabíveis. Como membro da comunidade, ele passa a assumir determinadas funções dentro do terreiro.²⁵⁶

Desta forma, observa-se que o ritual da iniciação compõe uma importante característica da vida dos seguidores do Candomblé. Além dos tratamentos espirituais compostos por banhos e limpezas do corpo, o iniciado recebe orientações do líder religioso sobre como se portar no dia da festa. Na pesquisa empírica de Vania Sousa, realizada num terreiro de matriz ketu da região metropolitana de Belém/PA, a mãe de santo responsável pela casa informou que o processo de reclusão levava em torno de 21 dias e, após passar por todas as etapas ritualísticas ele estaria pronto para compor a religião do Candomblé como um filho

²⁵³ GORSKI, 2012, p. 54.

²⁵⁴ GORSKI, 2012, p. 54.

²⁵⁵ MACHADO, 2015, p. 32.

²⁵⁶ SOUSA, Vania. Candomblé Angola: práticas ritualísticas no terreiro Rudembo Gunzo de Bamburucema. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. Ano 04, ed. 06, v. 10, 2019. p. 23.

de santo, podendo galgar paulatinamente o grau de Pai ou Mãe de Santo. O terreiro pesquisado nesta dissertação está localizado em Vila Velha/ES, ou seja, na região sudeste do Brasil, e, mesmo também sendo de raiz ketu o tempo de reclusão altera-se consideravelmente quando comparada a pesquisa de Vania Sousa.

De fato, no Candomblé, mesmo com certas adaptações, o ritual da iniciação e a prática da reclusão compõe os protocolos dessa religião. Sousa inclusive explica que a iniciação também está presente no Candomblé de nação Ketu. Segundo a autora, os Ketu possuem um ritual semelhante aos Angola, “uma vez que o iniciado também entra em transe, raspa a cabeça, é recolhido durante vinte e um dias, além de fazer suas oferendas aos Nkisis, entre outras práticas que fazem parte da religião”.²⁵⁷

Sobre a prática de raspar a cabeça explica-se que esta é oriunda da cultura Iorubá e foi incorporada às culturas de voduns ainda na África a partir das práticas interculturais antes mesmo da chegada dos africanos na América Colonial Portuguesa.

No Brasil, a obrigatoriedade de raspar a cabeça para se consolidar como filho de santo com laços de parentesco estabelecidos na casa se dá porque a iniciação é vista como um nascimento para uma nova vida, desta vez dedicada às coisas do santo do iniciando e do santo da casa. A crença de que o recém-nascido tende a vir ao mundo sem cabelos e, conforme seu crescimento, vão nascendo seus pelos é uma forma de explicar a prática. Outra forma se dá na crença do plantio do axé: a cabeça é vista como um território a ser lavrado e, [no] ao seu centro, são plantadas substâncias mágicas próprias do santo ao qual se está iniciando. Várias explicações simbólicas integram a prática da raspagem da cabeça.²⁵⁸

No caso do terreiro pesquisado as mulheres iniciadas estavam com a cabeça raspada. Segundo Pai Jorge, tanto homens como mulheres têm a obrigação de raspar a cabeça ao longo da iniciação. Ademais, a identificação de qual Orixá o iniciado será filho e feita pelo líder religioso a partir de um jogo de búzios. Após o processo da iniciação a pessoa pode vir a ser

[...] um iaô (filho de santo que experimenta o transe), um ogan ou uma ekedi (auxiliar sagrado nas cerimônias, obrigatoriamente pertencentes ao sexo feminino). Estes dois últimos são filhos de santo que, diferentemente de um iaô, não entram em transe, mas conseguem interagir com os seus orixás de outras maneiras.²⁵⁹

Já como membro do Candomblé, o sujeito precisa realizar algumas obrigações para com seu Orixá logo após completar um, três, cinco e sete anos da data da iniciação.²⁶⁰

²⁵⁷ SOUSA, 2019, p. 24.

²⁵⁸ BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 308

²⁵⁹ PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 16, 2001, p. 50.

²⁶⁰ SILVA; MORATO, 2011, p. 12.

O objetivo dessas obrigações é confirmar o compromisso estabelecido com o orixá e, assim, permitir que o médium receba o título de êbomi (estado atingido pelo iaô após sete anos de aprendizagem), título que permite que o médium tenha o seu próprio terreiro, se essa for a sua missão, assuma cargos de importância no centro e, se preciso, conduza uma cerimônia de candomblé.²⁶¹

Sousa informa que a iniciação, no Candomblé Angola, é chamado de “Barco-de-Muzenza”. Ao longo da pesquisa de campo esse nome não foi proferido entre os envolvidos nas práticas religiosas do barracão.

De acordo com Elizabete de Barros a iniciação acarreta num grande envolvimento da comunidade daquela religião, pois segundo a autoria “representa o aumento da família de santo, além da Mãe de santo que acompanha o iniciado”.²⁶² De fato, observou-se em campo essa participação dos praticantes quando da iniciação de novos membros.

A festa a qual se teve acesso nesta pesquisa ocorreu no terceiro dia de confinamento das iniciadas, dia este no qual elas puderam sair do quarto para sempre apresentadas à comunidade religiosa. A cerimônia começou ainda pela manhã. Para adentrar e permanecer no espaço fui guiada para a realização de um banho de ervas, após o qual não se pode secar-se completamente. Justifica-se esse ato visando à purificação. A roupa a ser usada por mim neste dia precisou ser uma camisa branca e uma saia da mesma cor.

Neste dia as duas cozinhas estavam em funcionamento: a cozinha de branco e a cozinha de preto. A primeira diz respeito ao preparo da alimentação destinada à toda a comunidade presente no barracão. Numa estrutura organizacional, cada membro participante é responsável por uma tarefa. Já com relação a cozinha de preto, não foi autorizado preparar os alimentos, apenas observar a cocção dos mesmos. Havia sete pessoas cozinhando, quantidade menor do que na cozinha de branco.

²⁶¹ SILVA; MORATO, 2011, p. 12

²⁶² BARROS, Elizabete. *Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola*. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana de São Paulo. 2007. p. 43.

Figura 01. Mulher cozinhando na Cozinha de Branco.



Fonte: PITANGA, 2020.

Uma das comidas que estava sendo feita na cozinha de preto era o Ebó, uma espécie de milho branco cozido que seria oferecido à Oxum. Também foi feito e Eboiá, este é feito a partir do milho cozido junto com base de banha de carité, também conhecida como orí. Essas características se assemelham às descritas por Milena Batista, a saber: “um ebo (milho de canjica cozida com água), um eboia (canjica cozida com água e temperado com dendê, cebola e camarão seco)”.²⁶³

²⁶³ BATISTA, 2014, p. 123.

Figura 02. Mulheres cozinhando na Cozinha de Preto.



Fonte: PITANGA, 2020.

Acerca do Orixá Oxum informa-se que é:

Generosa e digna, Oxum é a rainha de todos os rios. Vaidosa, é a mais importante entre as mulheres da cidade, é a dona da fecundidade das mulheres, a dona do grande poder feminino. As mulheres que querem engravidar se recordam de Oxum, presenteando-a com uma bacia de louça contendo feijão fradinho, dendê, camarão seco, cebola e ovos inteiros cozidos. Quando seu pedido é atendido levam até uma nascente de água doce bijuterias como forma de agradecimento. Oxum adora ser lembrada.²⁶⁴

Também foi feito o Amalá, isto é, um prato a base de quiabo, camarão, cebola, azeite de dendê, pimenta e gengibre ralado. Este se assemelha ao descrito por Batista ao detalhar o Amalá como uma “comida feita a base de quiabo, dendê, camarão-seco, sal, colocado em uma gamela, forrada com massa de acassá, e com seis quiabos em cima e seis acassás para enfeitar”.²⁶⁵

²⁶⁴ EUGÊNIO, Rodnei. O grande fundamento. In: EYIN, Pai Cido de Òsun. *Açaçá: onde tudo começou. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de Candomblé*. São Paulo: ARX, 2002. p. 41.

²⁶⁵ BATISTA, 2014, p. 160.

Figura 03. Quiabo para o preparo de Amalá.



Fonte: PITANGA, 2020.

Enquanto na cozinha de branco os homens podem manipular os alimentos, na cozinha de preto apenas as mulheres cozinham. No dia da visita foi feito o Acassá. Esse prato é produzido a partir da farinha de milho branco cozido; tem uma textura semelhante à uma polenta e é envolto à folha de bananeira passada no fogo. Molda-se este alimento tal como um triângulo. Segundo as mulheres responsáveis por produzi-lo, a parte de cima do triângulo corresponderia a cabeça, o meio do Acassá o tronco e a base os membros. Batista diz que o Acassá também é chamado de Eko. Ela o descreve como “uma massa de farinha de canjica cozida enrolada em folha de bananeira”.²⁶⁶ Ainda sobre o Acassá ela diz que é um “mingau de farinha de cangica, geralmente enrolado em folha de bananeira, obtendo esse formato piramidal”.²⁶⁷

²⁶⁶ BATISTA, 2014, p. 123.

²⁶⁷ BATISTA, 2014, p. 160.

