

**UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA**

DALZIRA MARIA APARECIDA IYAGUNÃ

**TEMPLO RELIGIOSO, NATUREZA E OS AVANÇOS TECNOLÓGICOS:
OS SABERES DO CANDOMBLÉ NA CONTEMPORANEIDADE**

**CURITIBA
2013**

DALZIRA MARIA APARECIDA IYAGUNÃ

**TEMPLO RELIGIOSO, NATUREZA E OS AVANÇOS TECNOLÓGICOS:
OS SABERES DO CANDOMBLÉ NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Tecnologia.

Orientador: Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho.

CURITIBA
2013



Declaração Nº 03911-PPGTE

Dissertação Nº 391

Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos: os saberes do Candomblé na contemporaneidade

Por

Dalzira Maria Aparecida

Data: 23 de setembro de 2013

Horário: 14:40

Sala: C-301

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho (PPGTE/UTFPR) Orientador

Prof.^a Dr.^a Nanci Stancki da Luz (PPGTE/UTFPR)

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Sonia Regina Lourenço (UFMT)

DECLARAÇÃO

Declaramos para os devidos fins, que **Dalzira Maria Aparecida** cumpriu todos os requisitos necessários à obtenção do grau de **Mestre em Tecnologia – Linha de Pesquisa – Tecnologia e Trabalho**, tendo sido sua Dissertação, sob o título: **Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos: os saberes do Candomblé na contemporaneidade**, apresentada às 14h 30 min do dia **23 de setembro de 2013**, defendida e APROVADA pela Banca Examinadora composta por: Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho (UTFPR), orientador e presidente da banca; Prof.^a Dr.^a Nanci Stancki da Luz (UTFPR); Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior (UFRJ); Prof.^a Dr.^a Sonia Regina Lourenço (UFMT). O curso de mestrado está credenciado pela CAPES e seu título tem validade nacional. Esta declaração tem validade de 60 dias a contar da data de defesa.

Curitiba, 23 de setembro de 2013.

Prof.^a Dr.^a Faimara do Rocio Strauhs
Coordenadora do PPGTE

Prof.^a Dr.^a Faimara do Rocio Strauhs
Coordenadora do PPGTE
UTFPR - Campus Curitiba



A minha mãe, Maria Thomazia de Jesus (*in memoriam*), por ter sempre me incentivado a estudar, já que ela não teve essa oportunidade e ao meu pai, José Perciliano dos Santos (*in memoriam*) por ter me ensinado a ouvir os “nãos” e por ter me alfabetizado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao meu orisà, Ògún, por ter me permitido esta aventura que se tornou realidade e me deu forças e energia para que eu concluísse este mestrado e por ter concedido esses dois anos intercalando entre terreiro e universidade. Porque quem se torna uma Iyalorisà ou um Babalorisà e que é responsável, carrega, como um caracol, a casa nas costas.

As minhas irmãs e filhos por me entenderem quando eu não podia lhes dispensar atenção durante estes dois anos de pesquisa e escrita: Iemeci, Lourdes e Dirce. Aos meus filhos de asè, por respeitarem este meu processo acadêmico-terreiro.

À Oyayomi, que esteve ao meu lado quase o tempo todo me ajudando na revisão de grande parte deste trabalho e em vários momentos me estendendo a mão nos momentos difíceis, em especial quando me faltou a saúde e, inclusive, me conduzindo ao hospital por várias vezes. Obrigada por tudo!

À Rosilda, por seu zelo comigo, em toda a trajetória e, em especial, zelando pela minha saúde. Obrigada pela força, pelo estímulo e por me ajudar na digitação e me ensinar no computador. Sou grata por tudo. Asè!

À Gabriela Ghigo, por tudo, por me acompanhar e respeitar meu estresse, meu cansaço. Pela ajuda na digitação, modupé pelos domingos que dispensou a me ajudar nas digitações. Também ao Kauê, por ter “cedido” a namorada aos domingos.

A minha irmã Lourdes, por se levantar à noite, cuidando das minhas altas madrugadas de leitura e escrita, trazendo um pouco de bom humor e carinho. E por sempre me lembrar: “Não durma sem pingar o colírio”. Modupé (muito obrigada)!

À Iemeci, pelas massagens nos pés à noite e pelo apoio moral o tempo todo. Modupé!

À Lena Garcia, por me ajudar a organizar as entrevistas e pelo apoio cibernético e humano e por ter me trazido a Tituba. Modupé por tudo! Você não sabe o quanto vocês duas me deram forças em muitos momentos difíceis.

Ao Marcos Cesar Portes, obrigada pelas vezes que me ajudou levando-me para a Universidade ou trazendo, e pelo auxílio na digitação.

À Ijidarê pelo apoio, me emprestando alguns livros e me presenteando com um *notebook* que ajudou e muito. Asè e tudo de bom!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Domingos Leite Lima Filho, por ter encarado comigo um projeto que estava fora de sua linha de pesquisa, “as religiões de matriz africana no Brasil”, já que sua linha é Tecnologia e Trabalho, marxista por natureza, e por conseguirmos fazer este casamento entre religião de matriz africana e saber científico, o que requereu de ambos compreensão, aceitação, mudança de paradigmas e coragem em dar este passo em se tratando dos avanços tecnológicos de sua parte e da minha do cuidado ao tratar da religião que envolve a ancestralidade, a orisalidade. Não foi fácil, confesso, mas valeu! Obrigada!

À Tania Lopes, pela ajuda que me deu e que foi de suma importância, desde a noite da pizza para descontrair. Modupé!

À Oluoji, por deixar São Paulo nas vezes que eu solicitei e pelo apoio e por cuidar do Ilê, da alimentação e de mim enquanto convalescente. Modupé!

À Kamylla pela força nesta caminhada. Modupé!

Ao professor Marcelo e Guilherme e à professora Jane Marcia, pelo carinho com que me trataram durante as aulas de inglês. Obrigada!

À Osunlodê, pelo contato com o terreiro Bantu. Modupé!

À Taninha, pelo estímulo na época da EJA, me ajudando no reforço para que hoje eu esteja terminando este mestrado. Modupé!

Ao Dr. Francis Mourão, pelos 19 anos cuidando de minha saúde da homeopatia. Obrigada pela atenção e carinho pelo meu bem-estar!

Ao Dr. Kenji S., por cuidar dos meus olhos, para que eu pudesse ler à noite como tenho lido ultimamente. Obrigada!

Ao Gilmar Quintilhano, pelas caronas. Modupé!

À Sueli e à Bamidele, pelo apoio. Modupé!

À Socorro Araújo, pelo incentivo. Obrigada!

Ao Humberto, por ter me apoiado nesta caminhada, sobretudo nos últimos momentos desta produção. Modupé!

Ao José Marçal, pelo apoio e auxílio na compreensão da leitura de Gramsci. Modupé!

Ao Cassius Cruz, por ter me auxiliado na indicação de textos. Modupé!

Às professoras Dra. Sonia Regina Lourenço, Dra. Nancy Stanki da Luz e aos professores Dr. Hédio Silva Jr. e Dr. Renato Nogueira, pelas contribuições na banca e indicações de outras leituras.

Aos professores Dr. Herivelto Moreira, pela sua didática e sinceridade e Ms. Alexandre Godoi Dotta (UNIBRASIL), pelo incentivo em continuar estudando.

Ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia da Universidade Federal Tecnológica do Paraná e a CAPES.

Aos sujeitos e senhoridades entrevistados nesta pesquisa: Iyalorisà Vanda, Iyakekere Vanilda e Ekedì Vilma, do terreiro da Nação Ketu; Toté Marcelino, do terreiro da Nação Jêje; e Iyalorisà Eluá, Ogã Carlos e Ekedì Oyalomi, terreiro da Nação Bantu, pela enorme contribuição a este trabalho, pois o enriqueceu com experiências vivas, dando uma compreensão aos temas aqui tratados. Modupé Olorun!

Devemos nos preparar para estabelecer os alicerces de um espaço verdadeiramente humano, de um espaço que possa unir os homens para e por seu trabalho, mas não para em seguida dividi-los em classes, em exploradores e explorados; um espaço matéria inerte que seja trabalhada pelo homem, mas não se volte contra ele; um espaço natureza social aberta à contemplação direta dos seres humanos, e não um fetiche; um espaço instrumento de reprodução de vida e não uma mercadoria. Trabalhada por outra mercadoria, o homem fetichizado.

Milton Santos

RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo desenvolver um estudo qualitativo para verificar a relação entre a tecnologia e os saberes ancestrais tradicionais no Candomblé, em três nações de diferentes terreiros. As nações são as seguintes: Ketu, Jêje e Bantu. O terreiro Ketu localiza-se na cidade de Salvador; o terreiro Jêje localiza-se no recôncavo baiano, na cidade de Cachoeira; e o terceiro terreiro, Bantu, localiza-se na cidade de São José dos Pinhais, região metropolitana de Curitiba-PR, este sendo um terreiro rural. A proposta deste estudo nestes três terreiros é constatar a relação entre o Candomblé e a internet considerando analisar como se articula essa religião que se refere à natureza e aos valores e saberes ancestrais frente aos avanços tecnológicos. A metodologia se constituiu em analisar entrevistas realizadas com sacerdotisas e sacerdotes, bem como representantes religiosos das três nações pesquisadas. Outro foco desse trabalho foi analisar os impactos da urbanização e da perda de territorialidade, e a importância da preservação da linguagem e a oralidade nos terreiros de Candomblé e ao mesmo tempo da ancestralidade e a hierarquia nas tradições das religiões de matriz africana na África e na diáspora. A análise foi constantemente articulada com uma discussão sobre as mudanças ocorridas na legislação brasileira no que se refere aos direitos das religiões de matriz africana, considerando que essas religiões foram historicamente discriminadas, associadas ao primitivismo e à barbárie. A importância deste trabalho consiste em trazer à tona uma discussão permanente e necessária sobre intolerância religiosa e “estado laico”.

Palavras-chave: Ancestralidade. Internet. Urbanização. Tecnologia. Candomblé.

ABSTRACT

This research intend to develop a qualitative study to investigate the relationship between technology and traditional knowledge in traditional Candomblé in three terraces of different nations. The following nations are: Ketu, Jêje and Bantu. The yard Ketu is located in the city of Salvador, the yard Jêje recôncavo located in Bahia, in Cachoeira and the third yard, Bantu, located in the city of St. Joseph of the Pines, metropolitan region of Curitiba-PR, this being one rural yard. The purpose of this study these three terraces is observed the relationship between the internet and Candomblé considering analyze how religion articulates this relation to nature and to the values and ancestral knowledge forward to technological advances. The methodology consisted in analyzing interviews with priestesses and priests and religious representatives of the three nations surveyed. Another focus of this work was to analyze the impacts of urbanization and loss of territoriality, and the importance of preserving the language and orality in the yards of Candomblé while the ancestry and hierarchy in the traditions of African religions in Africa and in the diaspora. The analysis has been constantly linked with a discussion of the changes in Brazilian law regarding the rights of religions of African, considering that these religions were historically discriminated associated with primitivism and barbarism. The importance of this work is to bring to the fore a permanent and necessary discussion about religious intolerance and "secular state".

Keywords: Ancestry. Internet. Urbanization. Technology. Candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. URBANIZAÇÃO E TERRITORIALIDADE	19
1.1 Urbanização.....	19
1.2 Territorialidade e terreiros de Candomblé	31
1.2.1 Globalização e as religiões de matriz africana no Brasil.....	39
CAPÍTULO 2. RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E A INTERNET	42
2.1 Candomblé, globalização e internet	44
2.2 Tecnologia e ancestralidade	47
2.3 A oralidade e a linguagem do Candomblé.....	52
2.4 Tradição é recriação	61
2.4.1 O sistema hierárquico	64
2.5 Mulher negra, tradição e resistência	69
CAPÍTULO 3. APRESENTAÇÃO DO CONTEXTO DA PESQUISA	75
3.1 Critério de escolha dos terreiros	75
3.2 Metodologia	76
3.3 Diferentes características das nações pesquisadas	78
3.3.1 Nação Ketu	78
3.3.2 Nação Jêje.....	79
3.3.3 Nação Bantu	80
3.4 Perfil dos entrevistados.....	81
CAPÍTULO 4. ANÁLISE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS	84
4.1 O Candomblé foi parar na internet	84
4.2 Sobre o uso da internet nos terreiros de Candomblé	86
4.3 O uso da internet na contraposição à tradição nos terreiros de Candomblé.....	92
4.4 Sobre uso das redes sociais na internet.....	94
4.5 Sobre urbanização nos terreiros de Candomblé	96
4.6 Sobre oralidade no Candomblé.....	100
4.7 Hierarquização nos terreiros de Candomblé	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	113
ANEXOS.....	119

INTRODUÇÃO

A mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior. Se passarmos a explorar nossa vida interior, encontraremos um mundo de emoções e sentimentos. E se nos permitirmos sentir, afirmaremos nosso direito de amar interiormente. A partir do momento em que conheço meus sentimentos, posso também conhecer e definir aquelas necessidades que só serão preenchidas em comunhão ou contato com outras pessoas.

bel hooks

A motivação para a minha pesquisa da religião de matriz africana está no fato de ser *Iyalorisá*¹ de Candomblé, de sempre ter lido ou ouvir falar dos reclames de intolerância religiosa e de também ter sido vítima desta prática, tão comum contra os adeptos dessa religião.

Para Durkheim (*apud* ORTIZ, 2006, p. 118), “o conflito entre estado moderno e religião se desdobra, assim, por meio da contradição entre nação e religião”. Baseada nessas inquietações é que me propus a desenvolver esta pesquisa, indicando os fatores geradores dessas problemáticas, abordando o histórico dos adeptos, o deslocamento das matrizes religiosas, os resquícios deixados pela escravidão, os desníveis econômicos formados pelo distanciamento entre senhores e servos, a travessia da eugenia à liberdade de votos e de escolha e distanciamento do indivíduo com sua base estrutural para a prática religiosa em um país eminentemente cristão, antes do estado laico.

Nesse sentido, concordo com Durkheim quando afirma:

[...] as condições históricas liberam potencialidade e impõem restrições ao movimento dessas crenças. Seria ingênuo imaginar que o êxito do cristianismo deveu-se unicamente à sua doutrina religiosa. Ela certamente teria uma amplitude menor, caso não tivesse sido adotada como religião oficial do império romano (DURKHEIM *apud* ORTIZ, 2006, p. 113).

¹ Iyalorisa: Mãe de Santo, zeladora do asé. O Anexo B apresenta um Glossário dos termos relacionados ao candomblé, grafados em lorubá ou outros idiomas de matriz africana, utilizados no presente trabalho.

Para avaliar qual e de quanto é o distanciamento entre uma religião e outra, deve-se observar que o Candomblé sempre foi e é estrategista. Só assim pôde recriar suas formas e essências, de acordo com as origens fiéis à sua matriz africana, dentro do molde de um país brasileiro. A sabedoria e resistência dos antepassados, tanto africanos quanto afro-brasileiros, resistiram e mantiveram uma religião discriminada não por sua prática, mas pelo racismo estrutural a tudo o que se referia aos valores de origem africana.

Conforme afirma Nascimento e Thomaz (2008, p. 197):

O racismo [...] promove uma inquietação obsessiva com a preservação da pureza do sangue, sendo que o traço fundante da identidade se encontra inscrito no corpo do indivíduo. Em suma, cultura e nacionalismo são flexíveis numa medida em que a biologia e o racismo não o são.

Baseada nesses parâmetros é que senti que teria algo a contribuir, levando outra leitura, pois historicamente a visão que tem predominado é a visão de fora. No entanto, estamos tentando transmitir esta versão sob outra ótica, a do vivenciador de tradição africana. No Brasil o Candomblé; em Cuba a Santeria, no Haiti o Vodou. É disso que estamos tratando: de outra ótica da tradição religiosa na diáspora africana. Não pensamos em inverter a ordem da tradição e sim entender o racismo estrutural no Brasil e com a especificidade de ser um olhar de dentro da religião, para trazer ao leitor deste trabalho uma melhor compreensão da temática.

Não é minha pretensão ser inovadora nem tampouco pioneira, mas sim trazer um olhar sem censura aos entrevistados da pesquisa e aos leitores deste trabalho de dissertação.

Por outro lado, também há os que criticam o fato de uma *lyalorisá* pesquisar exatamente o Candomblé. Isto se deve ao fato de ser, sempre, a visão “de fora” que falou, de acordo com sua ótica, sobre os terreiros. Quero falar com a visão de quem é vivenciadora dessa problemática, da qual sou também protagonista. Não vou falar dos fundamentos porque os fundamentos não são para serem falados e sim experimentados. Proponho-me, sim, tratar da questão política, estrutural e social das religiões de matriz africana no Brasil desde seus primórdios até os presentes dias.