Na cozinha de preto foi preparado também o Omolucum. A base de feijão fradinho, com azeite de dendê e cebola. Ao que parece, este se assemelha ao descrito por Batista ao dizer que:

No que se refere à alimentação oferecida ritualisticamente para Oxum, descreverei em estilo indireto a entrevista da senhora Rita de Oxum, evitando entrar em detalhes acerca do saber na preparação desse alimento, visto que, segundo sua recomendação seria dar muita folha, ou seja, conhecimento. Trata-se do omolucum, que é um alimento carinhosamente preparado com feijão fradinho, bastante dendê (popo53), cebola (alubaça), camarão seco, sal (ió) e com ovos cozidos para enfeitar. Em seguida, coloca-se em uma vasilha enfeitada com um laço de cor amarela ou dourado (cores da preferência da divindade). No momento da oferenda, geralmente realizam-se pedidos e, em forma de conversa com o orixá, realiza-se um paó, que é bater palmas em tom bem baixo, uma maneira ritual de demonstrar respeito.²⁶⁸

Nesta cozinha também foi preparado o Omitoro, isto é, uma água do cozimento do milho branco. Esta água é jogada nas pessoas que estiverem presentes posteriores no cerimonial de apresentação dos iniciados. Batista também cita o a “água da canjica (omitoro)”²⁶⁹ como uma das comidas do ciclo iniciático.

Como as iniciadas passariam a ser filhas de Oxalá, todas as comidas precisaram ser de cor branca, assim como as louças utilizadas para acomodar os pratos.

Vale mencionar que os pratos descritos acima foram produzidos simultaneamente. Para permanecer em ambas as cozinhas é preciso estar descalço e, as mulheres sempre trajando saia. Interessante notar que ao entrar na cozinha os mais novos pedem licença aos mais velhos, saudando-os com “Ago”; em seguida os de mais idade respondem “Agoiá”. Isso comprova o quanto a religião do Candomblé preserva a hierarquia e o respeito aos mais velhos os quais são vistos como pessoas com mais vivência, logo, mais conhecimento de vida.

270

Às iniciadas foi destinado arroz branco e peito de frango cozido. Nota-se que essa alimentação possuía apenas um caráter nutricional, não estava envolta à rituais religiosos.

No chamado “almoço de branco”, ou seja, para a comunidade em geral, não houve simbolismo ou ritualismo. As comidas preparadas na cozinha de branco foram postas em mesas e cada um se serviu. Posteriormente, cada um foi responsável por lavar seus pratos e talheres utilizados. Chamou atenção a organização e higiene das cozinhas, assim como do espaço comum do barracão. Tudo é muito limpo.

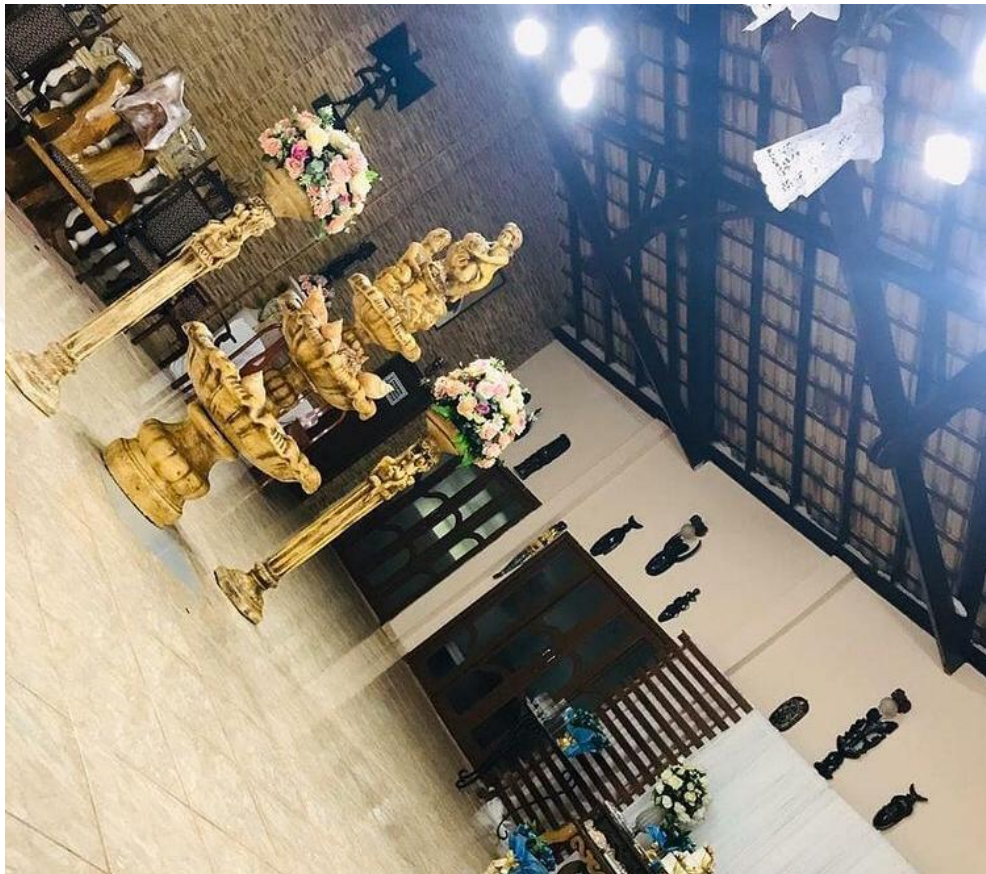
²⁶⁸ BATISTA, 2014, p. 163.

²⁶⁹ BATISTA, 2014, p. 123.

²⁷⁰ SANTOS, Flavio. O custo de uma devoção: horas de trabalho e itens de um ritual do Candomblé no início do século XX. *Revista Crítica Histórica*, Ano III, n. 5, 2012. p. 214.

No tocante à alimentação, inicialmente é separada um pouco da comida feita na cozinha de preto para Exu. Este Orixá não possui predileção por pratos, ele se alimenta de qualquer preparo. Ele é o primeiro a ser reverenciado nos rituais, uma vez que é o responsável pela ligação entre o plano terrestre e o espiritual. Como diz Batista, “Exu é mensageiro”.²⁷¹. No meio da tarde aconteceu uma homenagem à Exu, com a presença dessas comidas. O ritual ocorreu no salão do barracão durante cerca de 1 hora, sendo regado à cânticos e a música ficou por conta dos atabaques. As iniciadas participaram desse momento e puderam dançar. É comum que as danças aconteçam no entorno de uma imagem que compõe uma fonte a qual está fixada no centro do salão do terreiro. Esse local central do terreiro é chamado de ariaxé.

Figura 04. O salão central do barracão



Fonte: PITANGA, 2020

Por volta das 18h começou a celebração de iniciação. Muitas pessoas adentraram o local. De fato, é um momento para os praticantes do Candomblé. Estavam presentes aqueles que passaram o dia no barracão, seja cozinhando, seja desempenhando outras funções (como de limpeza), assim como outros fiéis que chegaram exclusivamente para a festa da iniciação.

²⁷¹ BATISTA, 2014, p. 204.

Durante as duas horas de duração, a festa contou com muita música a partir dos atabaques, danças e incorporações por parte dos praticantes.

Os cânticos entoados Candomblé recebem o nome de Xirê, isto é, uma estrutura sequencial de cantigas proferidas para todos os Orixás cultuados por aquele terreiro ou pela nação a qual o terreiro se oriunda²⁷². Esses cânticos iniciam à Exu, chegando até Oxalá.

Ao explicar sobre as celebrações, Sousa diz que

Todas as partes celebrativas são de extrema relevância. Outra representação importante são as cores utilizadas nesses rituais, carregadas de simbolismo e de significados. Cada cor instrumentalizada nos ritos e nas danças tem uma autoafirmação do poder sagrado, quando incorporado através do seu Nkisi. O candomblecista as usa de acordo com a divindade que recebeu no início do seu processo iniciático²⁷³.

A partir do simbolismo presente no Candomblé ocorre a conexão entre o plano terrestre e as divindades religiosas. Para Souza são “elementos religiosos que conferem o sentido ou significado sobre a expressão religiosa. Estes princípios nativos confirmam o que há de mais sagrado, a essência do Candomblé como religião de matriz africana”²⁷⁴.

Sobre esse ritual de iniciação, Oliveira se referem à aparição dos iniciados à comunidade como “saída de iaô” e explicam que ela

[...] se configura como uma manifestação pública do candomblé e é considerada uma das cerimônias mais significativas da religião, por ser o momento da iniciação de fato de um membro dentro da comunidade religiosa. No dia da festa, o iaô normalmente costuma fazer três aparições em público, mas isso também pode ter variações dependendo de cada terreiro: (i) ‘saída de oxalá’ ou ‘de branco’; (ii) saída ‘de nação’ ou ‘estampada’; (iii) saída ‘do ekodidé’ ou ‘do nome’. Todas essas saídas são permeadas por saudações, oferendas e rezas – a maioria cantada – organizadas no xirê.

A saída de Oxalá ou de branco é a primeira saída do iaô no salão. Nessa aparição ao público, o iniciado – incorporado pelo seu orixá de cabeça ou ‘de frente’ – entra totalmente vestido de branco, reverenciando o orixá Oxalá. Cumprimenta a porta, o ariaxé, os atabaques, a mãe-de-santo ou pai-de-santo, dando início à ‘saída de iaô’²⁷⁵.

Cabe salientar que não se presenciou o uso de animais este ritual.

²⁷² OLIVEIRA, Océlio. A cerimônia pública “Saída de Iaô”: um olhar da linguística de corpus. *Revista Tropos*. v.5, n. 1, 2016, p. 02.

²⁷³ SOUSA, Vania. Candomblé Angola: práticas ritualísticas no terreiro Rudembo Gunzo de Bamburucema. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. Ano 04, ed. 06, v. 10, p. 20-48, 2019.

²⁷⁴ SOUZA, 2019, p 198.

²⁷⁵ OLIVEIRA, 2016, p. 02

3.2 É dia de festa! A comemoração dos 33 anos do Pai Jorge como membro do Candomblé

A segunda visita de campo aconteceu no dia 16 de dezembro de 2020. Vale ressaltar que vários eventos presentes no calendário do terreiro precisaram ser cancelados em decorrência da pandemia da Covid-19. Nesta oportunidade comemorou-se o aniversário de 32 anos do Babalorixá Jorge d'Òxóssi, responsável pelo terreiro que serviu como objeto de estudo.

A preparação começou às 6 horas. Ao adentrar o terreiro, precisei passar pelo mesmo ritual de purificação. Na cozinha de branco iniciou-se o preparo de um café da manhã, chamado de Bamiré. Enquanto na cozinha de preto iniciava-se a preparação de Òxóssi, orixá ao qual Pai Jorge está relacionado. Além disso, nesse dia foram feitas comidas para vários pratos que englobavam as preferências de vários Orixás. Dentre as comidas produzidas neste dia estava um lagarto bovino. Chamou-se atenção o ponto de cocção extremamente assado, ou seja, não havia a presença do “suco” da carne (sangue). Cabe mencionar que na literatura poucas vezes a carne bovina aparece nos rituais aos Orixás. Alvarenga cita o Amalá, como um prato feito ao orixá Xangô, a base de quiabos picados e carne de peito bovino²⁷⁶. Neste dia muitas pessoas cozinhavam. Nota-se um claro envolvimento da comunidade com as práticas de produção dos pratos. Neste sentido, Alvarenga diz que “a cozinha de um terreiro é também um espaço de produção, aprimoramento e transformação de pessoa”²⁷⁷. Na religião do Candomblé, os sentimentos e a afeição são demonstrados na preparação dos alimentos. Produzir a refeição para um grupo é uma maneira de exteriorizar o carinho, ou seja, a alimentação está intimamente ligada ao ato de cuidar. Das cozinhas do terreiro, saem os alimentos tanto para a comunidade como para as divindades²⁷⁸. Através da sua pesquisa, Alvarenga afirma que:

[...] dentro da cozinha do terreiro se trocam confidências, histórias, mexericos e amenidades, o que atesta a hipótese de que a cozinha de um terreiro é também constituída de experiências e de ensinamentos. A cozinha como espaço de afetos e sociabilidades não é especificidade das comunidades de terreiro, outros contextos etnográficos expressam essa mesma tendência, de fazer da cozinha um espaço de construção de laços sociais e afetivos²⁷⁹.

²⁷⁶ ALVARENGA, Marcos. O Candomblé começa na cozinha: alimentação, aprendizado e transformação. *Habitus*, v. 16, n. 2, 2018, p. 276.

²⁷⁷ ALVARENGA, 2018, p. 278.

²⁷⁸ ALVARENGA, 2018, p. 279.

²⁷⁹ ALVARENGA, 2018, p. 279.

Percebe-se que as comidas e a preparação das mesmas ocupam um lugar primordial nos rituais do Candomblé. Justamente pela necessidade de preparar uma grande quantidade de comidas, seja para aos fiéis como para os Orixás, os terreiros precisam de um espaço grande para suas cozinhas. Correa diz que nas cozinhas, “certamente, encontraremos panelões, fogões a lenha de grande porte, dúzias e dúzias de pratos. Casas, como a da mãe-de-santo Santinha do Ogum, possuem duas cozinhas, uma para 'a religião' e outra para o dia-a-dia²⁸⁰”. Da mesma forma que se observou no terreiro Casa dos Grandes Caçadores. Percebeu-se ainda que algumas pessoas ao cozinhar cantavam cânticos, mas isso não se configurava como uma obrigação, era apenas uma forma de distração enquanto preparavam os pratos. Depois de finalizadas, as comidas foram colocadas em louças vistosas e estavam separadas de acordo com cada Orixá, ou seja, não se misturava no mesmo recipiente comidas de divindades distintas.

Figura 05. Abadô; Ebojá; Adaribô; Acarajé; Acassá; Farofa de dendê com lagarto assado, prato com ovos



Fonte: PITANGA, 2020

²⁸⁰ CORREA, Norton. A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, Ana Maria, GARCIA, Rosa Wanda Diez. (Org.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. São Paulo: Fiocruz, 2005. p. 74.

Figura 06. Acarajé



Fonte: PITANGA, 2020

Figura 07. Acassá



Fonte: PITANGA, 2020

Figura 08. Omolocum



Fonte: PITANGA, 2020

Neste dia ocorreu um ritual à Exu na frente da imagem desde Orixá, a qual encontra-se na área externa da casa principal do terreiro. No referido ritual houve o sacrifício de uma galinha. Salienta-se que não foi o Pai Jorge o responsável por matar o animal. O ato foi feito por um homem cujo era membro ativo do terreiro. Acerca deste ritual descreve-se que se cortou o pescoço da galinha e derramou-se o sangue do animal na imagem de Exu, ademais também se regou a imagem com azeite de dendê, mel e algumas penas da mesma galinha. Janeleia Rogério diz que “o sacrifício duma ave na porta da casa precede como nos velhos xangôs o começo da função”²⁸¹. A autora diz ainda que o Candomblé, é “uma religião praticada entre sangue, suor, lágrimas e outros fluidos corporais”²⁸². A partir dos estudos sobre os terreiros observa-se que para os fieis o sacrifício é um ato importante pois torna-se uma forma de acesso ao plano sagrado. Assim, o sacrifício faz com que o objeto sacrificado se torne um lugar no plano místico.

²⁸¹ ROGERIO, Janeleia. *Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há Xangô: um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2008. p. 33.

²⁸² ROGERIO, 2008, p. 54.

Janecléia Rogério diz que:

Oferecer o sangue ao orixá, e à própria pessoa que está oferecendo o animal, significa ofertar, comunica-se, redimir-se da culpabilidade e comungar com o mundo invisível. Os adeptos oferecem o sacrifício para entrar em comunhão com o outro mundo, o da divindade. [...] Por aí, o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados sob o nome de aliança pelo sangue, onde se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina²⁸³.

No Candomblé o sacrifício pode ser com ou sem sangue. Em ambos, ele se configura como um momento de entrega e partilha com as divindades. Os sacrifícios de sangue são caracterizados pela oferta de animais de duas ou quatro patas e variam de acordo com as predileções do Orixá. Já o sacrifício não sangrento é feito em geral com frutas. No contexto do Candomblé há sacrifícios de obrigação, que acontecem na iniciação e, posteriormente, nas épocas de renovação; e há o sacrifício da homenagem que acontece em dias litúrgicos de cada orixá. Rogério diz que “em ambos, é comum ser ofertado para todas as divindades e a comida ser partilhada com os filhos-da-casa e as visitas no dia da festa”²⁸⁴. Mediante o exposto, nota-se que as práticas ritualísticas na Casa dos Grandes Caçadores seguem os padrões do Candomblé.

Num momento seguinte os pés e as vísceras da galinha sacrificada foram cozidos rapidamente na cozinha de preto e, logo em seguida, foram colocadas na imagem de Exu. Posteriormente fez-se o mesmo procedimento para com a imagem de Oxossí, a qual também se encontra na frente da casa. Ressalta que não foi permitido o registro fotográfico desses rituais envolvendo animais.

A galinha usada no sacrifício, salvo suas partes usadas para o ritual, foi cozida e desfiada, servindo de base para o preparo da chamada Farofa da Prosperidade, esta é colocada num grande recipiente e os fieis comem a mesma usando apenas as mãos. Não foi encontrado, na bibliografia pesquisada, relato da produção de uma farofa com este nome ou mesmo com tais características. Configura-se assim, este como um prato típico do terreiro pesquisado.

²⁸³ ROGERIO, 2008, p. 54.

²⁸⁴ ROGERIO, 2008, p. 54.

Figura 09. Sacrifício com galinha à Ogúm e Oxúm.



Fonte: PITANGA, 2020

Ao final do dia muitas pessoas foram chegando ao local. Elas trajavam roupas civis e, após se banharem, aprontavam-se com vestimentas vistosas. Ademais, todas as oferendas que trouxeram foram colocadas em um quarto do barracão cujo é destinado à Oxossi. No decorrer deste momento, muitas pessoas entoavam cânticos.

Figura 10. Oferendas à Oxossí



Fonte: PITANGA, 2020

Por volta das 18:30h teve início a grande cerimônia, na qual houve o ritual de incorporação. Sousa diz que:

A música é um fator importante no Candomblé, pois através dela os Filhos são levados para o estado de transe e guardam características comuns nos rituais, através da circularidade, com repetições de cantorias. Percebi claramente este fenômeno no terreiro ora pesquisado, quando em determinados momentos da música alguns Filhos de santo começaram a entrar em transe, ou seja, começa o processo de incorporação²⁸⁵.