O **objetivo geral** deste trabalho é analisar o impacto do processo de urbanização e das tecnologias de informação e comunicação, em particular, sobre

os terreiros de Candomblé e os saberes constituídos nesses espaços de ritos e conhecimentos tradicionais de matriz africana.

Os **objetivos específicos** são:

- Identificar e analisar os diversos impactos do crescimento e expansão urbana sobre os espaços religiosos de matriz africana considerando a importância dos recursos ambientais (matas, rios e lagos) como fonte de sustentabilidade das práticas religiosas, identitárias e a diminuição dos espaços destinados às diferentes práticas e formas de usos vividas nos terreiros;
- Identificar os diferentes usos da internet pelos vivenciadores dos terreiros de Candomblé;
- Analisar a experiência e a percepção de três vertentes de nações Ketu, Jêje e Bantu acerca dos usos da internet pelos terreiros;
- Compreender a importância da internet pelos vivenciadores das religiões de matriz africana;
- Analisar como a oralidade e a hierarquia se fazem presentes no contexto do Candomblé.

Esta pesquisa realizou entrevistas em três terreiros de Candomblé, sendo um de Nação Ketu, localizado na cidade de Salvador-BA; um de Nação Jêje, em Cachoeira, também no Estado da Bahia; e outro de Nação Bantu (Angola), localizado em São José dos Pinhais, Região Metropolitana de Curitiba - PR.

Os instrumentos de coleta de dados, fontes e documentos foram observados diretamente nos terreiros visitados e com entrevistas aos fiéis. Escolhi essas nações porque são locais históricos, de resistência frente à informatização, à globalização e à urbanização dos terreiros de Candomblé, como se notará nas narrativas dos entrevistados. As revisões bibliográficas foram feitas ao longo da produção desta dissertação.

Tomei cuidado, também, com a escolha das referências bibliográficas de diferentes autores, tendo em vista que a literatura produzida no Brasil sobre as religiões de matriz africana é bastante vasta e diversa na abrangência, contextos de estudos e em sua historicidade desde meados do século XIX ao XXI.

O percurso de vida e acadêmico da Yalorisá pesquisadora: Meu nome é Dalzira Maria Aparecida. Nasci na cidade de Guaxupé, Minas Gerais, em 17 de julho de 1941. Sou a terceira filha de meus pais, José Perciliano dos Santos e Maria

Thomazia de Jesus. Ele nascido em Guaranésia, Minas Gerais; ela, em Bom Jesus da Penha, também em Minas. Somos todos do sul de Minas. Meu pai foi ferroviário e depois lavrador. Minha mãe, doméstica. Aos dois anos de idade mudei com meus pais para Rio Preto, interior de São Paulo.

Vivi lá até os sete anos de idade. Depois, migrei com a família para o município de Santa Mariana, no Paraná, onde vivi por dois anos. Em 1953, mudamos para Centenário do Sul, no norte do estado, para formar café, como meeiros. De lá, saímos para Indianópolis, distrito de Cianorte, no noroeste do Paraná, aí já para nossas terras, onde ficamos até 1969, quando mudamos para Umuarama, também no noroeste do Paraná, onde moramos por apenas um ano, por causa da falta de indústrias. Na época, em 1970, viemos para Curitiba, no Bairro Alto, onde moro até hoje, há 43 anos.

O ouro preto (café) foi o sonho de meu pai, mensalista rural que sempre sonhou em trabalhar como colono, porque sempre foi trabalhador rural. Já minha mãe era uma pessoa urbana que, ao casar-se com meu pai, tornou-se involuntariamente rural.

Fomos cafeicultores até 1969 quando tivemos que vender nossas terras para saldar dívidas de financiamento com o Banco do Brasil. Nesse ano voltamos a viver urbanamente porque das negociações restou uma casa na cidade de Umuarama, cidade linda de gente amável, mas sem indústria. Em 1970 viemos para Curitiba já estabelecendo residência no Bairro Alto, na época região periférica com muitas fontes de água (minas) e com algumas ruas abertas e uma saudável convivência com a vizinhança. Em 1979, ainda na ditadura e com pressões de todos os lados, comecei a militância no Movimento Negro já em âmbito nacional, no Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), onde começávamos a combater as questões raciais.

Eu mal sabia ler e escrever, mas me matriculei no Colégio Tiradentes, na Praça Dezenove de Dezembro. Ali cursei oito meses do Ensino Fundamental e tive que parar por causa do trabalho, já que precisava fazer horas extras para aumentar a renda.

Certo dia, estava no ônibus e vi um cartaz colocado no interior dele que dizia: “Curso de Equivalência no Colégio Estadual do Paraná”. Fiz a prova, depois de pedir ajuda aos meus irmãos, e fui aprovada. Mesmo sem saber ler bem, lia de tudo, sempre gostei de ler. Minha mãe era analfabeta e se queixava muito disso: de não

poder escrever uma carta para os familiares que deixou em Minas Gerais, e de saber que meu pai, ao escrever ou ler as cartas, omitia as verdades. Ela nos dizia sempre: “Um analfabeto é um cego”. Isso fez com que eu me empenhasse em aprender. Fui alfabetizada por meu pai ainda na área rural. Na época, eu tinha treze anos e a primeira palavra que li foi “delícia”. E assim foi: ora arrancava, ora parava e esperava. Nos anos 90, fiz Educação de Jovens e Adultos (EJA), em dois anos.

Em 1986, por uma série de razões físicas, ideológicas e buscando um elo fundamental na minha identidade, iniciei-me no Candomblé onde encontrei o que buscava, um real *Orukó* (nome) e também saber onde se originaram meus ancestrais.

A iniciação representa um ganho para quem se perdeu no tráfico negreiro, em que não se podia sequer pensar ou lembrar-se do local de origem, se quisesse continuar vivo; essa era a estratégia usada pelos colonizadores.

Em 1993, recebi o *Deká* (que significa “chegou, alcançou”) e, em 1994, inaugurei o Ile Asè Ojubo Ògún – Associação Cultural Omo Ayê.

Como *Iyalorisà* de Candomblé posso dizer que não nasci sacerdotisa, mas sim com o cargo herdado de meus ancestrais, até por ser a sétima geração dos africanos trazidos para cá.

Sempre tive curiosidade de saber de onde herdei essa *oralidade*, e o Candomblé me deu a resposta: nele encontrei minha real identidade, o fio condutor que, daí para frente, só fez aumentar minha gratidão e responsabilidade para com os *orisàs*, a natureza, a tradição e a minha ancestralidade.

Em 2003, estimulada por minha filha Rosilda, prestei vestibular em Relações Internacionais na Faculdade UNIBRASIL e fui aprovada, aos 63 anos de idade. Cursei e, com muita luta, concluí em 2008. Em 2011, incentivada por minha amiga Socorro, que me disse: “Por que você não tenta um mestrado?”, respondi: “Acho que não estou pronta!”, ao que ela disse: “Vá, tente!”

Eu comentei então com minha filha de asè Oyayomi (Débora) que me ajudou no projeto, normatizando, corrigindo e me ajudando no que pôde. Mas é difícil esperar o processo de pessoas como eu. Pensar e escrever não são problemas para mim, mas a digitação sim, começando um mestrado aos 70 anos.

Por que o Mestrado ao PPGTE? É importante dizer que o PPGTE é um programa de pós-graduação interdisciplinar onde a tecnologia é abordada a partir de dimensões como a cultura, o trabalho e o desenvolvimento, e nas quais se inserem

temas como religião, linguagem, gênero, arte, educação e outros, enfim, apresentando uma perspectiva apropriada para tornar possível o desenvolvimento de uma pesquisa que se propunha discutir as relações entre a tecnologia e as implicações da urbanização para com as tradições de religiosidade, oralidade, ancestralidade e hierarquia do candomblé.

Talvez por ser filha de Ògún e de ele ser o senhor dos metais, o patrono da tecnologia, da arte de criar, de forjar o ferro e os metais, ou porque a tecnologia dialogue com um dos orisàs que pode nos auxiliar a melhorar nosso futuro. Antes de entender o que ele significava na minha vida, era como se eu enxergasse com apenas um olho; e após passar a ter essa intimidade cósmica com ele, passei a enxergar com ambos os olhos. Na verdade, o PPGTE foi o encontro das minhas fontes do saber tradicional com os conhecimentos científicos e tecnológicos numa condição de respeito e autonomia, sem hierarquização de uma forma de saber em relação à outra.

O que me motivou para esta pesquisa foi o uso da tecnologia, especialmente da internet nos terreiros. À medida que fui aprendendo a manusear um pouquinho o computador, o que via sobre o Candomblé na internet me deixava muitas vezes desconfortável e com vontade de interferir de alguma forma, até por sentir as brechas que existiam, vendo que se podia colocar nessas brechas boas coisas, até porque a internet não diz o que pode ou não pode ser colocado nela. O bom senso, a ética e a legislação é que serão os marcos balizadores para que se possam inserir coisas boas nessa forma de comunicação virtual que é a internet. Ela faz o papel de condutora. A responsabilidade é nossa.

Outra questão foi a do racismo, o racismo camuflado. Camuflado, sim, porque a forma como se dá o racismo nas áreas urbanas difere da forma como ele se dá nas áreas rurais, mas em ambos é o racismo estrutural e institucional. Posso dizer porque vivi ambos. Eles são formas invisíveis e difíceis de combater.

Essa questão sempre foi de suma importância para mim, mesmo antes de me tornar *Iyalorisà*, porque depois que alguém milita em um movimento social negro, tudo se torna perceptível. Conhece-se a face do inimigo denominado racismo e se torna mais fácil combatê-lo.

Ao ser militante de movimento social negro e *Iyalorisà* do Candomblé, não me sinto uma privilegiada, mas sim responsável em conduzir com dignidade a herança que recebi de meus ancestrais: a bandeira da negritude, um legado de Leopold

Sendar Senghor, que, apesar das críticas, deve ser reconhecido como um dos fundadores dessa concepção de Negritude que se disseminou no mundo inteiro.

Tudo isso motivou esta pesquisa.

O fato é que, no Candomblé, existem o público e o privado, como em diversas outras religiões². Tal característica assemelha-se à família: há questões que são da família, e questões que vão a público. No Candomblé existem espaços públicos e privados como em outras religiões. Há espaços que são públicos (barracão, quintais e festas públicas) e espaços do *povo de asê*³ e hierárquicos, onde acontecem os rituais privados para a família do *asê*, os iniciados na tradição. O público é para o público, o privado para o privado.

O que vejo e sinto é que a vaidade de alguns, querendo passar por cima dos desígnios de seus deuses ou ancestrais apenas para ganhar a mídia, ou fazendo de seu sacerdócio um benefício próprio, é um desserviço, uma “marmotagem”, com críticas descabidas, formas e práticas condenáveis. Porque os que criticam não sabem quem os rege, ou determina *ebós* iguais para os desiguais.

O uso da internet nos terreiros é inevitável mas no espaço público, não no privado. Hoje, já há quem se inicie nos terreiros só e unicamente para estar do lado de dentro e falar e escrever “com legitimidade”. Aí, falam o que querem e o que acham, sem respeitar a tradição dos ancestrais, os quais se comunicam por outras vias que não o acaso, o “achismo”. Uma coisa é o que se acha e outra é o real, o interno, o privado. Este é o de dentro, ao qual me refiro.

Deve-se ater ao bom texto, à boa comunicação, à troca de conhecimento entre os iguais com a responsabilidade da verdade, do saber. E de dentro é o privado. É a parte que não deve ir para a mídia, porque não é de domínio público, mas sim dos nossos orisãs e ancestrais, guardados e muito bem para que pudéssemos ter o Candomblé como ele é hoje, e não mais “espaço de negro”, “de feitiçaria”, “coisa do mal”, como já foi atribuído no passado, tanto pela legislação quanto pela intolerância religiosa neste país, ambas influenciadas por perspectivas etnocêntricas.

² O espaço do Candomblé nada mais é que um espaço como o de outros segmentos religiosos. A Igreja Católica é a sacristia, em que a ordenação também tem a parte pública e a parte privada. Nem todos que entram são cristãos e no Candomblé também existe o espaço dos que fazem parte do corpo do terreiro e dos visitantes e/ou simpatizantes do culto de orixás.

³ *Asê*: força, energia cósmica.

Com isso, não quero aparecer, quero ser. Ser capaz de pelo menos tentar transformar meu meio, minha comunidade, meu espaço, terreiro-território, cuidar do tesouro que recebi dos meus maiores, mesmo porque o asè pode aumentar e também diminuir. Aí está a responsabilidade de cada um de nós.

CAPÍTULO 1

URBANIZAÇÃO E TERRITORIALIDADE

Ao tratar esses dois temas, urbanização e territorialidade, devem-se repensar novos caminhos tanto para a comunidade de terreiro, como para a sociedade global. A escassez de espaços e a redução dos que se equiparam em questões de territorialidade, tanto quanto a disputa de território e a desterritorialização são fatores históricos seculares ou até mesmo milenares na questão da urbanização. São bem mais recentes, mas estão tomando dimensões preocupantes e já se pode dizer que são problemas com dimensões globais. São necessários novos planejamentos e já são demandas, não só para os urbanistas, mas também para os governantes e para a sociedade, em geral, em buscar novas formas de como viver planetariamente.

1.1 Urbanização

As questões urbanas vêm historicamente sendo tratadas ou abordadas com ênfase, desde muito tempo, somando ou dividindo classes sociais e/ou estratos políticos, econômicos e religiosos.

Por meio do estudo sobre as religiões de matriz africana, que são o foco desta pesquisa, buscar-se-á mostrar como são e onde se encontram os terreiros de Candomblé das nações Ketu, Jêje e Bantu, face à complexidade da questão urbana no Brasil.

Em sua análise sobre a formação do Candomblé no Brasil, em que analisa particularmente a tradição da nação Jêje, Parés (2006) destaca:

Os povos incluídos sob uma mesma denominação de nação são definidos a partir de vários fatores intimamente relacionados, a saber: as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes linguístico-culturais. Contudo, foi a língua – a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem – o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de autoinscrição e à conseqüente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos (PARÉS, 2006, p. 29).

Proponho fazer um pequeno histórico socioeconômico-religioso e de urbanidade dos terreiros frente às mudanças técnicas e tecnológicas que, nessas

quase seis décadas de desenvolvimento, tanto rural como urbano quanto do ciberespaço (em virtude do êxodo rural), fizeram com que ocorressem mudanças temporais e comportamentais na vida urbana - da década de 1950 à contemporaneidade.

Com relação às décadas de 1950 a 1970, Gonçalves e Melo (2009), propõem uma discussão pertinente a esta pesquisa, pois seu trabalho teve como “objetivo discutir a relação entre a aceleração do processo de urbanização no Brasil observável a partir dos anos 50 e, de forma ainda mais intensa, ao longo dos anos 1960 e de 1970” (GONÇALVES; MELO, 2009, p. 10). Em todas as transformações da industrialização e urbanização estão os trabalhadores, que também são “religiosos” e adeptos do Candomblé que, em todos os tempos, migraram do campo para os grandes centros urbanos em busca de trabalho nas grandes indústrias, como a automobilística e outras. Entre estes estão os camponeses, trabalhadores rurais, enfim, sujeitos sociais que também migraram atraídos pelas benesses que o Estado brasileiro proporcionava aos grandes centros urbanos, enquanto abandonava as pequenas cidades e o campo. E assim se deu com as empresas multinacionais e transnacionais que fizeram com que o trabalhador do campo, sem-terra, migrasse para o centro das grandes produções.

Dessa forma, a cidade passa a ser, conforme apontam Gonçalves e Melo (2009, p. 10), “um estado de espírito, um corpo de costumes, de sentimentos, de atitudes”, e também conforme Lepetit (2001, p. 15 *apud* GONÇALVES; MELO, 2009, p. 10), “pensar a cidade significa pensar junto a malha urbana e territorial, enfocando-a ainda como um observatório das relações entre os homens”.

Sendo a cidade um estado de espírito, os vivenciadores das religiões de matriz africana sentem-se invisíveis nesse estado, sem seus elementos básicos, como a água, a terra, o fogo e o ar, já que seus espaços de culto não são comportados pela cidade.

Nos anos iniciais da década de 1950, “a indústria já podia ser considerada o carro chefe do desenvolvimento” (MOREIRA, 2003, p. 178). Os anos de 1950 a 1960 foram décadas de mudanças tanto nas áreas rurais como na industrialização e um início do crescimento urbano pela migração e o êxodo rural, com a grande busca das montadoras de veículos atraindo os malsucedidos na lavoura e na agricultura. Com essas mudanças ou migrações, migraram as religiões de matriz africana, que vieram também com seus adeptos (OLIVEIRA, Marília; OLIVEIRA, Orlando, 2010).