As incorporações neste caso diferem das giras de incorporação para atendimento ao público que geralmente ocorrem após as celebrações com cultos aos Orixás, “ocasião na qual há o transe de possessão pelos orixás cultuados no terreiro”.²⁸⁶ Gisela Laranjeira e Ana Rios afirmam que:

Ao olhar da Ciência da Religião, a veracidade que cabe em nosso objeto de estudo é que exemplos de transe religioso sempre estiveram presentes na História da Humanidade, das mais variadas formas. A atividade religiosa é observada como uma

²⁸⁵ SOUSA, 2019, p. 42.

²⁸⁶ CAMARGO; Ana; COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. *Psicologia & Sociedade*, n. 30, 2018. p. 4.

ação natural do ser humano, capaz de conceber a realidade psíquica de tal forma que as teorias científicas não eram capazes tampouco suficientes – dada a natureza racional da ciência, enquanto que a religião (‘o dogma religioso’) era substancialmente irracional. O transe, enquanto fenômeno religioso, é também considerado como uma expressão natural do inconsciente, que busca se defender do que Jung chamou de ‘experiências imediatas’, o contato bruto do psiquismo com imagens arquetípicas, sem a lapidação das análises racionalistas²⁸⁷.

Da mesma maneira, Cumino assevera que a incorporação se trata de um fenômeno de transe a partir de um médium o qual altera seu estado de consciência a fim de permitir que outro ser controle suas ações²⁸⁸. As alterações de consciência dos incorporados variam desde uma consciência parcial, ou seja, quando o sujeito se lembra do que fez e possui certo controle durante o transe indo até o grau de inconsciência total. Cumino diz que:

O equilíbrio emocional é extremamente importante para a mediunidade e suas manifestações, enquanto que uma mente tensa ou desequilibrada vai encontrar diversas formas de dificuldade para incorporação. A dificuldade do médium em reconhecer se está incorporado ou não está intimamente ligada à qualidade do seu autoconhecimento. Quanto menor o autoconhecimento, maior a dificuldade que o médium terá de reconhecer a incorporação ou manter a consciência sobre o fenômeno²⁸⁹.

Ao final do ritual de incorporação, na Casa dos Grandes Caçadores, Pai Jorge trouxe um recipiente com comida, o elevou acima da sua cabeça e dançou. Esse ato simbolizava o agradecimento pelo alimento.

²⁸⁷ LARANJEIRA, Gisele; RIOS, Ana. Incorporação: quando o corpo é o templo. *Caminhos*, v. 17, 2019, p. 112.

²⁸⁸ CUMINO, Alexandre. *Médium: incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016, p. 42

²⁸⁹ CUMINO, 2016, p. 42.

Figura 11. Pai Jorge e o ritual e agradecimento pelo alimento.



Fonte: PITANGA, 2020

Chamou atenção, nesta cerimônia, o fato de haver cadeiras destinadas às pessoas mais velhas o que demonstra, uma vez mais, zelo e respeito aos idosos no Candomblé. Ademais, cabe mencionar que não se come a comida dos santos, ela é descartada na natureza. Segundo informações coletadas aleatoriamente na pesquisa de campo, essa é uma prática herdada dos terreiros do Rio de Janeiro, uma vez que, o Pai Jorge foi iniciado pelo carioca Pai Paulo. As pessoas relataram que em terreiros na Bahia a comida de santo é ingerida pela comunidade quando findado os rituais.

Os alimentos quando estão prontos e são entregues aos Orixás, ainda que prontos do ponto de vista do cozinheiro ou cozinheira do axé, ainda continuam num processo de transformação. Parte da comida ofertada aos Orixás é comida pelas pessoas, seguindo um fluxo de transformações dentro do corpo humano, e a outra parte é deixada junto aos Orixás, esta parte que fica entra num gradual processo de

decomposição. Antes que o processo de decomposição avance, a comida é despachada aos pés de uma árvore, é devolvida à natureza, dando continuidade ao processo de transformação. Considero importante explorar trajetória e o fluxo dos alimentos dentro do terreiro, pois a compreensão dessa trajetória faz parte do aprendizado dos filhos de santo e mobiliza a malha de articulações de saberes dentro do terreiro. Além disso, partes do ideário que estrutura as relações sociais e religiosas dentro de uma casa de santo podem ser apreendidas a partir das dimensões que compõe esse circuito do alimento²⁹⁰.

As pessoas no barracão relataram que em terreiros na Bahia a comida de santo é ingerida pela comunidade quando findado os rituais.

3.3 Louvação para caboclo: mas ainda assim é Candomblé

No dia 31 de janeiro de 2021 aconteceu no terreiro Casa dos Grandes Caçadores, uma festa aberta ao público chamada Louvação para Caboclo.

Os caboclos são entidades de ethos. Podem ser índios, boiadeiros, marujos, dentre outros, mas no Candomblé são todos brasileiros. Nota-se que o Candomblé acolhe, integra e conecta práticas distintas, chegando haver uma simbiose oriunda das conexões. Rabelo e Aragão, ao estudarem terreiros localizados em Salvador/BA, afirmam que os caboclos diferem dos orixás, e ambos acabam dividindo espaço nos terreiros. Segundo os autores, “a condição de entidades nativas rendeu-lhes em alguns meios e entre alguns estudiosos o status de adições inapropriadas a espaços idealmente definidos pela fidelidade à África e regulados por princípios cosmológicos do culto aos orixás”²⁹¹.

Camargo e Santos estudaram um terreiro em Uberaba/MG. Segundo os autores, a casa é de nação ketu, tal como a Casa dos Grandes Caçadores. Os autores notaram elementos associados à umbanda, como as giras nas quais ocorrem incorporações de entidades tais como caboclos, pretos velhos e boiadeiros, tanto em celebrações como no atendimento espiritual à comunidade.

Rabelo e Aragão relatam que as pessoas mais antigas no Candomblé iniciaram sua relação com os orixás a partir dos caboclos.

Na história de alguns, o aviso de que precisavam da feitura, de que eram destinados à vida no candomblé, ou de que os problemas vividos só poderiam mesmo ser resolvidos com o ingresso no culto aos orixás, foi-lhes dado diretamente por um caboclo – frequentemente o caboclo de um pai ou mãe de santo, de um amigo ou de um morador do bairro. Na história de outros, seus próprios caboclos é que, tirando-

²⁹⁰ ALVARENGA, 2018, p. 282.

²⁹¹ RABELO; MIRIAM; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, n. 38, 2018. p. 89.

lhes subitamente o controle de seus corpos, anunciaram a terceiros – parentes, amigos, vizinhos – o caminho que lhes fora reservado²⁹².

Tanto Orixá quanto o Caboclo são experimentados como qualidades de energia ou forças que impactam e fazem vibrar diferentemente o corpo, ou seja, Rabelo e Aragão dizem que a energia dos caboclos é pesada e grosseira enquanto a dos Orixás é leve e fina. Os autores explicam que os Caboclos chegam alvoroçados e demoram para completar sua ocupação. Essas entidades deixam o corpo tombar, como se diz no terreiro, até se apossarem por completo do corpo. Ao passo que os Orixás, após a feitura, em geral chegam com menos violência e apagam logo a consciência do rodante.

A violência dos caboclos é muitas vezes atribuída ao fato de que essas entidades ‘não passam pela doutrina’, isto é, não são sujeitas ao cuidadoso processo de aprendizado que se desenrola na feitura. Entretanto, os percursos que fazem o caboclo e o orixá para pegar o corpo do rodante sugerem ainda outra conexão causal. Os caboclos precisam ocupar um território que a princípio não lhes pertence, razão pela qual a ocupação é sempre, em alguma medida, uma luta; os orixás irrompem num território que é (desde sempre) seu¹³. Por isso, enquanto os orixás ocupam rapidamente o corpo, um intervalo extenso (e sofrido) desenha-se entre a chegada do caboclo e a conquista (ou ocupação plena) do corpo²⁹³.

Rabelo e Aragão afirmam que caboclo não faz parte do processo de iniciação do Candomblé, ou seja, não compõe o conjunto das entidades do Ori (cabeça). Por conta disso, para a pessoa incorporar Caboclo é preciso a permissão do Orixá.

A partir de sua pesquisa empírica, Batista assevera que

Os dados apurados relativos à memória e ao processo de construção da identidade dos integrantes das comunidades de terreiro no Espírito Santo remontam, em suas genealogias imaginadas, ao surgimento do candomblé no Brasil, sobretudo na Bahia. As diversas narrativas afirmam que após a libertação dos escravizados, começaram então a surgir às primeiras casas de candomblé, se tornando um fato que esse segmento religioso, desde o seu surgimento, tenha incorporado diversos elementos do cristianismo. Por muito tempo, crucifixos e imagens foram exibidos nos templos, assim como os orixás (òrìṣàs) eram frequentemente identificados com santos católicos, e algumas casas de candomblé também incorporaram entidades caboclas, que eram consideradas pagãs, assim como os orixás²⁹⁴.

Batista diz que percebeu influências e confluências de identidades múltiplas, ou seja, os trânsitos religiosos das pessoas entre as nações do candomblé²⁹⁵. Assim como práticas religiosas relacionadas à umbanda e marcas da herança do catolicismo. Pela a análise da autora, a distância entre os Orixás e os caboclos é singela a ponto de que ambas as entidades quase se encontram quando uma deixa o corpo do médium cedendo lugar para a outra. “A

²⁹² RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 90.

²⁹³ RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 90.

²⁹⁴ BATISTA, 2014, p. 23

²⁹⁵ BATISTA, 2014, p. 23

distância é diminuída ao máximo nesse quase encontro, mantida apenas por uma ética sutil que preserva a diferença na prática da cortesia, deferência e respeito”²⁹⁶.

Em geral quando se trata da inserção dos caboclos em religiões afro-brasileiras nas quais se cultuam Orixás, inquices e voduns, destaca-se que tal inserção não acarreta misturas, ou seja, os cultos a uma entidade são separados dos cultos às outras de modo que apenas compartilham do mesmo espaço (o terreiro). Tal fato pode-se perceber quando da pesquisa de campo na Casa dos Grandes Caçadores. Não houve menção, referência ou atos de devoção à caboclo nas festividades para além da celebração específica de Louvação para Caboclo. Corrobora-se com Anjos quando diz que:

[...] a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, ogum)²⁹⁷.

Sousa também presenciou em sua pesquisa de campo uma celebração à Caboclo.

Outro evento importante que acontece no terreiro é a festa para o Caboclo Boiadeiro. Esse ritual aconteceu no dia dez de junho de 2017. Inicialmente, a festa começou com um incenso na casa, em seguida as comidas foram oferecidas ao Nkisi dono da casa, que é Iansã de Mãe Beth Pantoja. Durante a festa, Mametu Beth Pantoja, juntamente com outros Filhos de santo, cantam e dançam no salão. Os deuses são invocados e, alguns minutos depois, começa a incorporação. No ritual, os dançantes estão trajados com as cores correspondentes ao seu Nkisi, com seus fios de conta no pescoço²⁹⁸.

Acerca da relação entre as duas entidades há uma relação ambas. A conexão entre caboclo e orixá pode ser em dois espaços distintos, ou seja, na sessão e no candomblé propriamente. Tal relação entre as entidades está calcada no percurso de pessoas que são tomadas pelas duas divindades e aceitaram esse fato como seu destino espiritual.

O espaço é feito como um caminho trilhado ora numa, ora noutra direção, mas que muitas vezes – principalmente na história de gente mais antiga do axé – começa na sessão e pela intercessão do caboclo (que explica a necessidade do candomblé e conduz o médium até lá). A ligação entre candomblé e sessão não é necessária, nem há garantias de que será preservada – ela se mantém na medida em que o caminho é percorrido. Esse caminho é antecedido por chegadas, descobertas, surpresas, e, neste ponto, os espaços feitos pelo encontro com o caboclo e com o orixá mostram-se bem diferentes. O caboclo chega e é atraído por alguma qualidade daquele de quem se aproxima – desenha-se nesse encontro uma linha que conecta entidades separadas (caboclo e médium), exteriores ou alheias umas às outras, mas que podem se tornar

²⁹⁶ RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 92.

²⁹⁷ ANJOS, José. Corpos masculinos na Festa de Dona Pombagira. *Caderno da V Reunião Equatorial de Antropologia*. Maceió: Edefal, 2015. p. 06.

²⁹⁸ ANJOS, 2015, p. 07.

íntimas. O orixá desperta, emerge e apresenta-se para uma relação que já flui subterraneamente²⁹⁹.

Não se pode afirmar que tais diferenças são absolutas. Em certos casos há uma mescla. O importante é ter ciência de que existe essa convivência entre ambas entidades, seja no terreiro, seja no corpo do médium.

No terreiro, caboclos e orixás são assentados; as diferenças entre sessão e candomblé são trazidas para dentro como formas de se cuidar de entidades que agora convivem. O terreiro – o barracão, em particular – transforma-se ora em espaço de culto aos deuses africanos, ora em espaço de culto aos caboclos³⁰⁰.

Tal como se atestou na pesquisa de campo, quando da Louvação à Caboclo. O barracão voltou-se todo ao culto desta entidade. Comprova-se que o espaço e o tempo são segmentados, isto é, os orixás e os caboclos não se misturam e não se encontram no mesmo ritual. No Candomblé, admitem-se os caboclos, porém há essa segmentação quanto à devoção.

Entre os dois, a atração é que define uma distância respeitosa – que impede a absorção perfeita dos caboclos ao mundo dos orixás, mas que evita que as fronteiras entre eles sejam rígidas demais, que impliquem fechamento. Entre as partes – aposentos, nichos –, descobrem-se passagens.³⁰¹

No tocante aos alimentos usados na celebração da Louvação para Caboclo no terreiro Casa dos Grandes Caçadores, notou-se que o uso abundante de frutas, diferente das celebrações anteriores. Na cozinha de branco foi preparado um cozido para o jantar. Já na cozinha de preto seguiu-se o mesmo ritual de preparação de alimentos para Exu, tal como nas demais celebrações. Cabe mencionar que neste dia foi feita a limpeza da área externa do barracão, pois seria o local onde a festa aconteceria. Neste local há um pé de jaqueira³⁰², porém não é permitido comer de seus frutos. A celebração aconteceu no entorno de um pé de fruta-pão³⁰³. Durante o ritual uma imagem de caboclo é levada para esse ambiente. Tal imagem é menor quando comparada às imagens de Exu e Oxossí, as quais estão presentes na entrada do barracão. Ainda com relação à comida, foi feita uma moranga recheada com milho cozido, acrescido de tiras de coco. Além deste prato, foi oferecido ao caboclo pedaços de fumo de rolo e copos de café e uma bebida chamada de meladilha composta por cachaça e mel. Para adornar usaram fitas coloridas e muitas folhas no chão onde a imagem estava

²⁹⁹ RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 92.

³⁰⁰ RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 93.

³⁰¹ RABELO; ARAGÃO, 2018, p. 93.

³⁰² *Artocarpus heterophyllus*

³⁰³ Como o nome varia dependendo da região do Brasil, estar-se referindo à *Artocarpus altilis*.

alocada. O ritual teve início por volta de 11h e houve o sacrifício de um galo e uma galinha da mesma maneira como ocorrera na festa de 33 anos do Pai Jorge no Candomblé. Até então, apenas a comunidade religiosa estava presente. Findado o ritual, as pessoas se dissiparam pelo barracão, voltaram às suas obrigações ou mesmo foram descansar.

Figura 12. Comida de caboclo: milho, coco e fumo de rolo.



Fonte: PITANGA, 2021

Figura 13. Comida de caboclo: moranga, milho e fumo de rolo com fitas coloridas.



Fonte: PITANGA, 2021

Figura 14. Oferenda para caboclo.



Fonte: PITANGA, 2021

Nota-se que o barracão é um local acolhedor no qual os fieis tem prazer e vontade de estar. Há pessoas que passam o dia inteiro no terreiro. Desenvolvem as atividades às quais foram designadas, ficam à vontade, se alimentam do que estiver disponível na casa, alimentam as crianças, limpar aquilo que vierem a sujar, ou seja, é um local religioso que proporciona a convivência entre as pessoas.

À noite aconteceu a cerimônia de Caboclo aberta ao público, durante a qual ocorreram momentos de passe, isto é, a atuação espiritual do médium para com outra pessoa. É através do passe que se desenvolve uma conexão espiritual entre o médium e os demais sujeitos. Ao

longo dessa cerimônia, as frutas foram liberadas para o consumo no local. Aquele que desejasse poderia levar as frutas para casa. Ademais, o jantar foi oferecido para quem lá estivesse e desejasse degustar. Não houve cobrança de valor monetário algum aos visitantes presentes na celebração. Comumente, é cobrado um valor pelas consultas religiosas no Candomblé. Ter a possibilidade de “tomar um passe” sem custo algum é tido como um benefício ao sujeito que se dirige ao terreiro.

No candomblé, a presença do dinheiro está relacionada, invariavelmente, a uma prestação de ‘serviço mágico-religioso’. O serviço mágico, analisado anteriormente, trata da consulta aos orixás por meio do jogo de búzios ou consulta ao Ifá. Ele precede a todos os demais pois, é a partir dele que se determina o próximo passo que o devoto deverá adotar para cultuar seu orixá ou livrar-se dos males que o afligem. Esse passo poderá ser um despacho, um ebó ou uma oferenda, como também uma combinação desses três tipos de procedimentos rituais³⁰⁴.

A partir da análise da Louvação para Caboclo percebeu-se que no Candomblé, as pessoas poderiam se conectar aos Orixás pela feitura e se relacionar aos caboclos mediante afinidade. Para que uma pessoa se torne filho-de-santo é preciso passar por todo o processo de iniciação, no qual não é o próprio sujeito que escolhe seu Orixá³⁰⁵.

O espaço, além disso, apresenta-se como algo composto, tanto no sentido, explorado acima, de que é produzido, quanto no sentido de que é formado de diferentes partes que se agregam. Estas podem ser regiões relativamente autônomas, mas interligadas, ou potes, nichos e aposentos situados no terreiro; podem ser montagens temporárias (que garantem, por exemplo, a separação entre o tempo do caboclo e o do orixá), ou estruturas permanentes de partes contíguas, justapostas, sobrepostas, ligadas por caminhos, portas, entradas mais ou menos controladas, zonas visíveis e áreas ocultas, apenas sugeridas ou indicadas pelas primeiras³⁰⁶.

Assim como acontece no terreiro, no corpo do sujeito também há o reflexo da incorporação de Orixás e caboclos, também se encena nos corpos dos adeptos.