Esse processo é potencializado no governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961). Inicia-se, nesse período, um forte endividamento nacional, articulado pelas elites políticas conjuntamente com o capital internacional, pois o país não tinha uma economia urbana capaz de sustentar certas ambições, como a construção de Brasília, por exemplo. O sonho de Kubitschek era fazer da construção de Brasília o símbolo dos “50 anos em 5”. Porém, como tudo o que o país ganhava também gastava, foi o país se endividando com o FMI e promovendo a defasagem agrícola em prol do crescimento industrial, com base na organização taylorista-fordista da produção. Esse processo terá ainda continuidade com a introdução, nos setores de ponta, da produção automobilística, do toyotismo, ou produção flexível, a partir da década de 1980.

Isso se dá de modo bastante intenso com o aumento da produção de bens de consumo duráveis e destinados ao mercado interno: “o aço, produzido pela Companhia Siderúrgica Nacional, pela Acesita, pela Cosipa, pela Usiminas e os derivados do petróleo (a gasolina, o asfalto e o plástico, entre outros) [...]” (GONÇALVES; MELO, 2009, p. 10).

Nos dizeres de Oliveira (1982) “o rural, neste período, foi duplamente explorado: primeiro pela metrópole compradora da produção; e segundo pela cidade, como intermediária entre produtores e compradores” (CLEMENTINO, 1995, p. 29-30).

De acordo com o autor acima, no período do Brasil colônia (de 1530 a 1808) houve um estímulo à migração do trabalhador rural para as vilas e cidades. Esse processo tem continuidade no império (século XIX) e se acentua ainda mais com a república e a formação capitalista do país, ao longo do século XX. Intensifica-se a migração para as grandes metrópoles, não só em busca de trabalho, mas também de formação, por meio dos cursos técnicos que eram ofertados aos seus filhos jovens para se engajarem nas grandes montadoras e às investidas das multi e transnacionais que já chegavam ao país.

Ao analisarmos o campo social e político brasileiro, temos que analisar também o perfil do trabalhador dessa época. A composição social da população do campo traz a marca do passado histórico da sociedade escravocrata; sendo assim, após esse período, tratando-se de um Brasil pós-colônia em que esse grupo, que antes era formado fundamentalmente por trabalhadoras e trabalhadores rurais e sem-terra, passaram a ser trabalhadoras e trabalhadores urbanos sem-teto (casa).

No contexto dessas migrações, o Candomblé veio perdendo seus espaços antes conquistados por meio do trabalho exercido para os seus senhores, ou economizando para comprar suas alforrias (liberdade). E, assim, os adeptos de religiões de matriz africana jamais foram aceitos em áreas urbanas como os demais credos, que foram beneficiados com espaços para seus templos.

O fato é que as religiões de matriz africana não tiveram acesso a alguns direitos. Jamais tiveram acessibilidade, ou mesmo, o respeito, tanto do Estado como da sociedade, revelando-se aí também as marcas da sociedade escravocrata como herança sociocultural, econômica, política e religiosa. O Estado sempre chamou os demais credos para o diálogo e os incluiu em suas propostas. Não se tem notícia de que tenha agido da mesma forma com as religiões de matriz africana, mesmo sendo o Estado brasileiro laico. Como afirma Hédio Silva Jr. (s/d, p. 9-10):

Um olhar sobre as constituições brasileiras descortina o impacto que a controvérsia acerca do domínio que Estado/religião exerceu na experiência jurídica brasileira.

Dispensável realçar que a constituição do império, de 1824, conferia ao Estado um caráter eminentemente confessional, não apenas porque operava com a noção de religião oficial, religião de Estado, como também porque limitava o culto das confissões dissidentes ao espaço privado, doméstico, vedando inclusive a edificação de templos não católicos.

[...]

Eloquente e inequívoco nesta matéria, a constituição de 1891, elaborada por uma Assembleia Constituinte, instituiu o mais rigoroso arcabouço separatista no que diz respeito à relação entre Estado e religião. Assegurando ampla liberdade de culto, reconhecendo tão somente o casamento de natureza civil, secularizando os cemitérios e fixando expressamente o caráter laico de ensino público.

Para Bandeira (2011, p. 7):

A esses retrocessos existem resistências e lutas históricas. Sejam de intelectuais de políticos, de vários segmentos da sociedade civil e especialmente dos movimentos negros. Buscam negociar com o governo do Brasil para fazerem valer os direitos conquistados, bem como o Estado ser reconhecido, de fato, como país Laico.

Sobretudo na atualidade, quando as igrejas neopentecostais são convidadas pelo Estado a ajudar a governar em troca de benesses, ele perde sua laicidade. Por outro lado, é importante frisar que as tradições religiosas afro-brasileiras contribuíram, e muito, com o Estado brasileiro, sem exigir nada em troca. Porque o Candomblé não é uma religião de conversão, de “caça” ao adepto, e sim de interação do indivíduo com o seu meio, que é a natureza, do ser humano com seus

deuses e a energia cósmica dos quatro elementos básicos – água, terra, fogo e ar – indispensáveis para a vida e que estão cada dia menos acessíveis, em razão da degradação da natureza e apropriação privada pelo capital nos meios urbanos e até mesmo rurais.

Analisando a segregação socioespacial relacionada à população negra, Campos (2012) chama atenção para estudos como os de Grier e Grier (1968 *apud* CAMPOS, 2012), que apontam o quanto é importante a vinculação do racismo à segregação espacial:

Grier e Grier (1968) trabalham com a perspectiva da segregação totalmente vinculada à questão étnico-racial associada, grosso modo, à pobreza urbana. Esse conjunto de fatores só pode ser explicado pelas condições históricas em que esse grupo fora submetido, sobretudo à discriminação no mundo do trabalho e as barreiras criadas para impedir o acesso aos equipamentos educacionais (CAMPOS, 2012, p. 94).

Ao se referir à história do Brasil é impossível não falar do segmento étnico-racial negro, seja na economia, sociologia, história da técnica e tecnologia ou na força de trabalho, em especial nas últimas décadas. Os terreiros de Candomblé, que originariamente eram uma expressão rural e com ampla espacialidade, com o processo de urbanização e industrialização começam a migrar para a urbanidade e a sofrer seus efeitos cada vez mais intensamente com o adensamento urbano, a especulação imobiliária e a expulsão dos pobres e trabalhadores para as periferias urbanas.

De acordo com a proposta de Milton Santos (1993, p. 69), o processo de urbanização brasileiro, a partir do ano de 1970, alcança novos patamares, tanto do ponto de vista quantitativo como do qualitativo, fazendo aumentar, em muito, o número de médias e grandes cidades, num verdadeiro processo de metropolização, com grande parte da população localizada nessas áreas.

Com o processo de metropolização, os terreiros perderam espaços, tanto geográficos quanto físicos, e tiveram que se adaptar aos avanços do ponto de vista sociopolítico e espacial, às dimensões exíguas e à fragmentação dos espaços que dificultam a habitação e vida coletiva, comunitária, e às dificuldades no que se refere à água potável, ao alimento puro sem transgenia ou agrotóxicos, nos moldes exigidos pela naturalidade do espaço rural como as minas, o ar puro, a mata, os rios limpos, a terra, e não o asfalto e a calçada. Isso sem contar que a redução e

adaptação dos espaços são, na verdade, formas de sobrevivência e de luta para reorganizar uma tradição milenar nos moldes da urbanização.

A espacialidade e a temporalidade dos primeiros Candomblés no Brasil apresentavam-se em dinâmica diferenciada, como afirma Joana Elbein dos Santos (1976, p. 32-33):

Uma parte dos membros do 'terreiro' habita no local ou nos arredores do mesmo, formando, às vezes, um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distante daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no terreiro [...].

O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitam num espaço preciso: os limites da sociedade *egbé* (grupo) não coincidem com os limites físicos do 'terreiro'. O 'terreiro' ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global.

O Candomblé (religião de matriz africana no Brasil) tornou-se visível somente a partir do século XIX, em razão da forte repressão para que os negros não se organizassem em suas expressões culturais, religiosas e artísticas. Assim, como o Candomblé não podia ser mostrado como expressão cultural ou religiosa negra, os religiosos de matriz africana se ocultaram atrás dos símbolos católicos, originando o sincretismo religioso e as irmandades, como a do Rosário, de São Benedito dos Homens Pretos, da Boa Morte, de Santa Efigênia etc.

É importante notar que o Candomblé cumpriu um papel fundamental na manutenção das identidades étnicas das diversas nações de africanos no Brasil.

De acordo com Parés (2006), já nos séculos XVII e XVIII, os colonizadores ingleses, franceses, holandeses e portugueses, em particular os traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos, utilizavam o termo “nação”, ao lado de “país” ou “reino” para designar os diversos grupos populacionais autóctones da África ocidental. Os diversos grupos étnicos eram marcados por uma forte identidade coletiva baseada no parentesco e na filiação, porém dotada de um caráter multidimensional articulado em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político) que, enfim, dava a identidade da “nação”.

Existem formas distintas de classificação e denominação das diversas “nações” que sofreram a diáspora para o Brasil, sejam aquelas baseadas em critérios geográficos do embarque e localização na África (Mina, Angola, Cabo

Verde, São Thomé etc.), ou aquelas baseadas em ramos linguísticos e outras características (ketu, jêje, bantu, etc.).

Enfim, o que importa aqui é assinalar que essas diversas nações, arrancadas de suas territorialidades de origem, compuseram no Brasil colônia um quadro populacional multiétnico e que, no processo social que aqui passaram a desenvolver, para a resistência e manutenção de suas identidades a formação do Candomblé exerceu um importante papel.

Embora trazendo de suas raízes a ancestralidade africana, o Candomblé resulta, conforme Parés (2006), da congruência de códigos e valores das similaridades culturais dos diversos grupos étnicos em contato na formação do sistema social multiétnico no Brasil.

De acordo com o autor,

Os sistemas sociais multiétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença. Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação 'étnica' estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais (PARÉS, 2006, p. 15).

Segundo relato coletado por Santos (1976), o Asè Airá Intile é o primeiro terreiro de Candomblé Jêje-Nagô⁴ do Brasil – situado em Salvador no início do século XIX –, sendo fundado inicialmente nas redondezas da igreja da Barroquinha (centro da cidade) e tendo, posteriormente, se mudado para lugares mais afastados, numa trajetória semelhante à de outros terreiros.

Os terreiros urbanos, seja no século XIX ou no XXI, tornam-se, para a sociedade, um incômodo; e também para os terreiros de Candomblé, que se sentem incomodados pela falta de espaço e de liberdade de expressão, sendo sempre tratados como coisas à margem do convívio social.

Enfrentam também os terreiros a discriminação de outros credos que, por não conhecerem ou compreenderem as religiões de matriz africana, procuram isolá-las, encontrando, assim, uma maneira mais fácil de intolerância.

⁴ O tráfico escravo africano iniciado no alvorecer do século XVI no Novo Mundo foi dividido em três clássicos ciclos. Foram eles: o ciclo da Guiné, que ocorreu durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, no século XVI; o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII. Contudo, Pierre Verger interferiu mais um ciclo, aquele que compreendeu o ciclo da Baía de Benin, incluindo o período de ilegalidade, ocorrido entre 1770 e 1850 (NASCIMENTO, 2010, p. 21).

Há quatro séculos que a lei não abrange a sociedade desassistida. Se o negro era propriedade ou “ex-propriedade” do sujeito denominado “senhor”, o fato é que o “ex-escravizado” não teve como buscar seus direitos, uma vez que o homem que promovia a justiça era filho ou parente próximo do “pós-senhor”. Ao negro, portanto, restava apenas o silêncio ou o sincretismo da época como meio de sobrevivência. Como bem afirmou Edison Carneiro (1964, p. 185):

Nenhuma das liberdades civis tem sido tão impunemente desrespeitada, no Brasil, como a liberdade de culto. O texto constitucional não tem clareza, embora seja claro como o dia o princípio democrático que lhe serve de base – e qualquer beaguim⁵ da polícia se acha com o direito de intervir numa cerimônia religiosa para semear o terror entre os crentes. Esta violência já se tornou um hábito, sem que contra ela se eleve sequer uma voz de protesto, nem mesmo quando a casa de culto, na forma da constituição, tem personalidade jurídica. Esse desrespeito a uma liberdade tão elementar atinge apenas as religiões chamadas inferiores. E, quanto mais inferiores, mais perseguidas.

Compreender o que foi o tráfico negreiro especialmente nesses três séculos XVI, XVII e XVIII fez a diferença e muita, na diáspora, e a falta desses registros nos arquivos históricos brasileiros e em especial a nação afrodescendente.

Segundo Nascimento (2010, p. 21-22):

Foram diversos grupos étnicos dessa localidade ocidental africana que povoaram marcadamente vilas e cidades do recôncavo baiano em finais do século XVIII e primeira metade do século XIX, instituindo, especialmente em Cachoeira, São Félix e Maragogipe, o culto ao vodum, nome específico para significar as divindades de origem jêje (falantes das línguas fon, ewe e adja), dos povos dos atuais países Togo, Gana, Benin, e o culto aos orisàs, trazidos pelos nagôs, povos do território litorâneo e central da Nigéria. No âmbito deste trabalho, especificamente, importa esta busca de compreender quem foram e onde estavam na África, esses povos, já plenamente ladinos, isto é, povos plenamente adaptados, na cidade de Cachoeira em finais do século XIX, e sua inserção política na construção de uma identidade religiosa jêje-nagô.

O resquício da escravização deixou um legado de inferioridade e superioridade. Não é preciso descrever quem é o dominado ou inferior ideologicamente. Há um ideal construído de que tudo o que vem das etnias africanas ou afrodescendentes tem a mesma conotação. Jamais sequer foi propagado que a alegria do povo brasileiro tenha vindo do povo negro e do povo do lugar na época, o indígena povo feliz e alegre, mas que não “trocava” suas alegrias

⁵ Designação antiga dos oficiais de diligências de polícia que ocupavam os baixos escalões da hierarquia da polícia.

com medo do opressor, o colonizador; e que esse é um dos legados importantes desses grupos. É necessário uma mudança na forma de contar ou escrever essas histórias, porque os pesquisadores muitas das vezes são os “não” negros, e a história precisa do sentir o que foi tudo isso. Essas histórias requerem um novo olhar, um novo sentir. No caso da religião de matriz africana, quem escreve ou fala sobre ela nem sempre a conhece, o que muitas vezes faz com que aumentem os preconceitos, os pejorativos e o desrespeito, que foram legitimados, inclusive, durante elaboração do código penal na Primeira República.

Segundo Julio Fabrini Mirabete (2008, p. 45):

Logo foi ele alvo de duras críticas pelas falhas que apresentava e que decorriam, evidentemente, da pressa com que foi elaborado. Aboliu-se a morte e instalou-se o regime penitenciário de caráter correcional, o que constituía um avanço na legislação penal.

Dentre seus artigos, convém destacar:

- fixava a responsabilidade penal em 9 anos (art. 27 § 1º);
- punia o crime de capoeiragem (art. 152);
- punia o curandeirismo (art. 158)
- punia o crime de mendicância
- punia o crime de vadiagem (art. 39)

Décadas depois era aprovado o Código Penal de 1940, ainda vigente, que mantinha os delitos de charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284).

Três registros se impõem neste ponto: a criminalização da capoeira, do curandeirismo e do espiritismo. Uma vez mais certifica o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica.

A violência tornou-se um hábito contra os negros e também uma estratégia de subordinação de sua religião e etnia. Tanto é que se abordarmos essas práticas contemporaneamente, veremos que elas pouco diferem do século XIX. É preciso ter um olhar humanizador ou crítico, já que “a perseguição histórica sofrida pelos terreiros de Candomblé gerou uma ocupação de áreas mais afastadas que foram, paulatinamente, sendo alcançadas pela cidade” (OLIVEIRA, Marília; OLIVEIRA, Orlando; BARTHOLO JR., 2010, p. 34). Esses autores também acrescentam que

“muitos dos terreiros mais antigos foram perdendo, gradualmente, consideráveis áreas verdes por invasões e pelos problemas inerentes à posse da terra” (OLIVEIRA, Marília; OLIVEIRA, Orlando; BARTHOLO JR., 2010, p. 34).