Cada um, caboclo e orixá, faz o corpo à sua maneira, como uma possibilidade diferente de ser afetado ou como uma coleção própria de movimentos e de ritmos. Cada um empreende uma exploração diferente do território do corpo e entra numa relação diferente com ele. É nesse território que caboclo e orixá quase se tocam, um dando passagem para o outro sem jamais se encontrarem, numa relação de reversibilidade.

A passagem se coloca como parte da distância entre as entidades. Neste sentido, o terreiro se configura como um espaço no qual convivem os Orixás, os caboclos e as pessoas de maneira aberta. Isso quer dizer que novos elementos podem ser adicionados ao passo que

³⁰⁴ SANTOS, 2012, p. 199.

³⁰⁵ SANTOS, 2012, p. 199.

³⁰⁶ SANTOS, 2012, p. 200.

outros podem ser descartados, sem que isso desconfigure o terreiro como um espaço da prática do Candomblé.

Por meio da última visita à Casa dos Grandes Caçadores, analisou-se uma celebração exclusiva deste terreiro. A Festa de Colondina é uma ação ritualista a qual outras casas de Candomblé não fazem. Porém, ela compõe o calendário do barracão analisado. Justamente por ser uma celebração inerente ao objeto de estudo, reconheceu-se a necessidade de analisá-la.

3.4 A Festa de Colondina: uma homenagem à pombagira cozinheira

No dia 15 de fevereiro de 2021, uma segunda-feira de Carnaval, aconteceu no terreiro Casa do Grandes Caçadores uma festa em homenagem a pombagira Colondina. Esse evento faz parte do calendário das festividades do barracão. Segundo informações coletadas entre a comunidade da casa, Colondina era de Angola; uma excelente cozinheira e morreu queimada viva. Pelos relatos soube-se que Colondina era uma entidade do barracão no qual a mãe do Pai Jorge frequentava. Ao que parece, esse apressado sentimental desencadeou a vontade do líder religioso em manter viva a tradição dessa celebração. Colondina é uma figura de destaque no barrão, tanto que sua imagem está presente na cozinha de preto, como um artefato de proteção.

Sobre as entidades pombagira Prandi explica que:

A Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. A Pombagira é considerada um exu feminino. O exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan e Nagô pernambucano), é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. [...] Na língua ritual dos candomblés Angola (de tradição banto), o nome de exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e o nome acabou por restringir-se à qualidade feminina de exu³⁰⁷.

Tal como o Caboclo é uma entidade da Umbanda incorporada ao Candomblé, a pombagira também se coloca da mesma maneira

Na umbanda formada, nos anos 30 deste século [XX], do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo kardecista francês-, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na ‘esquerda’, isto é, que podem ser

³⁰⁷ PRANDI, 1994, p. 91.

invocadas para ‘trabalhar para o mal’, em contraste com aquelas entidades da ‘direita’, que só seriam invocadas em nome do ‘bem’³⁰⁸.

Assim como no Candomblé, na Umbanda o transe é uma das representatividades místicas a partir das entidades as quais se encontram próximas ao mundo dos homens³⁰⁹. Dentre essas entidades está a pombagira. Ela ocupa um espaço de destaque nas religiões afro-brasileiras e extrapolam os espaços religiosos. Ocorre que é comum ao senso popular se referir e até recorrer à pombagira.

Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro e de toda sorte de prazeres.³¹⁰

Não raro entre as camadas urbanas menos favorecidas do Brasil, focar pela Pombagira visando o desenlace de seus problemas tangentes às dificuldades amorosas, sentimentais e sexuais. No imaginário popular, é como se para a pombagira não houvesse limites dos pedidos aos quais ela pode atender e conceder. Ainda sobre a pombagira, Prandi diz que

Assim, estão do lado ‘direito’ os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do ‘trabalho’ da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do ‘bem’ estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados).³¹¹

A Umbanda, por mais que tenha formulado no século XX, no Brasil, a partir do processo de urbanização e industrialização, seus elementos remetem à um passado datado do século XIX. A Umbanda, “nunca incorporou, sistematicamente, os espíritos de homens e mulheres ilustres contemporâneos que marcam o universo das entidades do espiritismo kardecista”³¹². Dentre as várias entidades da Umbanda o preto velho é uma das mais conhecidas na cultura popular. Entre suas características elenca-se que ele é sábio, paciente, tolerante e carinhoso. Outra entidade é o próprio caboclo, já tratado neste trabalho. Essa

³⁰⁸ PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e as faces inconfessadas do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, 1994, p. 91.

³⁰⁹ NASCIMENTO, Adriano; SOUZA, Lidio; TRINDADE, Zeidi. Exus e Pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, 2001. p. 109

³¹⁰ PRANDI, 1994, p. 91.

³¹¹ PRANDI, 1994, p. 92.

³¹² PRANDI, 1994, p. 92.

entidade coloca-se como um guerreiro valente, selvagem e destemido, além de dominar as técnicas de cura.

O preto velho consola e sugere; o caboclo ordena e determina. O preto velho acalma, o caboclo arrebatava. O preto velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e canta e dança como o guerreiro livre que um dia foi.

Enquanto o preto velho fuma cachimbo, o caboclo fuma charuto. De fato, todas as entidades da umbanda fumam. Para essa religião, a fumaça e seu uso ritualístico sublinham a herança indígena que a Umbanda, ou seja, é um elemento que liga essa religião com o passado de formação do Brasil.

Conforme já mencionado os Orixás são divindades identificadas a partir de elementos da natureza, tais como mar, água dos rios, fogo, tempestade, entre outros. Ademais, são sincretizados com os santos católicos, como Nossa Senhora³¹³. Assim, há vários Exus para as mais diversas situações, tal como as ligadas à saúde, finanças, relacionamentos afetivos e vida sexual. Tanto os Exus quanto as pombagira são definidos especialmente mediante seu caráter sexual, ou seja, suas características estão relacionadas à moralidade (ou a falta dela).

De acordo com Prandi, a pombagira desempenha funções parecidas com as dos Exus. O autor diz que a pombagira “também é uma mulher da rua e do trabalho. Entretanto, o lugar da rua não é aquele esperado socialmente para a mulher, segundo a tradição patriarcal, podendo promover a sua identificação com as características atribuídas à prostituta”³¹⁴. A pesquisa de Paula Monteiro sobre a Umbanda, revela semelhanças entre as características atribuídas à pombagira e o estereótipo da prostituta, em contraposto aos estereótipos da jovem virgem associado às caboclas, assim como de Iemanjá como mãe e da mãe preta relacionada às pretas-velhas³¹⁵. Todavia, debruçando-se sobre os pontos cantados na Umbanda, os autores Nascimento, Souza e Trindade não encontraram referências claramente expostas à pombagira como uma prostituta. Identifica-se a pombagira como uma mulher da vida a partir dos lugares os quais ela frequenta³¹⁶.

Prandi explica que a pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de realizar toda forma de união amorosa e sexual³¹⁷. Nesta linha analítica, Mary Del Priore afirma que associam à pombagira os trabalhos de feitiçaria, especialmente no

³¹³ PRANDI, 1994, p. 93.

³¹⁴ PRANDI, 1994, p. 93.

³¹⁵ MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

³¹⁶ NASCIMENTO, Adriano; SOUZA, Lidio; TRINDADE, Zeidi. Exus e Pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, 2001, p. 110.

³¹⁷ PRANDI, 1994, p. 109.

campo amoroso. A autora acredita que por isso é possível fazer uma comparação com o espaço tradicionalmente reservado à mulher na sociedade brasileira, tais como o quintal que é o lugar das ervas terapêuticas e dos mistérios da feitiçaria³¹⁸.

Suas atividades situam-se nos espaços exteriores à casa (a rua e o quintal), o que pode indicar a sua não-pertença ao núcleo familiar, uma vez que não se ajusta aos papéis tradicionais de esposa, mãe ou filha. Os dados revelam a entidade como dotada de uma beleza 'física' e uma vaidade, que bem correspondem à expectativa em relação ao papel feminino, no qual a mulher deve se conservar sempre bonita, pois esse é o seu maior bem, a fim de satisfazer o homem. Conforme nos mostram os pontos de relação, esse é o papel da Pomba-Gira, em presença dos Exus. Se considerarmos também as marcas de raça e classe que estão a eles relacionadas na literatura, seu papel se torna duplamente estereotipado, uma vez que mulher e negra³¹⁹.

Neste sentido, a imagem da pombagira formou-se muito mais a partir do imaginário popular da sociedade do que por registros e preceitos religiosos. Tal fato pode ser comprovado pela pesquisa de campo onde se teve ciência que a pombagira Colondina era uma exibida cozinheira. Nada mencionado à moral duvidosa ou a conotações sexuais foram mencionadas sobre Colondina.

A festa para Colondina sempre acontece na Casa dos Grandes Caçadores na segunda-feira de Carnaval. No tocante as comidas, fizeram Acarajé. Acerca desta iguaria tão marcante para a cultura do Candomblé, cabe explicá-lo.

Originário da África Ocidental, esse bolinho que compõe o cardápio de Iansã, era inicialmente conhecido como acará para ajeum, servido puro ou, no máximo, com pimenta. Um mito africano narra que depois de se separar de Ogum e se casar com Xangô, Iansã foi enviada pelo novo esposo à terra dos baribas para buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe daria o poder de cuspir fogo. Ousada, Iansã desobedeceu Xangô e experimentou o preparado antes dele, também se tornando capaz de lançar chamas de fogo pela boca. É graças a isso que nos rituais dos deuses do fogo, Xangô e Iansã disputam para engolir os acarás - mechas de algodão embebidas em dendê e acesas com fogo, numa cerimônia que lembra a origem do acarajé³²⁰.

O acarajé é reconhecido como um alimento votivo do Orixá Iansã³²¹. Segundo relatos, Colondina era iniciada e Iansã, justifica-se assim seu gosto por acarajé. Sempre são separados nove bolinhos para a pombagira. Além deles, foi sugerido que a comunidade levasse oferendas à Colondina, dentre elas, galinha. No total, foram recebidas nove galinhas vivas as

³¹⁸ DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2009. p. 62.

³¹⁹ NASCIMENTO; SOUZA; TRINDADE, 2001, p. 110.

³²⁰ SANTOS, Vagner. *O acarajé nas políticas públicas: reconhecimento do ofício das baianas de acarajé como patrimônio cultural do Brasil*. Anais do I Seminário sobre alimentos e manifestações culturais tradicionais. Sergipe, 2012. p. 03.

³²¹ BORGES, Florismar. *Acarajé: tradição e modernidade*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. p. 15.

quais foram cozidas como forma de oferenda. A matança das galinhas aconteceu seguindo os mesmos protocolos dos demais rituais.

Diferente das demais festividades que acontecem no salão do barracão ou na área externa, a festa de Colondina é toda dentro da cozinha de preto, ambiente onde sua imagem está posta. Dentre as oferendas à Colondina, além do acarajé, foram ofertados vidrinhos de perfume, os quais foram distribuídos às mulheres presentes ao final da celebração. Ainda como oferenda havia pratos cheios de pêssago e maçã com mel. Dentre as bebidas ofereceram sidra e vinho. Diferente de outras celebrações, na festa à Colondina não é servido jantar para a comunidade, ou seja, não há uma prática de se alimentarem todos juntos.

Figura 15. Comida para Colondina: acarajé; farofa de dendê; acassá e bebidas.



Fonte: PITANGA, 2021

Figura 16. Comida para Colondinha: pêssegos, maçãs e as oferendas com galinhas.



Fonte: PITANGA, 2021

Figura 17. Imagem de Colondinha com as oferendas das galinhas sacrificadas.



Fonte: PITANGA, 2021

Figura 18. Imagem de Colondina com suas oferendas.



Fonte: PITANGA, 2021

Faculdade Unida de Vitória

Durante a festa em homenagem à pombagira Colondina várias mulheres incorporaram pombagira. Importa explicar que, de modo geral, as pombagiras atuam no que trata sobre a ordem do desejo. Elas não estabelecem juízo moral para com os pedidos de seus consulentes. Na pesquisa de Mariana de Barros e José Bairrão, em terreiros de Umbanda, em São Paulo, as pombagiras sempre foram referidas ao feminino e identificadas como mulher³²². Os autores levantam o questionamento de que, seria então a pombagira a representação de mulher na Umbanda.

É importante pensar que são os vários atos de gênero que criam a própria ideia de gênero, de maneira que, sem esses atos, não se poderia nem mesmo falar de gênero, pois este não é um dado de realidade, não possui uma ‘essência’, uma origem pré-discursiva. Em outras palavras, a pombagira é ‘mulher’ e apresenta-se como elaboração de feminino porque assim se perfaz, aquém e independentemente de ‘ser’ das ruas, ocupar os espaços públicos, ser valente, dona da própria sexualidade, exigente e se mostrar combativa³²³.

³²² BARROS, Mariana; Bairrão, José . Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de 'mulher'?. *Revista IEB* , v. 62, 2015. p. 128.

³²³ BARROS; BAIRRÃO, 2015, p. 128.

Por outro lado, o trabalho de Jean Anjos sobre a travestilidade na festa de Dona Pombagira em um terreiro umbandista, em Fortaleza, aponta “que homens se vestem como mulheres para incorporarem as Pombagiras. A festa é rica e os homens usam vestidos com muito brilho, charme e exuberância”³²⁴. Inegável que a entidade pombagira remete-se a características do gênero feminino. De todo modo, na festa da pombagira Colondina apenas mulheres incorporaram pombagira.

Figura 19. Festa em homenagem à Colondina dentro da cozinha de preto



Fonte: PITANGA, 2021

Pela foto acima, percebe-se muitas pessoas ocupando a cozinha de preto, local onde aconteceu todo o ritual. Cabe dizer que neste momento essas pessoas estavam cantando cânticos do Candomblé.

A referida celebração correspondeu à última visita feita ao terreiro Casa dos Grandes Caçadores. As adversidades oriundas da pandemia da Covid-19 dificultaram a realização das festividades presentes no calendário anual do barracão. Da mesma forma, o avanço da pandemia me fez encerrar às visitas ao local.

³²⁴ ANJOS, José. *Corpos masculinos na Festa de Dona Pombagira. Caderno da V Reunião Equatorial de Antropologia*. Maceió: Edufal, 2015. p. 06.

A partir da pesquisa de campo foi possível compreender o papel dos alimentos nas práticas religiosas do Candomblé. Nota-se que mesmo realizando celebrações que remetem às entidades umbandistas, a casa se configura como um espaço voltado ao Candomblé. Seu líder religioso e as práticas ritualísticas voltam-se ao Candomblé. Da mesma maneira, os alimentos e o preparo dos mesmos também seguem a estrutura presentes no Candomblé, como se pode averiguar a partir da comparação com outros trabalhos desenvolvidos em outras localidades do Brasil.



CONCLUSÃO

O Candomblé é uma das religiões que mais possuem rituais cujos alimentos se destacam. As maneiras de preparar os pratos e de ofertá-los como oferendas são permeados por simbolismo e rituais. O lugar do alimento nas práticas religiosas do Candomblé mostra que a comida é uma forma de linguagem nesta religião, ou seja, os pratos preparados e ofertados são instrumentos de comunicação do plano terrestre com as divindades.³²⁵

A cozinha, ou melhor, as cozinhas (de branco e de preto) adquirem uma grande importância dentro dos terreiros de Candomblé. Prova disso é o espaço físico destinado à ambas. Comparado aos outros cômodos do barracão, as cozinhas são espaçosas e bem equipadas. Aos adeptos do Candomblé, é preciso entender sobre os alimentos que seu orixá de cabeça tem predileção. Além disso, é preciso aprender a preparar as comidas do Santo, assim como entender as combinações entre os ingredientes que compõe o prato, as quantidades necessárias para o preparo e, especialmente, como ofertá-los aos Orixás. Tão marcante quanto as comidas, são as festas. As celebrações religiosas carregadas de simbolismo também é uma forte característica do Candomblé.

No terreiro, a cozinha se coloca como um espaço dotado de regras específicas sejam elas de comportamento (como o processo de purificação para adentrar ao ambiente) sejam as regras para a constituição do próprio espaço físico. Utensílios como colheres de pau e alguidares de barro são mais do que instrumentos culinários, na cozinha do Candomblé eles compõem a simbologia da religião.

A alimentação e tudo aquilo que a permeia é um importante elemento para a compreensão das práticas religiosas do Candomblé, a partir dos domínios físicos, comportamentais e simbólicos da cozinha de um terreiro. A cozinha é um espaço sagrado e afetivo no qual se vivenciam as receitas, a transmissão dessas receitas, as emoções, os sentimentos e a própria história dessa religião. A comida é fonte de zelo e apressado, ou seja, quem cozinha o faz de bom grado visando ofertar à sua divindade. Assim, a cozinha é mais do que um cômodo do barracão, ela é um espaço sagrado, tal como um quarto de santo (no caso da Casa dos Grandes Caçadores, o quarto de Oxóssi).

A Festa em Homenagem a pombagira Colondina comprova isso uma vez que acontece toda dentro da cozinha. A imagem da referida pombagira sequer sai daquele ambiente. Tratar sobre a comida no Candomblé vai além da faceta nutricional ou da comensalidade. As

³²⁵ LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

práticas alimentarem formam pilares dessa religião. Pode-se dizer que o Candomblé começa na cozinha, já que em todas as visitas realizadas nesta pesquisa, o preparo para os rituais iniciou-se logo cedo a partir da elaboração dos pratos.

Por meio a pesquisa de campo, constatou-se que a comida se coloca como uma força que alimenta os ancestrais e a maneira que o fiel encontra para desenvolver uma relação de intimidade com as divindades. Não há como pensar as práticas de oferendas sem as comidas de santo.

Este estudo exploratório ainda permitiu entender as peculiaridades da formação social capixaba. Visando entender a formação do Candomblé no Espírito Santo, vislumbrou-se nuances sobre a história social capixaba, especialmente acerca da escravidão. Comumente os livros didáticos e os materiais audiovisuais, como filmes e novelas, representam a escravidão como àquela das grandes plantações agrícolas, ou seja, com proprietários de grandes escravarias. Entendeu-se que a escravidão no Espírito Santo, em alguns aspectos, diferenciou-se desses casos típicos de escravidão. Por conta das questões geográficas de Vitória, encurralada entre morros e mares; em decorrências dos aspectos econômicos da Província do Espírito Santo, que não detinha tanta projeção financeira e ate mesmo pela demografia populacional, a escravidão capixaba se constituía por uma maior aproximação entre cativos e libertos. Sendo assim, esta pesquisa por mais que se centrou em responder seu o problema de pesquisa, isto é, como os alimentos e a cultura alimentar estão inseridos nas práticas religiosas do Candomblé, o estudo possibilitou uma melhor análise da sociedade capixaba.