Num terreiro de Candomblé, ainda que urbano, obrigatoriamente há que se ter alguns verdes, que até se destacam nas áreas urbanas. Mas por terem que reduzir ao máximo os espaços verdes, muitas vezes os terreiros são construídos distantes da urbanização, fora dos grandes centros, possuindo grandes áreas verdes, com árvores de iroko, birreiro, igiope (dendezeiro), jaqueira, mangueira, aroeira e outras tantas. Porém, em poucas décadas as cidades se expandem até os terreiros, que se sentiam protegidos dos problemas que a urbanização traz, como a destruição dos rios, das fontes, das áreas verdes e até do próprio silêncio, com as grandes construções feitas de forma desordenada, com o esgoto despejado sem tratamento nos rios, matando-os sem piedade em pouco tempo, transformando-os em rios mortos, verdadeiros esgotos a céu aberto.

A vida urbana alcançou as roças de candomblé, gerando a necessidade de ações pontuais para salvaguardar a manutenção das áreas verdes dos terreiros. Dentre os terreiros tradicionais do Nordeste, cinco foram considerados patrimônio cultural do Brasil e outros processos de tombamento de terreiros estão em curso (OLIVEIRA, Marília; OLIVEIRA, Orlando; BARTHOLO JR., 2010, p. 35).

Enquanto patrimônio cultural brasileiro, o Candomblé nem sempre tem se tornado um fator de bem-estar. Como não há recursos, torna-se difícil sua manutenção, com reformas, bem como sua preservação, a fim de assegurar e preservar seu espaço de invasões ou especulações imobiliárias.

Para descrever o povo negro no Brasil, Gil e Risério (1988) assim caracterizam:

O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso bombardeio ideológico europeizante foi encontrar em sua religião a possibilidade de manter viva uma continuidade, inclusive pessoal (GIL; RISÉRIO, 1988, p.108).

Porém, o processo de escravização acima descrito em linhas gerais por Gil e Risério (1988) é um processo social mais complexo e profundo, pois, além da imediata perda da liberdade, a escravidão associada à diáspora envolve também processos de “dessocialização” e “despersonalização” (PARÉS, 2006).

Assim, podemos identificar as várias etapas do processo de escravidão e diáspora:

Uma vez vendido aos europeus, antes de embarcar ou na sua chegada às colônias, ele [o escravo] era normalmente batizado na religião católica e recebia um nome português. Já no Brasil, devia aprender a falar uma nova língua e, aos olhos dos senhores, passava a ser uma mercadoria, identificado pelo nome do seu proprietário e pelo nome de nação adstrito pelos traficantes, que na maioria dos casos designava o ponto de embarque ou da transação comercial, e não o lugar de procedência original do indivíduo (PARÉS, 2006, p. 76).

Arrancado de sua territorialidade e de sua condição humana, era o escravo submetido a um processo que visava em essência adequá-lo à forma de mercadoria, que, como as demais, deveria ser identificada por uma marca e valor mercantil:

Ele [o escravo] era também identificado pelo seu preço de mercado, que variava com a sua idade, sexo, condições físicas e habilidades. Em suma, a sua identidade pessoal, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente relativizada por uma outra gerada e imposta de fora. A um nível individual, ou no convívio com os parceiros de cativeiro; certos traços da identidade pessoal original podiam ser mantidos, mas no cotidiano das relações com a sociedade mais ampla a nova identidade imposta pela escravatura ia-se mostrando a forma mais operacional de se apresentar aos outros (PARÉS, 2006, p. 76).

As mudanças de hábitos e de lugar fazem com que mudem também os aspectos políticos, ideológicos e culturais do indivíduo, pela mudança de espaço ou do meio rural para o urbano e da agricultura para a indústria, da solidariedade comunitária da terra coletivamente trabalhada para a individualidade urbana das casas isoladas e unifamiliares.

Com o advento de uma sociedade mundial, também o espaço tornou-se mundial, em um mundo no qual as determinações verificam-se em escala internacional.

Num mundo universalizado, os acontecimentos são comandados direta ou indiretamente por forças mundiais. É a unidade dos acontecimentos e a cumplicidade das formas que perfazem a unidade do espaço. Pode-se dizer que o espaço atual é global (MILTON SANTOS, 2007, p. 25).

Sobre o conceito de diáspora, tomo como referência a elaboração de Pimentel (2010):

A princípio, preocupar-nos-emos em definir o conceito de 'diáspora africana', de acordo com Stuart Hall e Paul Gilroy. Entendendo o termo

'diáspora' como algo mais que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto africano. Assumimos a importância do aspecto transnacional para o mesmo, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a consequente adaptação dos indivíduos 'viajados', o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte dos acadêmicos. O fato de confrontar duas (ou mais) sociedades lhes traz desconforto, especialmente se este encontro se dá com base em diferenças de poder e subjugação. A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro – foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais – e atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica, literária e em todas as outras maneiras que o contato entre seres humanos pode gerar expressões (PIMENTEL, 2010, p.1).

Como mostram Stuart Hall e Gilroy (*apud* PIMENTEL, 2010), a diáspora beneficiou a Europa e o Novo Mundo, em especial a colonização. Espaço por espaço todos têm; o que tratamos nesta pesquisa é a qualidade desses espaços. Hoje, a preocupação se volta para os espaços urbanos porque a cada dia eles estão se tornando mais restritos, palco de acirradas disputas. A questão dos espaços urbanos, sua preservação, sua posse e propriedade particular ou social-pública é questão político-social, ambiental, cultural complexa; e mesmo a legislação, ainda incipiente, tem limitações e sozinha não poderá resolver, porque são questões de difícil solução. São problemas que envolvem relações de poder e modelo de sociedade. Nesses casos, será necessária uma reformulação tanto de consciência quanto nos tratados ambientais, unilaterais, bilaterais ou multilaterais, pois a responsabilidade, apesar de ser de todos, é maior para os Estados Nacionais e seus poderes, como responsáveis pela gestão da coisa pública.

Conforme afirma Carmo (2009, p. 45), “avaliar a relevância e a complexidade que a cidade representa no contexto contemporâneo deve apoiar-se na compreensão e na discussão de sua origem, sua trajetória e do seu papel no processo histórico da urbanização”.

As cidades contemporâneas são mais problemáticas, pelo acréscimo populacional do êxodo rural. Com a migração, migram também os problemas, tanto de adaptação quanto de mudança de hábitos, sem falar do despreparo para a vida urbana pelo impacto em virtude das pessoas oriundas anteriormente de costumes rurais, como vizinhança, afetividade, receptividade, solidariedade e novos ritmos na área do trabalho. Nesse processo está o Candomblé, que sofre com tais transformações, sociais, ambientais ou de espacialidade e, ainda, com as queixas pela sonoridade e que fazem parte indispensável da prática do culto das religiões de

matriz africana. Sem o processo por inteiro os indivíduos vivenciadores do culto jamais se sentirão cidadãos por completo. É neste sentido que a urbanização inibe a expressão e liberdade de culto do Candomblé e seus seguidores.

Seguindo uma linha de pensamento mais ou menos idêntica, Mumford (1982, p. 9) observa que “se quisermos lançar novos alicerces para a vida urbana, cumpre-nos compreender a natureza histórica da cidade e distinguir, entre suas funções originais, aquelas que delas emergiram e aquelas que podem ser ainda invocadas,” devido à complexidade e à relevância com que no contexto se inserem.

Nesta situação estão as comunidades de terreiros. Um espaço que acaba ficando descontextualizado pelo sistema e muitas vezes também pela sociedade, tudo isso pelos fatores históricos e políticos, pela repressão do Estado, das estratégias do sistema e da perseguição policial que foram seculares e que vieram até a Era Vargas, o que fez com que os religiosos de matriz africana sofressem e sofram as discriminações, não encontrando eco desse sofrimento na contemporaneidade, na urbanização e na sociedade.

O problema dos homens não foi e não é com as máquinas; elas não valem nada sem os homens, nem mesmo a robótica. Neste sentido, a responsabilidade do indivíduo ou da sociedade se torna cada dia maior quer seja na urbanização, na técnica e tecnologia ou no meio ambiente, que nada mais é do que o nosso próprio meio, sendo o Candomblé parte desse meio e as religiões um dos eixos que pulsam.

1.2 Territorialidade e terreiros de Candomblé

A proposta nesse contexto é de discutir a territorialidade no caso do Candomblé em que a mesma foi e está sendo reduzida, não respeitando a visão ambiental da diáspora africana em que se inserem as religiões de matriz africana.

Na definição de Alfredo Wagner B. de Almeida (2004, p. 9):

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força: laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Aí a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

Já para Sarita Albagli (2004, p. 28):

O conceito de territorialidade refere-se [...] às relações entre um indivíduo ou grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas – uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico. No nível individual, territorialidade refere-se ao espaço pessoal imediato, que em muitos contextos culturais é considerado um espaço inviolável. Em nível coletivo, a territorialidade torna-se também um meio de regular as interações sociais e reforçar a identidade do grupo ou comunidade.

O terreiro entendido como templo, segundo Sodré (1988), especialmente no caso do Candomblé que conhecemos, é a forma social afro-brasileira constituída como um território, um espaço apropriado, e como lugar próprio. Dessa forma, os territórios afro-brasileiros podem estar constituídos nas formas de “território-terreiro” (CORREIA, 2005) no espaço urbano. O terreiro torna-se lugar de ressignificação da cultura afro-brasileira, espaço profícuo para uma abordagem geográfica.

Para Sodré (1988, p. 50):

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) firmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se ‘re-territorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais [...].

Ao longo da história, a ideia de território se modificou. A forte urbanização influenciou decisivamente a maneira de serem ocupados os espaços, inclusive no Candomblé.

O território é o espaço como ponto de partida para qualquer iniciativa em se tratando de humanidade. Tanto no campo como nas grandes ou pequenas cidades, é a territorialidade o ponto de equilíbrio para todo e qualquer povo.

Para Muniz Sodré (1988, p. 75):

[...] o espaço sagrado, negro e brasileiro, é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas de ver e ouvir. Ele entende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltrando-se. Há um jogo sutil de espaços e de lugares na movimentação do terreiro.

Esses territórios, buscados ou atingidos, fizeram parte dos grandes sonhos da humanidade e geriram inúmeros impactos e lutas de classes, tanto entre os que não a têm como por parte dos que querem sempre mais e mais, como bens especulativos, imobiliários ou latifundiários, em que os despossuídos de bens (terras) tornam-se, aparentemente, incapazes de alcançar esse suposto inatingível bem que é a terra, repetindo feudos e vassalos os quais, em última análise, nada mais são do que meros jogos de capital e capitalista – dos que não têm dimensão da extensão territorial que possuem e, do outro lado, dos que sabem a falta e o anseio de ter um pedaço que fosse dessa terra como meio de sobrevivência. “A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens [...]” (SODRÉ, 1988, p. 22).

O homem não pode perder o vínculo com esses elementos. Neles está o real sentido da vida. Portanto, devemos ser fiscais e responsáveis pelo zelo e pela conscientização desses valores. Concordamos com Sodré (1988) quando afirma:

[...] território é, assim, o lugar marcado de um jogo que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: um sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de um ‘fazer de conta’, de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva (SODRÉ, 1988, p. 23).

A relação da terra com o homem é um casamento indissolúvel em todas as culturas ou religiões. Há uma relação forte com a terra, desde a Idade Média até a Contemporânea. A terra foi e é motivo de cobiça e de grandes demandas políticas e sociais em todo o mundo, no campo ou na cidade. Também há disputas fronteiriças de um país com o outro e entre classes sociais. Terra e território foram e serão, em todos os tempos, alvos de desejos e ambições de poder. O conceito de “território” tem profundas relações com o “lugar” que a população ocupa na sociedade. Neste sentido, vale lembrar a asserção de Milton Santos: “Cada homem vale pelo lugar onde está: o seu valor como produtor, consumidor, cidadão, depende de sua localização no território” (1987, p. 81).

Com esta afirmação de Santos conseguimos falar facilmente sobre a noção do que é o território para qualquer indivíduo, que é o indivíduo que se localiza enquanto ocupante do espaço em que vive.

Como podemos observar, o território é o espaço como ponto de partida para qualquer iniciativa tratando-se de humanidade. Tanto no campo como nas grandes ou pequenas cidades, é a territorialidade o ponto de equilíbrio para todo e qualquer povo.

A ideia de território ou territorialidade, em qualquer época, é o conceito como se refere a um espaço próprio ou ocupado. Por exemplo, como é o caso das religiões de matriz africana, que se ramificaram por sua diáspora, seja Brasil, Cuba ou onde quer que seja há um território africano. Na diáspora há uma reterritorialização, onde quer que seja o espaço.

O tratamento e a dimensão que se tem do tema territorialidade pode até ser novo, mas não os problemas da terra. A terra sempre foi almejada e conquistada por alguns e também perdida ou esbulhada (roubada), como muitos quilombos no Brasil que herdaram, mas não levaram.

Para Cardoso (1960 *apud* LEITE, 1996, p. 4):

O território negro aparece, então, como elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dele, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuraram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais, culturais ao longo de suas descendências. A tradição negra tem sido, comprovadamente, o próprio enfrentamento, a resistência cotidiana, a luta pela recuperação da autoestima (LEITE, 1996, p. 50).

Assim configuram-se as nações e a territorialidade de matriz africana: como as de religiões dos herdeiros desta religião no Brasil. E assim, também, se explicam as nações Ketu Nagô, Jêje Nagô e Nagô Ijexá.

Nos dizeres de Sodré (1988, p. 52): “Pouco importa assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades a simbologia de um cosmo: é uma ‘África qualitativa’ que se faz presente, condensada, territorializada [...]”.

Este patrimônio afro-brasileiro é um dos mais ricos legados que o povo de Candomblé herdou de seus ancestrais, cabendo aos herdeiros de matriz africana no Brasil e também da comunidade de terreiro garantir este território-terreiro, que nos espaços rurais ou urbanos, ao mesmo tempo, torna-se um compromisso social e cultural da comunidade negra.

De acordo com Maria Nilza da Silva (2012, p. 124), “a partir do território ocupado por essa população negra, pois, como se sabe, o conceito de território tem profundas relações com o ‘lugar’ que a população ocupa na sociedade”.

Nesse sentido, a territorialidade no Candomblé assume uma significação que amplia a visão de espacialidade do território físico, em que se localiza o terreiro para uma concepção espaço-social orgânico de dinâmica complexa. Isso porque, se observamos o cotidiano do território terreiro (pelo menos em sua forma mais tradicional de roça de candomblé), veremos que ali ocorre toda uma dinâmica sociocultural-religiosa. Sendo assim,

as organizações espaciais das comunidades de terreiro congregam o espaço público e o privado. A disposição das casas - espaço doméstico, cotidiano, ordinário – em volta do terreiro, e o técnico – espaço do sagrado, do coletivo, de celebração da vida – ao centro demonstram bem a visão orgânica do povo de santo. O espaço privado – mas que está institucionalizado no espaço público – e o público – a dimensão da comunidade interagem organicamente e se confundem, por exemplo, nos momentos em que no terreiro não se está realizando algum ritual, ele serve como espaço recreativo para as crianças, como [espaço para] reunião da comunidade para resolver assuntos domésticos, etc. (OLIVEIRA, 2007, p. 106).

Sem sombra de dúvida, o motivo principal da sobrevivência do Candomblé está no fato de ele ser uma religião ligada à natureza e à relação dos espaços, sejam eles macros, médios ou mínimos. Sem fugir da matriz africana e sua diáspora, as nações Jêje, Nagô, Ketu e Bantu, assim como todas as demais, existem e sobrevivem(ram) às estratégias do sistema e de outros segmentos religiosos de reduzi-las, tanto na questão espacial como na da liberdade de culto.

Tal ligação ou identificação com a natureza é o princípio originário fundamental do Candomblé, conforme consta literalmente da tradição nagô, assim escrito no idioma ioruba: KO SI EWE KO SI ORISÀ (sem folha não existe orisà).

Portanto, a existência de uma territorialidade própria nos terreiros de Candomblé é condição originária necessária, pois “a tradição religiosa do Candomblé consagra as árvores como marco de vida temporal e, assim como todas as plantas, são mitologicamente tomadas como registro da permanência entre os humanos” (LOPES, 2007 *apud* GOMES, 2009, p. 282).

Sendo assim, a cada orisà é associado um conjunto de plantas e folhas e estas, de diversas formas, são utilizadas para mediar/possibilitar a aproximação dos humanos com as divindades, mediante rituais, usos e procedimentos diversos. “Assim, nos terreiros de candomblé, as folhas, as cascas dos caules, as raízes, os frutos e as sementes são largamente empregados, tanto em banhos e defumações como na organização de rituais de iniciação” (GOMES, 2009, p. 282).