Dialogar com as pesquisas de Cleber Maciel com as novas produções acadêmicas possibilitou um espaço de debate. Primeiramente por deixar evidente que para se entender o Candomblé no Espírito Santo o ponto de partida ainda é a obra de Maciel. O trabalho considerado pioneiro e amplo serve como norte para as pesquisas desenvolvidas nos últimos anos acerca da temática. Trabalhos vêm sendo desenvolvidos na vertente da Antropologia e das Ciências Sociais, de modo que, ao buscar as bases nas Ciências das Religiões, almejou-se contribuir com a temática em questão por outro prisma.

Para a área da Gastronomia essa pesquisa contribui ao entendimento da origem de pratos e usos de alimentos na cozinha brasileira. Pensar a culinária nacional é se remeter aos ancestrais indígenas, as influências portuguesas e os sabores agregados da cultura afro-brasileira. Ao gastrônomo nas basta saber o preparo técnico de uma receita, é preciso que ele compreenda que o prato quando chega à mesa está carregado de cultura. A chamada comida de Santo ainda é pouco abordada nos cursos de Gastronomia. Ela acaba sendo relegada a certos momentos da disciplina de Cozinha Nacional. A partir dessa pesquisa firma-se o

compromisso em promover para além do círculo acadêmico as práticas alimentares imersas na religiosidade do Candomblé.

Por fim, esse trabalho buscou dialogar com pesquisas desenvolvidas em várias regiões do Brasil e, desta maneira, averiguar a singularidade que há entre as práticas alimentares do Candomblé. Salvo pequenas adaptações, nota-se que a Casa dos Grandes Caçadores mantém os mesmos rituais e as mesmas características que outros terreiros brasileiros. A pesquisa de campo foi primordial para sentir o cheiro da religiosidade que sai da cozinha ao gosto dos Orixás.



REFERÊNCIAS

- ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e transição: Espírito Santo, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- ALVARENGA, Marcos. O Candomblé começa na cozinha: alimentação, aprendizado e transformação. *Habitus*, v. 16, n. 2, p. 275-292, 2018.
- ANJOS, José. Corpos masculinos na Festa de Dona Pombagira. *Caderno da V Reunião Equatorial de Antropologia*. Maceió: Edufal, 2015.
- BAPTISTA, Jamile. Candomblé: partículas da história de resistência de uma religião em Londrina. *Anais da XXIV Semana de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina*, 2013
- BARBOSA, Daniela dos Santos. O conceito de orixá no candomblé: a busca do equilíbrio entre os dois universos segundo a tradição iorubana. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, jan.-jun./2012.
- BARROS, Elizabete Umbelino. *Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola*. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana de São Paulo, 2007.
- BARROS, Mariana; Bairrão, José. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de 'mulher'? *Revista IEB*, v. 62, p. 126-145, 2015.
- BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTOS, Fabíola Martins. *Relações sociais, conflitos e espaços de sociabilidades: formas de convívio no Município de Vitória, 1850-1872*. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, 2009.
- BATISTA, Milena. *Angola, Jeje e Ketu: Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFES, 2014.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BONCIANI, Rodrigo. A formação do Candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia. *Revista de História*, n. 158, 2008.
- BORGES, Florismar. *Acarajé: tradição e modernidade*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.
- CAMARGO; Ana; COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. *Psicologia & Sociedade*, n. 30, 2018.

CAMPOS, Adriana; BASTOS, Fabiola. Ticumbi: lembranças de uma África no Espírito Santo. *Revista África e Africanidades*, ano 2, n. 6, 2009.

CORREA, Norton. A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, Ana Maria, GARCIA, Rosa Wanda Diez. (Org.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. São Paulo: Fiocruz, 2005.

CUMINO, Alexandre. *Médium: incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016.

DEL PRIORE, Mary e VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais, uma introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro. Elsevier. 2004.

DIAS, João. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Ano 12, n. 22, p. 39-62, mai. 2019.

DROOGERS, André. Syncretism: the problem or definition, the definition of the problem. In: GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT, R.; WESSELS, A. (eds.). *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: William B. Eerdmans Publishing Co. and Editions Rodopi; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978

EUGÊNIO, Rodnei. O grande fundamento. In: EYIN, Pai Cido de Òsun. *Açaçá: onde tudo começou. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de Candomblé*. São Paulo: ARX, 2002.

FLORENTINO, Manolo, Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GORSKI, Caroline. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. *Revista Todavia*, n. 3, p. 52-64, 2012.

JESUS, Aloísa. De porta adentro a porta afora: trabalho escravo nas Freguesias do Espírito Santo (1850-1871). Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

JUNIOR, Ademir Ribeiro; LIMA, Tania Andrade. *O que comem os orixás nos terreiros de candomblé de nação Ketu de Salvador, Bahia: uma perspectiva etnoarqueológica*. Coimbra, 2018,

LAGO, Rafaela. Entre santas e homens: o compadrio na Freguesia de Vitória (1850-1871). *Anais do XVII Encontro Regional Anpuh-MG*, 2012.

LAMAS, Rita Suriani. A formação das religiões afro-brasileiras: a interferência do sincretismo religioso. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v 16, n. 1, p. 222-232, jan.-jun. 2019

LARANJEIRA, Gisele; RIOS, Ana. Incorporação: quando o corpo é o templo. *Caminhos*, v. 17, p. 109-122, 2019.

LÉPINE, Claude. Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações. In: BAIRRÃO, José; COELHO, Maria (Orgs.). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, 2015. p. 29-56.

MACHADO, Veridiana. *O cajado de lemba: o tempo no candomblé da nação angola*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

MACIEL, Cleber. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: Práticas culturais, religiosas, afro-capixabas*. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MAY, Tim. *Pesquisa social. Questões, métodos e processos*. Porto Alegre: Artemed, 2001.

MARIOSIA, Gilmar Santos. *Negras memórias da princesa de Minas*. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.

MATTOS, Hebe. *Das cores do Silêncio – os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Hebe. *História e cultura afro—brasileira*. São Paulo: Contexto, 2009.

MERLO, Patrícia Maria da Silva. *O nó e o ninho: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

MINTZ e PRICE, Sidney e Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma Perspectiva Antropológica*. Rio de Janeiro, Pallas Editora e Universidade Candido Mendes, 2003.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma Perspectiva Antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas Editora; Universidade Candido Mendes, 2003.

NASCIMENTO, Adriano; SOUZA, Lidio; TRINDADE, Zeidi. Exus e Pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, 2001.

NEVES, Guilherme Santos. *Folclore brasileiro Espírito Santo*. Rio de Janeiro. MEC, 1978.

NOGUEIRA, Guilherme; NOGUEIRA, Nilo. seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu*, v. 1, n. 2, 2017.

OLIVEIRA, Océlio. A cerimônia pública “Saída de Iaô”: um olhar da linguística de corpus. *Revista Tropos*. v. 5, n. 1, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp.

PARÉS, Luís Nicolau. Antes dos Orixás. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n. 6, dez. 2005.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006.

POLLAK-ELTZ, Angelina. El sincretismo en America Latina. In: *Presencia Ecumenica: Caracas*, 1996.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 16, p. 43-58, 2001.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessadas do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, p. 91-102, 1994.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. Para sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: *Revista da USP*, n. 28, p. 64-83, 1996.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, Reinaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998,

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

RABELO, M. *Enredos, feitura e modos de cuidado*. Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

PROENÇA, Wander. O método da observação participante: contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. *Revista Aulas*, Campinas n. 4, p. 1-24, 2017.

RABELO; Miriam; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 84-109, 2018.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 1, n. 6, dez. 2005.

RIBEIRO, Geisa. Diante do Santo Sacramento do Matrimônio: os escravos de São João de Cariacica-ES, 1850-1888. *Anais do IV Encontro de Escravidão e Liberdade do Brasil Meridional*, 2009.

RIBEIRO, Iljorvanio. *Entre o Òrun e o Àiyé: Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória – ES*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? *In: HOORNAERT, Eduardo (org.). História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTOS, Flavio. O custo de uma devoção: horas de trabalho e itens de um ritual do Candomblé no início do século XX. *Revista Crítica Histórica*, Ano III, n. 5, 2012.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e Africanidades*. Ano I, n. 1, 2008.

SANTOS, Vagner. *O acarajé nas políticas públicas: reconhecimento do ofício das baianas de acarajé como patrimônio cultural do Brasil*. *Anais do I Seminário sobre alimentos e manifestações culturais tradicionais*. Sergipe, 2012.

SEGALEN, Martin. *Ritos e rituais*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Mary; MORATO; Herda. Depois do trabalho a festa: o Xirê como expressão de socialização no Candomblé. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n. 6, dez. 2005.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SOUSA, Vania. Candomblé Angola: práticas ritualísticas no terreiro Rudembo Gunzo de Bamburucema. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. Ano 04, v. 10, p. 20-48, 2019.

VERGER, Pierre F. *Os orixás*. Salvador: Corropio, 1981.