No aspecto da tecnologia, sobretudo compreendendo-a em uma perspectiva histórico-antropológica, o território poderia ser mais bem absorvido, já que nesse campo as nações africanas mediante suas tradições ancestrais de produção têm um rico legado. Nesse sentido, por assim dizer, sabem de antemão “o que” e “como” fazer, como por exemplo o sabão da costa⁶, feito de cinzas vindas da África, e o sabão aromático, de óleo perfumado, assim como o cultivo e uso das ervas – que inclusive poderia ser incentivado com a implantação de um sistema de hortas orgânicas, adubadas com as folhas secas que hoje viram lixo, mas que bem podem ser transformadas em adubo – a criação de animais, a produção de artesanatos, as oficinas de percussão, os jogos criativos etc. As possibilidades são inúmeras. No entanto, as relações de poder dominantes limitam, dificultam ou tentam impedir a prática cultural-religiosa do terreiro-Candomblé no espaço urbano.

E por que isso? Porque não se pode aglomerar; porque crianças e adolescentes “fazem barulho”; porque instrumentos emitem sons; criações de animais exigem espaços amplos e porque os terreiros, apesar de merecerem, não têm estacionamento.

A questão, portanto, é de que a tecnologia está para os seres humanos assim como os seres humanos estão para a tecnologia. Ou seja: uma só funciona em sincronia com a outra. Ou de outra forma: a tecnologia é constituída e constitui relações sociais, pois são criações humanas variadas e de concepções distintas em cada sociedade, as quais são palco de disputas em sua produção e uso e, portanto, sujeitas a contradições e hegemonias.

Como afirmam Marília Oliveira, Orlando Oliveira e Bartolo Jr. (2010, p. 28), “a cultura iorubá, considerada por Arthur Ramos como a mais importante dentre as culturas negras sobreviventes no Brasil e uma das mais estudadas, foi, de fato, a mais influente no Novo Mundo”.

No Brasil, todas as culturas negras foram importantes para preservar, manter e assegurar aos vivenciadores contemporâneos o que são as religiões de matriz africana. Por isso, é da maior importância analisar como se deu, fora da África, o

⁶ “O porto de Salvador, na Bahia, era o principal porto de entrada de mercadorias vindas da África. Entre as principais importações até aproximadamente 1780 estava o sabão. O Brasil importava sabão africano, a técnica de fazer sabão era relativamente simples se compararmos com os conhecimentos de química da atualidade. Os sabões eram produzidos com uma mistura de gordura animal e vegetal como uma soda do tipo cáustica. A produção da soda era realizada tomando as cinzas resultantes da queima de algumas madeiras específicas e colocadas molhadas em um pano e deixando gotejar lentamente. O resultado é uma soda que, no interior do Brasil, algumas pessoas antigas ainda realizam e denominam como adequada.” (CUNHA JR, 2010, p. 31).

desenvolvimento dessas expressões religiosas que lutavam pela preservação de sua identidade cultural e também contra a conversão para o cristianismo e a intolerância das demais religiões, as quais eram e continuam sendo hostis às de matriz africana, mas que, estranhamente, nunca provocaram crises entre si.

O Candomblé, portanto, foi e é de extrema importância enquanto força ancestral entre os homens e mulheres de origem africana, simbolizando luta e esperança, sendo a ausência da terra, em todos os tempos, uma constante, tanto da terra que deixaram enquanto pátria, como desta para a qual vieram e na qual ainda lutam pela completa aceitação.

O fato é que muitos direitos foram negados aos africanos e seus descendentes. Dentre eles, o direito ao território.

Muniz Sodré (1988) assim define territórios:

Considerando-se os territórios do ponto de vista do acesso que a eles se pode ter, chega-se a uma classificação de quatro tipos:

- 1) *território público*, o qual abrange ruas, praças, ônibus, teatros, etc.;
- 2) *território da casa ou privado*, ou seja, qualquer lugar nomeado como "lar", ou mesmo o espaço particular da sala de trabalho;
- 3) *território internacional*, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como por exemplo os estudantes inscritos em uma universidade;
- 4) *território do corpo*, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade (SODRÉ, 1988, p. 37, grifos do autor).

Em pesquisa de doutorado realizada em terreiros de uma metrópole brasileira, Gomes (2009) verifica que a territorialidade tão vital para o Candomblé é diretamente afetada pelo fenômeno da urbanização, notadamente nas grandes cidades. A autora destaca que está ocorrendo um processo de migração forçada dos terreiros de Candomblé, que estão saindo das grandes cidades e se instalando nas periferias e municípios vizinhos. Ouvindo sacerdotes e participantes do Candomblé, estes apresentam as seguintes razões e conclusões para o fenômeno:

Alguns fatores aparecem como causadores dessa migração forçada dos candomblés da metrópole para os municípios vizinhos. A concentração fundiária, o racismo resultante da intolerância religiosa as quais muitas casas têm evidenciado em denúncias, são fatores de destaque dessa emigração. Ao ser um ritual que depende de acesso aos elementos naturais principalmente de vegetação e água de nascente, esses vêm se tornando inacessíveis na metrópole (GOMES, 2009, p. 286).

À primeira vista, as questões de territorialidade se parecem muito com as da urbanização. Na verdade diferem, porque a territorialidade extrapola as divisas de território ou zonas de fronteira, num real símbolo de disputa e de poder entre os que são “proprietários” e os que “almejam ser”.

Nos dias atuais, de forma oposta ao que vem ocorrendo com as religiões neopentecostais que a cada dia acrescentam templos maiores e magistrais em todas as regiões das grandes cidades, centrais ou suburbanas, os terreiros de Candomblé enfrentam um processo de deslocamento para as periferias e arredores das cidades. Este movimento de “periferização dos terreiros”, caracterizado pelo afastamento e redução espacial dos terreiros dos grandes centros para áreas mais distantes, acaba produzindo outro fenômeno, que é o da “invisibilização” das religiões de matriz africana as quais, em razão de serem progressivamente deslocadas da espacialidade mais visível dos principais núcleos urbanos para áreas bem mais afastadas, necessitam promover toda uma reterritorialização de seus valores étnicos, culturais e religiosos.

Com o afastamento e “redução espacial” de terreiros, dos grandes centros para as áreas mais afastadas e “calmas”, ocorre uma aparente diminuição destes terreiros e torna-se mais fácil invisibilizá-los.

Teixeira e Ratts (2012) analisam diversas pesquisas que detectam a ocorrência do fenômeno nas principais capitais brasileiras, citando as congruências de estudos realizados em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador, Goiânia, Brasília e São Luís.

No caso de estudos para Goiânia e Brasília, aponta-se que “a periferização das Comunidades de Terreiro” estaria associada:

(1) ao processo capitalista de produção do espaço que segrega segmentos sociais e serviços para longe dos centros comerciais e de especulação imobiliária; (2) à intolerância religiosa ‘exercida’ por meio de insultos e resistências simbólicas; (3) aos altos valores dos impostos nos centros urbanos, posto que as religiões de matriz africana não recebem incentivo ou isenção fiscal; e (4) à preferência das lideranças religiosas por espaços amplos para realização a contento das atividades religiosas (SILVA; MORATO, 2010).

Tanto no sentido de pátria – em todo seu alcance de igualdade ou desigualdade – como no de propriedade privada, a territorialidade busca a

preservação do espaço, maior bem patrimonial de todas as nações, justamente com todas as tradições que pertencem aos povos dessa territorialidade.

1.2.1 Globalização e as religiões de matriz africana no Brasil

A maioria dos países oriundos da expansão colonial europeia não foi capaz de dar origem a elites multiculturais, em que os interesses do conjunto da população fossem viabilizados. O ambiente de integração puramente financeira guiado pelo consenso neoliberal sob o nome de “globalização” está muito distante de uma mundialização que compreendesse uma livre circulação de capital e trabalho (MUNANGA, 2004, p. 101).

Para Milton Santos (2009, p. 142-143),

Para a maior parte da humanidade, o processo de globalização acaba tendo, direta ou indiretamente, influência sobre todos os aspectos da existência: a vida econômica, a vida cultural, as relações interpessoais e a própria subjetividade. Ele não se verifica de modo homogêneo, tanto em extensão quanto em profundidade, e o próprio fato de que seja criador de escassez é um dos motivos da impossibilidade da homogeneização. Os indivíduos não são igualmente atingidos por esse fenômeno, cuja difusão encontra obstáculos na diversidade das pessoas e na diversidade dos lugares.

Muitos poderão dizer: “Por que tratar do tema globalização em uma questão de religiosidade africana como o Candomblé?” Pois é justamente aí que se enganam. Ao globalizar, globaliza-se tudo. Cultura, trabalho, conhecimento, arte e também a religião, a qual tem sido um tema discursivo vigente entre os Estados, tanto nas delimitações dos territórios, dos embargos comerciais, da quebra de divisas e diplomacias, como nas alterações de tratados. Desse modo, temas como o das religiões já não devem ser vistos de maneira secundária em qualquer debate relativo à educação, saúde, política ou tecnologia.

Pelo contrário, estas temáticas cada vez mais se tornam incidentes em debates sociais, nas questões relativas à regulação social, ao papel dos estados e a definição de políticas públicas. Nesse sentido, Said (2005) discute o papel dos intelectuais nessa realidade da globalização:

Aqui, o pensamento corporativo não transformou os intelectuais nas mentes céticas e inquisidoras que venho descrevendo. Indivíduos que representam não o consenso, mas dúvidas racionais, morais e políticas sobre essa

questão, isso para não falar nos aspectos metodológicos. Trata-se antes de um coro que repete a visão política preponderante, instigando-a a aderir a um pensamento mais corporativo e, gradativamente, a uma ideia cada vez mais irracional de que 'nós' estamos sendo ameaçados por 'eles'. O resultado é a intolerância e o medo, em vez da busca do conhecimento e do sentido da comunidade. [...]. Nos dias atuais, uma questão de grande importância para o intelectual é saber como lidar com esse problema (SAID, 2005, p. 43).

No mundo global, é fundamental que os intelectuais tenham uma formação com interações às questões como religiões ou conflitos religiosos no mundo. É indispensável que saibam ou entendam de problemas também globais como o fundamentalismo, o radicalismo, a intolerância e o intervencionismo. Se não entendermos ou estudarmos isso, somente poderemos dizer de maneira genérica “sou contra” ou “sou a favor”, e nunca ou quase nunca “o porquê” ou os interesses, as causas do conflito, o que é muito importante sabermos, quando se trata da formação intelectual do indivíduo em busca do conhecimento para suas práticas de ações futuras.

Como diz o geógrafo Milton Santos (2009, p. 81):

Hoje, com a globalização, pode-se dizer que a totalidade da superfície da terra é compartimentada, não apenas pela ação direta do homem, mas também pela sua presença política. Nenhuma fração do planeta escapa a essa influência. [...] Com a globalização, todo e qualquer pedaço da superfície da terra se torna funcional às necessidades, usos e apetites de Estados e empresas nesta fase da história.

Voltamos a nos referir às discussões sobre os temas religião e globalização porque, na análise dos temas religiosos, dificilmente estão inseridas as religiões de matriz africana. É necessário que quebreemos esse paradigma do quanto e como a religião faz parte da cultura, da arte, da música, dos hábitos e costumes da sociedade global. Talvez possamos ver, em breve, as religiões de matriz africana tão respeitadas como todas as outras, não ficando à margem do processo de globalização e respeitabilidade, com ideias, crenças e indivíduos com liberdade de pensar e de ser no universo, na intelectualidade ou no saber oral tradicional.

A proposta de Said (2005, p. 41) aproxima-se dessa proposta, pois defende que “os intelectuais deixassem de pensar em termos de paixões coletivas e se concentrassem em valores transcendentais, ou seja, nos valores universalmente aplicáveis a todos os povos e nações [...]”. Ou ainda como propõe Said (2005, p.

43): “Nos dias atuais uma questão de grande importância para o intelectual é saber como lidar com esse problema”.

Há séculos os pensadores, intelectuais, escritores e também os tecnólogos socializam seus conhecimentos para que a sociedade – ou comunidade – se inclua a intelectuais ou intelectuais orgânicos. Como as comunidades se sentem protegidas e respeitadas, mesmo não fazendo parte de uma mídia ou de um ciberespaço, sentem-se integradas ao globo, no qual tudo e todos são planetários. Essa visão dramática da história coincide com a de Said (2005), para quem a própria realidade social está dividida entre os que governam e os que são por eles governados.

Penso que a escolha mais importante com que se depara o intelectual é aliar-se à estabilidade dos vencedores e governantes ou – o caminho mais difícil – considerar essa estabilidade um estado de emergência que ameaça os menos afortunados com o perigo da extinção completa e levar em conta a experiência da própria subordinação, bem como a memória de vozes e pessoas esquecidas (SAID, 2005, p. 43).

Assim as comunidades globais poderão caminhar juntamente com os avanços técnicos, científicos e tecnológicos, em um desenvolvimento intelectual em conformidade com os avanços do processo contemporâneo de produção e conhecimento.

CAPÍTULO 2

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E A INTERNET

No que se refere a ciberespaço ainda persiste grande desconhecimento sobre o que ele vem oferecendo à sociedade, até nas próprias formas de ofertas e nas mudanças na comunicação, na educação, na medicina, no direito e até mesmo nos vivenciadores das religiões de matriz africana no Brasil.

Ao definir ciberespaço, Guimarães Jr. (2010, p. 49), afirma:

[...] o ciberespaço, o espaço social criado pela interconexão de diferentes tecnologias de informação e comunicação. Ciberespaço, como um espaço social constituído simultaneamente pelas redes sociais que estabelecem culturas locais em seu interior e pelas redes técnicas que possibilitam essas conexões, é um lócus conveniente para a reflexão sobre a relação entre cultura e tecnologia.

Grande parte da sociedade ainda se refere à tecnologia como sendo apenas o computador, com pouco ou superficial conhecimento do que é ciberespaço. Para Guimarães Jr. (2010, p. 48), no que diz respeito aos estudos de ciência e tecnologia, as posições realistas argumentam que a materialidade das tecnologias não deve ser substituída, relevante aos seus “efeitos” ou “impactos” na sociedade (GUIMARÃES JR., 2010, p. 48).

Já no que se refere às relações entre tecnologia e cultura no caso do ciberespaço, estas se tornam especialmente fluidas e dinâmicas, com usuários adaptando, ressignificando e transformando de diversas formas a tecnologia. Essas diluições de fronteiras, no caso do desenvolvimento das tecnologias relacionadas à vida social no ciberespaço têm implicações tanto na natureza da sociabilidade *on-line* quanto nos processos de desenvolvimento de tecnologia.

Essa relação pode ser positiva e saudável, tanto para os que se utilizam dos processos de comunicação *on-line*, quanto para a sociedade de forma geral, incluindo tanto a dimensão do desenvolvimento econômico, científico e tecnológico, como outras dimensões socioculturais mais amplas. E, em face desta visão contemporânea, o desenvolvimento tecnológico possibilita o ciberespaço que, como espaço social, pode ser utilizado em múltiplas relações e dimensões, inclusive pelas religiões de matriz africana. Essas plataformas de sociedade criam a simulação de

um “espaço físico” no ciberespaço, no qual os usuários podem circular e interagir com outras pessoas.

O avanço da tecnologia ultrapassou ou transpôs diversos limites e dimensões materiais e imateriais, mesmo as aparentemente intransponíveis. A religião é uma delas. É raro um representante de qualquer que seja o credo não possuir um computador, um *notebook* ou um *tablet*, o que, a nosso ver, não deve nem ser naturalizado, nem tampouco ser submetido a julgamento moral *a priori*, de certo ou errado. Contudo, o que consideramos incerto é o caso de o Candomblé apresentar na internet elementos referentes ao fundamento religioso, questões hierárquicas ou tradicionais. Cadoz (1997) lembra que pela tecnologia o ser humano pôde, no passado, obter um prolongamento de si. Consideramos que para o presente e quem sabe para o futuro esta possibilidade conquistada pela sociedade torna-se ainda mais relevante, pois a tecnologia é produto social-humano histórico. Afirma ainda Cadoz (1997, p. 66) que a informática é radical ao alterar a relação ser humano/mundo porque intervém em três dimensões: ação, observação e conhecimento do real e da comunicação.

Levy (1998) aponta a emergência do ciberespaço como a mais marcante manifestação de uma revolução contemporânea ímpar, que resulta numa mutação antropológica de grande amplitude. Ele faz uma generalização que considera “audaciosa”. Quanto mais um regime político, uma cultura ou um estilo de organização tem afinidades com intensificação das interconexões, mais sobreviverá com resistência e mais brilhará na era contemporânea. Não podemos desconsiderar a relevância dessa posição, mesmo observando que ao lado das conexões e interconexões do ciberespaço existe todo um conjunto de relações sociais, determinações, mediações e contradições da cultura, do trabalho e das relações de poder e propriedade que igualmente definem relações entre classes sociais, Estados e nações.

O ciberespaço e o Candomblé também estão em processo de revolução. São os usuários que devem fazer da comunicação o seu espaço e a nova forma de se comunicar com o outro e com o mundo. Ou seja, a interação no que diz respeito às relações humanas, religiosas ou de gênero, transpondo fronteiras ideológicas, políticas e culturais no que diz respeito à ferramenta tecnológica de nova forma de comunicação na contemporaneidade.

Ainda afirma Levy (1998) que o ciberespaço permite, simultaneamente, a reciprocidade na comunicação e a partilha de um contexto, contribuindo na construção de uma memória coletiva, que ao invés de originar-se de um “centro emissor todo-poderoso” emerge da interação entre os participantes.

Sendo assim, as religiões de matriz africana também já fazem parte dessa comunicação. O que deve se acautelar nesse sentido é sobre que comunicação queremos, tendo em foco o agir com seriedade no aspecto de preservar a hierarquia, os valores e os fundamentos religiosos, a ética religiosa como tradicional e sua perspectiva de preservação do sagrado, o que a nosso ver vale tanto para o Candomblé quanto para outras religiões tradicionais como o hinduísmo, o islamismo, o budismo, o judaísmo e outras.

2.1 Candomblé, globalização e internet

A internet vem transformando as formas de comunicação no mundo, positiva e negativamente. No Candomblé ela possibilita uma ferramenta de transformação como em outros campos do conhecimento humano e científico. Porém, tal como ocorre com outras produções sociais, a forma como absorvemos a internet, em particular no candomblé, deve observar algumas ressalvas: a postagem de imagens de fundamentos, consulta de ifá pela internet através do “pai google”, universalizando o que é individual, gerando confusões no que se refere ao saber ancestral e tradicional de uma cultura milenar que é transmitida hierarquicamente na África ou na tradição da diáspora. Já no campo da comunicação, de modo geral, a internet é um instrumento de poder e transmissão de informações no que se refere ao campo de produção: postagem de textos informativos sobre meio ambiente, sobre a mãe Terra, a intolerância religiosa, e possibilidades de defender-se dos ataques que as religiões de matrizes africanas sofrem na mídia falada, escrita e televisiva, além de possibilitar a troca de experiências eficazes com a comunidade de asê e com quem se interessar.

Conforme Guimarães Jr. (2004, p. 131),

As tecnologias utilizadas para a criação de ambientes de sociabilidade no ciberespaço não são apenas utilizadas em contextos sociais, mas, sim, engendram esses contextos, na medida em que estabelecem as condições necessárias para seu estabelecimento.

[...]

Esta diluição de fronteiras, no caso do desenvolvimento das tecnologias relacionadas à vida social no ciberespaço, tem implicações tanto na natureza da sociabilidade on-line quanto nos processos de desenvolvimento de tecnologias.

O desenvolvimento das tecnologias envolveu e envolve o mundo, globalizando, oferecendo informação e conhecimento à sociedade. Dessa forma, o Candomblé não está fora da tecnologia: vemos as formas de industrialização dos alimentos utilizados, bem como as ferramentas e paramentos utilizados, no uso da internet, nos correios eletrônicos, nas difusões de materiais, como textos, CDs, DVDs, como também na comunicação, artes visuais etc. Comprar e vender esses objetos até mesmo buquê de flores *on-line*, vestes, livros, passagens, artigos religiosos afro, comunicar-se à distância pela internet. Por outro lado, o aspecto negativo está no caso de espionarem articulações ou destruições através de calúnia e difamação, intolerância, racismo, inserção de telefones por quem está fora da lei (recluso). Em suma, a tecnologia pode ser positiva ou negativa; não podemos nem queremos viver à margem dela. Portanto, devemos buscar apreendê-la, em suas concepções, formas de uso e impactos possíveis, na perspectiva de beneficiar a humanidade, quer na gastronomia, na engenharia, na estética, na medicina, na mineração. Não há como não estar também no Candomblé.

A tecnologia se insere como não poderia deixar de ser já que ela pode trazer, conforme sua concepção e usos, benefícios até mesmo nas formas de ver e ler o mundo. O povo de Candomblé precisa ter conhecimentos e adquirir saberes acerca dela para poder se deparar com os benefícios que ela pode oferecer, mas as mudanças não ocorrem de um momento para outro e precisa-se de tempo. Por outro lado, quem a opera precisa saber e respeitar o limite do público e o privado no território de Candomblé.

No que se refere às decepções a respeito da tecnologia no Candomblé, muitos casos se deram por invasões de pessoas inescrupulosas, usando da ingenuidade de sacerdotes despreparados para tais investidas. É o caso de terreiros de Candomblé na cidade de Salvador, em 1951, em que foi permitida a entrada de um fotógrafo da revista *O Cruzeiro*, que fotografou os ritos de iniciação de iwaós, publicados como manchetes naquela revista:

'As Noivas dos Deuses Sanguinários'. Dois Repórteres de 'O Cruzeiro' desvendam os mistérios do mundo ritualístico e bárbaro dos candomblés da

Bahia – A iniciação das ‘filhas de santo’ – Manifestação de uma divindade feminina – Cenas de um cerimonial secreto em toda a sua grandeza feminina (SILVA, 1951).

Este ocorrido foi um escândalo tanto para o público quanto para o privado e um desrespeito à tradição dos orisàs e ancestrais.

A este respeito o autor Andrew Feenberg (2003, p. 1) ressalta:

Nas sociedades tradicionais o modo de pensar das pessoas está formado por costumes e mitos que não podem ser explicados nem justificados pela racionalidade ocidental. Portanto, as sociedades tradicionais proíbem certo tipo de perguntas que desestabilizariam seu sistema de crença. As sociedades modernas emergem da liberdade de poder questionar estas formas tradicionais de pensamento. A ilustração europeia do século XVIII exigiu que todos os costumes e instituições se justificassem como úteis para a humanidade.

Esta citação define em parte o que querem dizer os candomblecistas: na tradição das religiões de matriz africana cuida-se não apenas do corpo físico, mas também do cosmológico, que faz parte do privado, do sagrado e do inenarrável, isto é, a parte ancestral e do orisà. Por este motivo, é necessário que fique evidente que não há uma resistência à internet e sim às formas equivocadas no tocante ao seu uso.

Na visão de Tramonte (2003):

[...] pode-se examinar por quais caminhos expande-se a influência de vários grupos praticantes da religião afro-brasileira: os inúmeros e variados sites e home-pages dos terreiros de Candomblé na internet apontam para a convivência entre modernidade e tradição. Ao mesmo tempo em que grupos significativos de Candomblé no Brasil buscam afirmar sua tradição – origens culturais e raízes ‘autênticas’ (estas entendidas enquanto africanidade), procuram também afirmar sua modernidade situando-se no cyberspaço, em vez de buscar afirmação fechando-se sobre si mesmo. Esta nova prática resulta num esforço de convivência, que alia modernidade e tradição e aponta para uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade como um todo, ao mesmo tempo em que potencializa a informatização e a comunicação eletrônica como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação cultural.

A autora centra a questão da oralidade apenas na religião de matriz africana, sendo que existem também outros credos que fazem uso da oralidade e que não são diretamente apontados.

Outros autores chamam o sistema das tradições de matriz africana de “fechado sobre si mesmo” ao se referirem ao Candomblé. O que é necessário

compreender é que os vivenciadores, iniciados, sacerdotes e sacerdotisas já estão fazendo uso da internet, é impossível estar fora dela. Só que o terreiro contém dois espaços: o público e o privado. Já explicado anteriormente, público é o espaço social, é o quintal, o barracão, as festas no barracão. Além da realização de cerimônias aos orisàs podem ocorrer também palestras educativas e culturais nas quais, muitas vezes, usam-se duas linguagens: a oral tradicional e a escrita. A esse espaço a internet tem acesso.

Já o privado é restrito, fechado ao público e representado pelos iniciados no culto aos orisàs, numa interação entre ancestrais, orisàs e sacerdotes ou sacerdotisas e o corpo hierárquico.

Conforme se dá a diluição de fronteira com a globalização, o Candomblé, mesmo com este processo, conseguiu guardar a sua essência do que é público e o que é privado com exceção dos que fogem à hierarquia tradicional. Nesse sentido, seria de grande importância aprender a utilizar essas ferramentas de comunicação que estão ao alcance dos terreiros como de todos e fazermos jus às possibilidades que essas ferramentas proporcionam a todos se utilizadas para o desenvolvimento, tanto da tecnologia como da comunicação em si, sem perder a essência, a oralidade.

A internet pode trazer importantes benefícios aos terreiros, assim como os terreiros podem absorver dela os conhecimentos científicos para o ser humano cotidianamente e ampliar seus horizontes, sem que interfira nos fundamentos. Mas tudo dependerá do encaminhamento ético de quem conduz a ferramenta, tanto se referindo à tecnologia quanto à internet e às instâncias do conhecimento, não tendo com isso que se retirar ou afastar o conhecimento e a prática oral tradicional, mas preservar seu direito e identidade enquanto formas de saber e de ser, buscando evitar a hierarquização e a violação de direitos quando se relacionam com o conhecimento científico e seu aparato técnico, sobretudo se estes se apresentam de modo meramente instrumental.

2.2 Tecnologia e ancestralidade

Tecnologia e ancestralidade parecem coisas distantes e não são, mesmo porque a tecnologia é produzida e foi utilizada por todas as sociedades humanas ao longo da história da humanidade, e foi crescendo, criada ou melhorada ao longo dos

tempos até à contemporaneidade. Torna-se difícil pensar que os nossos ancestrais criaram e utilizaram técnicas e tecnologias, assim como pensar que os sujeitos do passado tenham sido sábios e capazes de inventar técnicas inteligentíssimas deixadas para as futuras gerações melhorá-las ou ampliá-las.

Conforme Lima Filho (2010, p. 89):

[...] o desenvolvimento científico e tecnológico resulta do processo de produção e apropriação contínua de conhecimento, saberes e práticas pelo ser social no devir histórico da humanidade. A ciência e a tecnologia são entendidas, portanto, como construções sociais complexas, forças intelectuais e materiais do processo de produção e reprodução social.

Sendo assim, compreende-se que a produção e uso de técnicas e conhecimentos e sua complexificação mediante processos sociais interativos é característica de todas as sociedades humanas ao longo da história, como parte de seu processo de produção e reprodução social.

Os Candomblés, tanto praticados pelos antepassados quanto os contemporâneos, sempre fizeram uso da tecnologia. Nos mais antigos, incluindo os ex-escravizados, utilizaram as tecnologias; mesmo na época de senzalas e casas-grandes havia luz de lamparina, lampião a querosene ou a óleo de mamona, que eram as formas artificiais de se obter luz a partir do trabalho e conhecimento social. No preparo dos cereais para alimentação, o arroz era descascado e limpo através de pilões e de monjolos para pilar arroz, milho e quebrar para canjica ou farinha que, após, era torrada em grandes fornalhas.

Os ancestrais a que nos referimos deixaram um grande legado técnico e tecnológico às futuras gerações que com a “apropriação contínua de conhecimento” (LIMA FILHO, 2010, p. 89) somado a esses saberes, resulta nos avanços tecnológicos contemporâneos.

Na concepção africana, ou melhor, nas religiões de matrizes africanas no Brasil, esses avanços são a herança ancestral dos nossos antepassados ou antecessores, e eles permeiam entre nós até hoje. Neste sentido, as religiões de matriz africana reconhecem e entendem o valor e os avanços tecnológicos: na comunicação, no transporte, na educação, transmissão do conhecimento, até mesmo na transmissão oral.

Desse modo, se a tecnologia é um conjunto de conhecimentos e especialmente um conjunto de princípios científicos que se ampliam a um determinado ramo de atividades, ela não deve e não pode ser dissociada do ser humano em qualquer modalidade ou época, até porque ela não transcende ao homem, ela é parte integrante dele. É um conhecimento milenar, podendo-se dizer que surge com o chamado “homem primitivo”, que nada mais era que os nossos ancestrais que criaram o fogo através de duas pedras batendo ou esfregando uma na outra, fazendo surgir o fogo de total utilidade até hoje. Outro elemento da concepção africana é a criação do ferro e seu manuseio por Ògún, que nesta concepção é chamado o senhor dos metais, patrono da tecnologia. Outro exemplo é o avanço da flecha para os armamentos bélicos, necessárias mudanças para o poder, mas prejudiciais à existência humana já que se tornou objeto de disputa entre os que não sabem utilizá-la.

Nossas considerações anteriores nos levam a entender a tecnologia como uma prática ancestral da espécie humana. Portanto, nos aproximamos do conceito antropológico de tecnologia expresso por Marx (1978, p. 425):

A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção de sua existência e, com isso, também o processo de produção de suas relações sociais e das representações intelectuais que delas decorrem.

Quando nos reportamos ao Candomblé queremos deixar claro que o objetivo não é tratar dogmaticamente de terreiros e sim analisar elementos de sua organização, como as questões da urbanização e sua informatização com o fluxo migratório e os contatos com a natureza, seus valores e saberes ancestrais, já tratados anteriormente e a tecnologia. O foco é saber como está sendo preservada a tradição que anteriormente era rural e hoje teve que se adaptar à urbanidade e ao meio ambiente, enfim a assim denominada “era tecnológica”.

Este conceito é desenvolvido por Álvaro Vieira Pinto (2005) em sua obra *O conceito de tecnologia*, quando afirma: “O caráter necessariamente técnico de toda criação humana, seja no campo da produção material seja no da produção ideal, artística, filosófica ou mitopoiética” (PINTO, 2005, p. 63).

Segundo o autor, “a expressão ‘era tecnológica’ se refere a toda e qualquer época da história, desde que o homem se constituiu um ser capaz de elaborar

projetos e de realizar os objetos ou as ações que os concretizam” (PINTO, 2005, p. 63). E mais: “Toda fase da história humana, em qualquer cultura, caracteriza-se [...] pelas produções técnicas capaz de elaborar” (PINTO, 2005, p. 63).

Os moinhos de trigo já eram objeto de luxo, sendo sua produção – o trigo – um alimento da sociedade feudal, sobrando o fubá para os menos abastados. Mas estes recriaram novas formas de culinária como o acarajé, o biju, com destaque para o acarajé, cujo feijão era limpo manualmente, por meio de duas pedras num processo de esfregação de uma pedra em outra, triturando os grãos amolecidos em água até se tornarem uma pasta fina; posteriormente, era feito em forma de bolinhos em azeite de dendê, chamados de acarajé pelos afrodescendentes: *acara* (bolinhos), *jé* (forma de comer). Muitas mulheres ganharam seu sustento e das suas famílias vendendo acarajés e outros quitutes; eram chamadas de quituteiras ou eram conhecidas como “mulheres de ganho”, produzindo para o senhor de engenho.

Galvão e Batista (2006, p. 418) destacam a análise de Ong (1986, p. 33 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006) ao argumentar que as tecnologias são artificiais, mas, paradoxalmente, a artificialidade sempre foi constituidora dos seres humanos. Se for propriamente interiorizada pelas pessoas, a tecnologia não degrada a vida, mas, ao contrário, potencializa seu desenvolvimento. No Candomblé, há tempos já fazemos uso da tecnologia. Mais especificamente nas cozinhas, diminuindo as dificuldades e trazendo mais conforto aos vivenciadores. A tecnologia já trouxe benefícios incalculáveis aos povos do terreiro, por exemplo, quando trocamos a pedra de moer os alimentos, como o feijão fradinho para o acarajé, pelo triturador de grãos, o fogão a lenha pelo fogão a gás, o ferro a brasa pelo elétrico, a roupa lavada no tanque pela máquina de lavar roupas, o *freezer* e a geladeira para conservar os alimentos, que anteriormente se conservavam salgados ou imersos na banha de porco.

As mudanças na vida social com o advento das novas tecnologias das sociedades contemporâneas não significaram a dissolução das culturas orais ou em seu desaparecimento. Ao contrário, implicaram a necessidade de alteridade, em reconhecer processos dinâmicos das culturas num mundo que vem se apropriando de bens culturais produzidos por outras culturas e sociedades, destinando esses mesmos bens e tecnologias para finalidades diversas ou para melhorar as condições de vida. A tecnologia também veio aposentar as lamparinas, as casas de taipa pelas de alvenaria, o gramofone pelos modernos aparelhos de som, *notebooks*, celulares

e outros que beneficiam e facilitam a vida nos terreiros tanto nas atividades cotidianas quanto sociais.

O que aconteceu ao longo dos tempos foi que o saber dos candomblecistas, que é um saber oral tradicional, sempre conviveu com o saber científico. Porém, é necessário considerar que as relações sociais hierarquizadas sob a dominância branca, ocidental e masculina exerceram e seguem exercendo sua influência sobre as religiões, a ciência e a tecnologia, não sem resistência e contradições. Nesse sentido, nem a ciência e nem a tecnologia inseriram qualquer cidadão negro da diáspora em suas obras. Tampouco na história, sociologia ou comunicação de quem fala ou escreve sobre a diáspora. Não são os seus agentes, mas sim e muitas vezes os não negros que apresentam sob sua ótica ou ponto de vista e que não contemplam a ancestralidade e originalidade da religião afro ou de matriz africana. Sendo assim, a comunidade das religiões de matriz africana não se sente inserida nesse processo tecnológico e científico. Talvez por isso há que se esperar mais adiante que o Candomblé esteja realmente adaptado às novas tecnologias.

Os nossos ancestrais e os terreiros de Candomblé foram os únicos espaços que preservaram e guardaram através da linguagem e da oralidade. Tiveram que buscar elos de comunicação com nossos orisás e as tradições africanas. Muitos de nós perdemos o direito ao acesso ao conhecimento e à escrita.

Não fosse a grande resistência, sob a força dos orisàs, o que fez com que mantivesse viva a oralidade dos terreiros para a preservação de toda essa riqueza linguística que se funde com as demais linguagens do Brasil, desde os tempos da colônia até a contemporaneidade. Situação semelhante também foi vivida pelos *malês* (muçulmanos): alguns sabiam ler o Alcorão e trocavam correspondência com o outro lado do oceano, enquanto outros apenas liam os sinais que eram cravados em pedras e muralhas.

Os terreiros de Candomblé foram os únicos espaços que conseguiram preservar e guardaram a linguagem para que hoje tivéssemos como buscar elos de comunicação oral ou linguística que se dão através dos terreiros e que foram guardados a duras penas pelos nossos ancestrais. Pois, nos primeiros anos da República, Rui Barbosa teve que ceder à pressão, fazendo com que ele apagasse grande parte dessa oralidade, queimando os documentos da escravidão. Isso é terrível, pois nos tirou o direito ao acesso a todo conhecimento escrito, sobrando

apenas a oralidade e os terreiros para preservarem essa riqueza linguística que se funde com as demais linguagens do Brasil da colônia à contemporaneidade.

O Candomblé é uma religião de tradição oral, de origem e matriz africana, e na África não tem essa denominação (Candomblé). Essa denominação é brasileira, mas a matriz é a mesma. Lá, o Candomblé se autodenomina como religião e Tradição.

Esta diferença de denominação é o que podemos chamar de reterritorialização do povo negro e da tradição negra no Brasil. A desterritorialização dos africanos impõe condições socioculturais e religiosas severas e como forma de resistência e de luta para manter sua identidade e ancestralidade os desterritorializados construíram uma nova forma de cultuar seus deuses na África e na diáspora, recriando uma nova forma de território privado e restrito no Brasil e nas Américas.

Esta é a importância que podemos dar ao valor de tão grande preservação, em especial pelas comunidades de terreiros que se arquivaram em memória guardada apenas mentalmente e ocultos de todos e de tudo, até mesmo do Estado brasileiro, que foi o que mais os perseguiu, não só no passado, mas também atualmente, mostrando-se as limitações do meramente formal Estado “laico” em relação às questões étnico-raciais, pois a forma jurídica, mesmo que constitucional, ainda é muitas vezes suplantada por toda uma herança e prática social de matiz escravocrata persistente na sociedade brasileira. Sendo assim, os terreiros de Candomblé tradicional reúnem conhecimentos, saberes e tecnologia e não estão – aliás, nunca estiveram – dissociados dos saberes da ancestralidade e da resistência e luta por sua preservação e fortalecimento.

2.3 A oralidade e a linguagem do Candomblé

O Candomblé é tradição oral. Essa religião de matriz africana conseguiu, em seu seio, preservar a linguagem dentro dos terreiros. Contudo, os espaços ou territórios, por mais reduzidos que fossem, ainda preservaram e preservam suas origens e essência, que são divididas em público e privado e que se entendem como o meu, o teu e o nosso hierarquicamente. E a língua, por mais que tenha havido perda, ainda é um conservatório cultural e histórico que difere de outras instâncias afro-brasileiras, sociológica, religiosa e musical, pois foi preservada através dos

cantos. Por exemplo, falamos e nos fazemos entender ou ser entendidos pelos nossos orisàs somente no idioma deles e não no português, nossa segunda língua.

Portanto, nem mesmo o processo migratório de ruralização, urbanização, globalização ou cibernético foi suficiente para diluir as tradições orais. Embora tenha sido enfraquecido, ainda tem sido possível, por meio dos ensinamentos dos mais velhos aos mais novos, comunicar-se com os nossos deuses na língua deles, através de saudações, orikis (rezas), cânticos ou invocações. Essa é a grande herança de nossos antepassados da qual devemos fazer jus por este rico legado, preservado a peso de dores, risos, danças e um misto de alegrias e muita força, serenidade e comprometimento por meio da hierarquização – o que não podemos perder jamais, já que na medida em que acabar a hierarquia acabará também o Candomblé.

O fato de dizerem que o Candomblé faz parte do profano revela desconhecimento, mas também preconceito: o profano está nos olhos e no entendimento com que se fazem ou se dão as coisas. São várias as religiões julgadas pelo lado de fora, ou seja, são formas de se intitular as coisas que não se entendem, como no caso do Candomblé.

Conforme Maria de Lourdes Siqueira (2004, p. 152), tradição oral:

[...] é nossa referência primordial quando falamos da história e da cultura africana. Nem uma tentativa de abordar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória das últimas gerações de grandes depositários, a quem se pode deixar esta memória viva na África.

A religião afro-brasileira é uma religião de herança em que os herdeiros recebem o legado dos seus ancestrais, e que só sobreviveu no Brasil pela oralidade e a hierarquia, sendo esses, portanto, os fatores primordiais para a resistência. Contudo, justamente tais elementos vêm se mostrando um fator de preocupação: pela desagregação, pela perda da hierarquia, por meio, por exemplo, da autointitulação de babalorisàs e iyalorisàs, que se autoidentificam sem que tenham passado pelo processo complexo e completo de ascensão ao cargo. Cabe, então, uma pergunta: qual é o real papel de que estamos tratando a tradição e a oralidade?

São questões fundamentais para a não desvirtualização do real sentido que a religião propõe ao indivíduo e à comunidade, social ou intelectualmente falando,

sentindo e vivenciando dentro de um sistema oral, mas que transmite muito sem palavra até porque nem sempre o ato de falar é de fácil entendimento. Muitas vezes ver, sentir e entender se tornaram mais importantes que a própria escrita. Não queremos dizer com isto que a escrita é menos importante que a oralidade, apenas que são conhecimentos orais/tradicionais ou formais/científicos, são formas sociais de ver e conhecer; portanto, o importante é que ambos vivam harmonicamente, tendo a grandeza de conhecer e respeitar o universo do outro. Não se pode dizer que o conhecimento produzido pela sociedade da escrita seja mais legítimo pela simples razão de que, para as sociedades orais, é a oralidade o sistema de conhecimento central da vida social.

A herança cultural legada pelos africanos em toda a diáspora negra constitui um dos aspectos mais significativos nos processos de construção de identidades e de referenciais, na dinâmica da formação de culturas e sociedades nas Américas do Norte, Central e do Sul e também no Caribe. É no contexto dessas tradições que nascem e se estruturam as dimensões religiosas de resistência africana que constituem um dos indicadores mais fortes da decisão política de busca de liberdade, empreendida pelos africanos e seus descendentes ao longo de todo o processo colonial escravista, ocorrido no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

Algumas referências das civilizações africanas se refletem na dinâmica das reelaborações das religiões afro-brasileiras.

A diversidade africana, com suas sociedades e suas culturas, reúne filosofia, religião, arte e mitologia em símbolos que constituem a essência de sua especialidade, ao mesmo tempo múltipla e plural, entre povos e grupos étnicos de distintas regiões geográficas social e culturalmente diversas e unificadas entre a África Central, África do Leste e Central do Oeste (MUNANGA, 2004, p. 157-158).

Ao se referir à África não se pode tratá-la como um país e sim como um continente, com 54 países. Cada país africano tem sua especificidade, peculiaridade e cultura. Sendo assim, é possível compreender que, ao tratar dos aspectos religiosos, também se deve entender que as religiões africanas, como em qualquer outro continente, diferem umas das outras.

Para Munanga (2004, p. 157), “a linguagem, eixo fundamental de toda a cultura e das religiões de origem africana na diáspora, guarda certa identificação

com as raízes. Principalmente a linguagem dos gestos, que expressa valores tradicionais”.

A travessia e a preservação da oralidade não ocorreram num passe de mágica, mas sim num processo de fechamento entre os próprios negros na senzala, na lavoura e até mesmo nas construções, apesar da própria história do Brasil negar todo esse processo.

No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças linguísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns ou próximos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. Esse reconhecimento da semelhança com certos indivíduos era reforçado pelo reconhecimento de diferenças com outros. A esse nível, é claro que o componente linguístico, a possibilidade de se entender, mesmo falando idiomas diferenciados, gerava um vínculo entre certos grupos que os separava daqueles outros com quem essa comunicação era inviável (PARÉS, 2006, p. 76-77).

Na construção dos grandes monumentos históricos nacionais do período colonial que antecedeu a imigração europeia, era a mão de obra negra que pintava os grandes templos católicos, as mansões de azulejos maranhenses, por exemplo, e instalava as tubulações de esgoto que ninguém mais conhece hoje em dia. Essas e outras atividades “menores” retratam o quanto os valores civilizatórios como a escrita e a leitura foram ocultados, soterrados mesmo aos negros, que ficaram proibidos de ler e escrever por séculos. Se por um lado foi ruim, por outro fez com que se desse a preservação da língua e da oralidade nos terreiros. Onde foi possível, manteve-se a oralidade das várias nações africanas, recriadas por meio dos Candomblés, a exemplo de Ketu, Jêje e Bantu, sobre as quais versa esta pesquisa, entre as tantas resistentes à dominação e à criação de muitas estratégias como meio de sobrevivência.

Para Jacques d’Adesky (2001, p. 49):

A língua é outro possível fator de identidade. Embora elemento da cultura, excede aos demais, na medida em que tem o poder de nomeá-los, exprimi-los e veiculá-los. Ao nível do indivíduo, a língua é exclusiva, pois ninguém escolhe sua língua materna nem pode mudá-la a esmo, muito embora seja sempre possível apropriar-se de diversos idiomas. Nesse sentido, a língua não tem caráter fechado, como a raça. Pode-se ser branco ou negro e ter o português como língua materna. No entanto, para os negros, a adoção da língua portuguesa marca uma profunda ruptura com os elementos da matriz cultural das sociedades africanas revelando, portanto, uma irreparável perda de identidade.

De maneira inteligente, o autor discorre um conceito de linguagem e oralidade com leveza e seriedade, abordando-o de dentro para fora e demonstrando que a língua tanto pode nos levar ao extremo como ao abismo. Ao ser negro escravizado por séculos, foi fundamental a preservação da oralidade como estratégia de sobrevivência no passado e patrimônio cultural contemporâneo. “A preponderância da oralidade em relação à escrita é medida, também, nos meios negros, pela elevada taxa de analfabetismo e por estatísticas que revelam um grau alarmante de evasão escolar entre as crianças negras em relação aos brancos” (D’ADESKY, 2001, p. 49).

De fato, muitos eram analfabetos, mas a preservação da oralidade das nações Jêje, Nagô ou Bantu foi fundamental nos terreiros de Candomblé para que se mantivessem os costumes e os valores civilizatórios. Dessa forma, tanto hoje como no passado, foram e são capazes de se comunicar com os irmãos africanos do outro lado do oceano.

Narrações, falas e artes verbais são formas expressivas que articulam valores, ética, moral, política, estética e religiosidade. São modos de se comunicar e formas de expressão de diferentes sociedades no mundo, antigas e contemporâneas. Narrar é a forma primeira de todas as culturas, falar e codificar a vida social simbolicamente, mesmo nas sociedades que se consolidaram em variadas formas de escrita (LANGDON, 2007; 1999). As religiões em todo o mundo, que não tiveram como força e poder a escrita de livros considerados sagrados, como as religiões de matriz africana, encontram, ainda hoje, a oralidade como o principal meio, forma e expressão de dar continuidade à transmissão cultural e aos conhecimentos elaborados pelos ancestrais da população afrodescendente e que hoje procura preservar este legado histórico e cultural.

Neste texto é importante tratar, ainda que de forma breve, das relações entre a escrita e a oralidade, suas aproximações e diferenças desde o advento da escrita e sua disseminação dos centros colonizadores europeus pelos continentes colonizados, hoje ex-colônias com populações que se reorganizaram na busca em dar continuidade à preservação e à transmissão de conhecimentos e saberes objetivados na memória coletiva de povos e grupos sociais e praticados nos terreiros de Candomblé do Brasil.

Os efeitos da introdução da escrita e da imprensa em sociedades não letradas têm sido, pois, uma das principais questões que norteiam novos campos de estudos

linguísticos e culturais. A partir dos anos de 1960 há um crescente desenvolvimento de pesquisas de campo dedicadas aos estudos das relações entre as culturas orais e a cultura da escrita, recolocando a importância que a oralidade ocupa nas práticas culturais de diferentes povos e grupos sociais em diversas partes do mundo (HAVELOCK, 1987 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006). Considerando o contexto da política colonial desencadeada a partir do século XVI no continente latino-americano e africano, observa-se que os estudos dedicados às artes verbais, especialmente para os povos que passaram a adotar a escrita em suas culturas, apontam que oralidade e escrita podem existir simultaneamente.

A escrita e a oralidade são formas de arte. Entretanto, possuem naturezas, práticas e finalidades diversas. Ambas tratam de valores éticos, morais, políticos e culturais com múltiplos e diferentes significados na vida social a exemplo das culturas praticadas nos terreiros de Candomblé no Brasil em suas respectivas tradições Jêje, Ketu e Bantu, em que a experiência vivida pelos vivenciadores se faz no aprendizado do ver, ouvir e falar sem mediações de textos escritos. Neste sentido, seria um equívoco argumentar que a oralidade seria fruto do analfabetismo tendo em vista que muitos líderes de diversos segmentos religiosos de religiões não cristãs e intelectuais que não se encontram obrigatoriamente na academia não deixaram de lado a transmissão oral do conhecimento cultural. A junção das duas formas de objetivação do pensamento, a oralidade e a escrita, não é excludente, mas complementar. Cada uma cumpre importante papel social e cultural.

Para Haverlock (1995, p. 406 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006), esses conceitos contribuem para a caracterização de sociedades que, dispensando o uso da escrita, têm se valido da linguagem oral em seus processos de comunicação. As expressões têm sido utilizadas, também, para identificar uma forma de consciência supostamente criada pela oralidade.

A linguagem oral no contexto africano e afro-brasileiro não se resume à fala, mas abrange também o idioma corporal, porque o corpo fala, canta e dança. Por meio da dança se está comunicando algo. Assim, a dança compõe-se como linguagem corporal codificada do ponto de vista estético e religioso. As pessoas conhecedoras ou vivenciadoras do Candomblé sabem que estão se referindo à gestualidade, a sincronias de pés, mãos e corpos. Tudo é uma linguagem cultural que requer outro saber que não está objetivado em livros de ciência ou literatura.

O estudo de Galvão e Batista (2006, p. 407-409) destaca a contribuição de Cook-Gumperz e Gumperz (1981 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006) ao identificarem três grandes momentos da história humana focalizando a oralidade e a escrita. O primeiro momento é caracterizado pelo divisor entre oralidade e escrita, ou seja, entre sociedades da escrita e sociedades orais. Além desta diferença, nas sociedades da escrita, o acesso à escolarização e, portanto, o aprendizado da escrita, era restrito aos segmentos burgueses e pequenos burgueses europeus, destacando que a escolarização se dava por instituições religiosas e das cortes imperiais.⁷ As bibliotecas e as impressões de livros eram espaços e bens simbólicos muito restritos e de pequena distribuição. Além disso, havia outro divisor entre os gêneros literários do ponto de vista gramatical e estilístico e as formas de fala, como destacam Cook-Gumperz e Gumperz (1981 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006) até o final da Idade Média. O intenso processo de registro e divulgação da oralidade nas formas escritas quando da invenção das primeiras máquinas de impressão na modernidade e a concomitante escolarização marcam o segundo e o terceiro momento sobre as relações entre oralidade e escrita. Conforme Galvão e Batista (2006) a industrialização, a urbanização e o surgimento das classes médias, assim como a consolidação das primeiras universidades na Europa, América Latina e continente africano, e outras instituições escolares, promovem maior proximidade entre as práticas orais e escritas.

A modernidade e a formação dos Estados-Nação trazem em seu bojo o aparecimento da cultura nacional alicerçada nos processos de escolarização, gramáticas impressas, manuais de estilo, dicionários, enciclopédias e a disseminação da Bíblia. A literatura passa a ocupar outro lugar para além do ensino religioso e da formação de bacharéis de Direito, Política e Medicina, isto é, como entretenimento. Contudo, todo o processo histórico e social que contextualiza o lugar da escrita e sua disseminação na sociedade moderna ocidental não resultou no desaparecimento das práticas orais de diferentes povos no mundo.

Veja-se que naquele momento, a maioria da população vivia em zonas rurais com poucos recursos e formas de vida diversas dos grandes centros em processo de urbanização. No Brasil, a população era alfabetizada em escolas rurais numa

⁷ É necessário destacar que para este aspecto o estudo referido centra sua observação limitadamente ao mundo ocidental.

época em que a mão de obra infantil era numerosa e pobre e participava de todas as atividades familiares para aumentar os ganhos para a economia de subsistência.

Quando referimos as linguagens, idiomas ou oralidade, estamos nos referindo à sociedade brasileira, à língua portuguesa, embrionária, tal como a língua francesa, o latim, as línguas africanas, a língua inglesa e a espanhola. No Brasil, uma Iyalorisà (sacerdotisa) ou um Babalorisà (sacerdote), além desses idiomas, é obrigado a saber no mínimo um pouco de pelo menos três nações do Candomblé. Na Nigéria e demais países africanos, falam-se até vinte línguas e dialetos além da língua dos colonizadores de países europeus como França, Inglaterra, Portugal e Alemanha.

Quando se trata do Candomblé brasileiro e do continente africano, estamos considerando o contexto da diáspora africana nas Américas, desencadeando diferentes usos e apropriações das línguas Nagô, Jêje e Bantu pelos territórios das religiões de matriz africana. A presença da oralidade oriunda da diáspora negra significa a presença de práticas culturais e simbólicas que buscam preservar tradições, valores e cosmologias que fazem sentido para os vivenciadores do Candomblé. Embora haja um leque de publicações sobre as religiões de matriz africana e a leitura dessas obras, e que os praticantes e vivenciadores do Candomblé sejam letrados em vários níveis de escolarização, não significa o abandono da oralidade, mas implica a existência de modos complementares que contribuem para o desenvolvimento das sociedades.

Galvão e Batista (2006, p. 416) ressaltam a contribuição de Egon (1987 *apud* GALVÃO; BATISTA, 2006) ao identificar que nas culturas orais a repetição e o recurso à memória constituem a base dos processos de transmissão do conhecimento. Além do idioma corporal, a memória oral desempenha um papel fundamental na transmissão dos conhecimentos tradicionais. A memória pode ser interpretada como um regime de subjetivação, corporificado em tais culturas por meio de movimentos rítmicos, cantos e recitações, formas expressivas utilizadas nos processos de memorização. Os cantores/narradores populares, muitas vezes, se utilizam de um instrumento simples, como o tambor, para reforçar o ritmo da narrativa, contribuindo para introduzir nos ouvintes o “encantamento” do som, deixando-os em um estado de semi-hipnose, marcado pelo prazer e relaxamento.

No contexto de matriz africana ou afro-brasileira como o Candomblé, não é suficiente um tambor, e sim uma orquestra de três tambores, denominados *Rum*, *Pi* e *Lê* mais o *Agogô* e o *Adjá* para uma boa comunicação. O conjunto corpo, ritmo e

dança faz a boa comunicação entre a pessoa e o Orisá. Comunicação que não deve ser confundida com magia, mas compreendida como cultura ancestral oral.

O que se quer destacar ainda é a permanência da oralidade em grupos, povos e segmentos sociais que adotaram a escrita em suas experiências. Nos terreiros de Candomblé, pessoas e grupos, alfabetizados ou não, dialogam, trocam experiências e compartilham dos rituais numa relação de complementaridade em suas condições de vida, entre o oral e o escrito.

Mesmo diante da adversidade do sistema de escravidão e dos efeitos gerados ao longo da história do Brasil, as culturas ou linguagens africanas permaneceram umbilicalmente ligadas à cultura brasileira. Já há, inclusive, dicionários de língua africana no Brasil. A visão e compreensão da oralidade para o africano ou praticante de religião de matriz africana têm outra dimensão: os sacerdotes, sacerdotisas e os *griots*⁸ são educadores sociais e populares que têm muita respeitabilidade, tanto na comunidade quanto da legislação, pois transmitem saberes orais tradicionais incorporados, apreendidos e vividos pela e na experiência social.

Nos estudos sobre o Candomblé, a ideia segundo a qual o saber religioso é preservado na memória coletiva dos terreiros e transmitido oralmente ou através da aprendizagem experimental dos mais velhos para os mais novos tem sido paradigmática.

Na questão da oralidade referente à africanidade no Brasil, após mais de quatro séculos da diáspora africana e o processo de escravização de sua população, os brasileiros conhecem muito pouco sobre as religiões e sociedades africanas, especialmente nesse caso, as culturas afro-brasileiras. A oralidade e a africanidade são temas antigos, mas bem pouco estudados ou conhecidos. Muitos, inclusive, não a classificam como linguagem. O que falta na verdade é conhecer um pouco da cultura do povo negro e de onde falamos. É linguagem oral o som, a linguagem corporal, instrumental e rítmica cantada ou contada. Na concepção africana, todas essas expressões são linguagens que, se mal feitas ou mal representadas, não terão ressonância no receptor.

Para Ruth Landes (2002 [1947]), a deslegitimação do uso da escrita é muito evidente. Isso é decorrente de, diferentemente de outros pesquisadores, na

⁸ *Griot*. O contador de histórias. O detentor dos saberes ancestrais orais que os transmitia às crianças e adultos nas comunidades. É um líder.

condição de antropóloga ter sido original em levantar explicitamente um assunto que outros estudiosos cuidadosamente evitavam abordar. Na maioria dos estudos clássicos sobre o Candomblé, a questão dos usos da escrita nos terreiros é mais notável pelo grande silêncio que rodeia o assunto. Desde os anos 1980, entretanto, Júlio Braga (2000, p. 130) tem sido um dos poucos estudiosos a chamar a atenção para as maneiras pelas quais a tradição oral do Candomblé coexiste com o uso da escrita. A lacuna, nos estudos do Candomblé, em relação aos pequenos, mas reais usos da escrita nos terreiros, diz ele, acaba apagando a importância da escrita em prol de enfatizar a oralidade como o único meio para a transmissão do saber religioso.

De acordo Langdon (2007), até décadas recentes, textos orais, incluindo os diferentes gêneros como mito, folclore, lendas e contos de fada, foram analisados como textos fixos, sem considerar os mecanismos poéticos que marcam a narração oral. Coube aos estudos antropológicos com enfoque nas artes verbais, refletir sobre a problemática, reinscrevendo os gêneros de fala, mito, ritual e performance num *paradigma* que considerasse o dito no fluxo do discurso social, como sugerido por Geertz (1989). Langdon (2007) destaca que o estudo da narrativa tem ido além no sentido de conceber a narrativa, como expressão oral, para pensá-la no conjunto dos gêneros dramáticos e performativos marcados por qualidades estéticas e emergentes através da interação social.

Falar de oralidade, portanto, é falar, em primeiro lugar, de um processo de colonização e pós-colonização, de exclusão de ensino, de aprendizagem e do processo político-econômico por séculos vivido pela população negra no Brasil. Com uma análise desses processos é que se pode afirmar que os terreiros são a reafrikanização e os únicos lugares que guardaram e preservaram a oralidade de forma a manterem o relacionamento e a comunicação com a matriz religiosa de outras fases da língua materna.

2.4 Tradição é recriação

A tradição das religiões de matriz africana e a tradição oral têm um sentido único. A tradição é também uma riqueza deixada pelos ancestrais, e o mais importante é que essa herança ultrapassou o maior obstáculo que parecia intransponível e incapaz de resistir a tantas turbulências e temporalidade.

Para Bastide (1989, p. 85), “as religiões ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas ‘nichos’ por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver”.

Sendo assim, torna-se visível que a contribuição tanto pela tradição quanto pela resistência e a transmissão hierárquica foram balizadoras no que se refere à linguagem nos cultos afro-religiosos de matriz africana no Brasil e, por que não dizer, na língua brasileira em geral. Somente a preservação da língua pela tradição dentro dos terreiros e pelos grandes arquivos vivos que são os velhos e velhas, por meio da oralidade, é que se tornou possível a manutenção da língua entre os seus vivenciadores e adeptos. A tradição oral não é transmitida somente através de orikis (rezas), mas por meio de brincadeiras, cantigas, histórias cantadas com encantamento: falando dos animais, da flora e da fauna, e do meio ambiente em geral, retratando a vida e os valores morais, éticos e civilizadores, quer sejam comunitários ou sociais. As estratégias que o sistema arquitetou para que se pudesse sobreviver dentro do seu próprio sistema tradicional de origem tornaram-se um veículo de comunicação transpondo séculos.

Segundo Bastide (1989, p. 85), “deviam se adaptar a novos meios humanos, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa”. Para Sodré (1988, p. 37):

[...] como o afastamento de escravos e ex-escravos afigurava-se fundamental a uma sociedade que, no final do século dezanove, sonhava em romper social, econômica e ideologicamente com formas de organização herdadas da colônia e que já excluía o negro dos privilégios da cidadania, intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros.

O terreiro entendido como templo, segundo Sodré (1988), especialmente no caso do Candomblé que conhecemos, é a forma social afro-brasileira constituída como um território, um espaço apropriado, e como lugar próprio. Dessa forma, os territórios afro-brasileiros podem estar constituídos nas formas de “território-terreiro” no espaço urbano. O terreiro torna-se lugar de ressignificação da cultura afro-brasileira, espaço profícuo para uma abordagem geográfica.

Para Sodré (1988, p. 50):

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) firmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua

transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se 're-territorializar' na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais [...].

A questão territorial é histórica em todos os tempos. E para o negro sempre foi uma busca, mas sempre muito distante pelo sistema, tanto colonial quanto na ausência de uma real reforma agrária brasileira, e da não distribuição de renda aos deserdados de bens e de terras. Ainda que não sejam ou não fossem donos da terra, mas ocupantes dela, o “divisor de águas” na questão do negro foi a não distribuição da terra na qual ele sobreviveu e sobrevive como apenas ocupante dela, até porque sempre trabalhou e conheceu o potencial da mesma, sempre em prol do enriquecimento do outro. Política e historicamente houve três momentos visíveis de exclusão do negro da posse da terra: 1) a não indenização pelo processo da escravização; 2) a proibição do acesso à aprendizagem da escrita e leitura; 3) a lei de terras e a não reforma agrária. Isso sem falar do processo estratégico que se deu pela imigração no momento crucial do negro no Brasil.

Cassimir e Aparna (1992) mostram como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. Como vemos, os terreiros são comprovadamente tanto em contingência quanto em historicidade, território legado da organização e resistência, tanto no colonialismo quanto na época contemporânea. Essa herança, mantida, zelada, ocultada e guardada para as futuras gerações dos herdeiros deste grande patrimônio cultural não só do povo negro, mas nacional, pelo menos mereceria ser. A busca de território foi e é uma constante luta não só dos que não o possuíam, mas também dos que o têm em busca de mais; são as questões dos latifúndios desse país.

Para Little (2002, p. 7):

[...] como os territórios desses grupos se fundamentam no arcabouço da lei consuetudinária, raras vezes reconhecida e respeitada pelo estado. As articulações entre esses grupos são marginais aos principais centros de poder público. Mas é igualmente claro no registro etnográfico sobre os povos tradicionais que eles estabelecem territórios no sentido definido aqui.

A territorialidade, para esses grupos de latifundiários, independe de como vêm sendo tratados os territórios dos povos tradicionais. A dimensão ou extensão territorial, no caso dos terreiros de Candomblé, que no passado eram mantidos em

áreas rurais, segregados como “coisas de negros”, seitas, feitiçarias, clãs, que só interessavam aos descendentes da África, nunca importou. Afinal, os terreiros de Candomblé jamais foram vistos como espaços de cura, de alívio para as dores humanas e físicas mantidos por povos mantenedores de saberes e conhecimentos tradicionais orais, tanto daqueles de nível técnico quanto dos ancestrais, migrados com os negros para o Brasil. Tanto o escravizado como as comunidades dos afrodescendentes e, por consequência, os terreiros, nunca foram reconhecidos pelo Estado brasileiro como espaços de saberes que ajudaram e muito em um período difícil do colonialismo, com seus tratamentos medicinais tradicionais à base de chás, unguentos, infusões e rezas.

2.4.1 O sistema hierárquico

A hierarquia no Candomblé não é um papel a se desempenhar e sim uma sincronia entre o cosmo, os Deuses ancestrais e os humanos. Não é tarefa fácil porque é pelos Deuses e ancestrais. Obedecemos ao cosmo, mas quanto aos humanos, os Omo (filhos), é necessário harmonizar tudo, comunidade, sociedade, natureza, belo e feio, triste e alegre, amor e afeto e desarmonia, e o papel da Iyalorisá é o papel de mãe que age para equilibrar, apaziguar, sem jamais descuidar-se do cargo que carrega perante o Supremo e a tradição.

A hierarquia no Candomblé é uma constante e é fundamental em tudo, e para que tudo seja dentro de um contexto de organização das coisas, no que se refere às religiões, quase todas obedecem a uma estrutura hierárquica, como acontece em vários setores políticos, empresariais, industriais, nacionais, multinacionais ou transnacionais, mas a que mais é observada é a hierarquia das religiões de matriz africana no Brasil.

O fato da observação e da crítica à hierarquia do Candomblé faz com que se evidencie, mais uma vez, o racismo institucionalizado, que é estrutural e é resquício de uma colonização que deixou marcas seculares para suas “vítimas”, que são os descendentes de africanos no Brasil, pois em outros credos a hierarquia nem é discutida, ela é posta.

Como para muitos segmentos a hierarquia se torna necessária porque sem o sistema hierárquico nada tem de bom funcionamento. Contudo, há um grande equívoco entre hierarquia e vaidade. Hierarquia no Candomblé nada mais é que a

ordem hierárquica, um cargo e um encargo e isso gera um senso de responsabilidade, unido de muita humanidade. Já a vaidade é parte daqueles que não estão dentro dessa hierarquia e que se colocam, mesmo não se enquadrando nela. Uma metáfora do Candomblé explica muito bem isso: a cachoeira não corre para cima; ela só corre para baixo. Está posta, portanto, uma hierarquia. Isto é, quem não está apto é só esperar o tempo.

Temos que entender quando as Iyás (mães) ou Babas (pais) de Asè reagem a determinadas coisas ou modernidades, por exemplo, nos terreiros, é sempre respeitando também a hierarquia, a tradição.

Para Mãe Stela Azevedo Santos, do Ilê Asè Opo Afonjá (1995, p. 7), “a hierarquia é tudo, princípio, meio e fim. Sem ela seria o caos, com a mesma objetividade, realça a importância do princípio da senioridade, o ensinamento dos mais velhos e também a necessária atenção das crianças”.

Realmente, sem a hierarquia nada funciona e infelizes dos/as que não conseguem cumprir ou exercer esses cargos no caso das religiões, e aqui fazemos um recorte às religiões de matriz africana porque são elas que estão em foco nesta pesquisa. Falar em hierarquia não é difícil, o difícil é exercê-la; no caso da hierarquia no Candomblé, o superior no cargo não rege sozinho e sim com a sua ancestralidade, sua orisàlidade.

A quem se busca atender ou respeitar então não se trata de um superior e sim de um superior que obedece a outros superiores que são os orisàs e os ancestrais que são forças naturais e sobrenaturais de Olodumaré, nos moldes da hierarquia das religiões de matriz africana, conforme explica Maria de Lourdes Siqueira (2004, p. 155):

A Família de Santo constituída de Filho(as) de santo, que com o tempo vão assumindo funções hierárquicas desde a de tornar-se responsável pela Casa Religiosa, pessoa escolhida pelas entidades sobrenaturais, genericamente denominadas Mães de Santo ou Pais de Santo, com designações próprias, segundo a nação e a língua nas quais se reconhecem:

Iyalorixás ou Babalorixás para a nação – Yoruba aqui denominadas Ketu ou Nagô.

Rombonas no Gêge.

Gunguasenses no Congo.

Chefes espirituais – em outras diferentes associações.

Cada terreiro assim dirigido por sua Mãe ou Pai de Santo tem seu Conselho de Maioridade que é constituído por pessoas escolhidas entre Mogbás, Ogans, Ekedes, Ajoués, Deres, Makotas, Egbomes. Filhas e filhos de Santos, mais velhos, da Casa ou Terreiro que já cumpriram suas obrigações

de 3, 7 e 21 anos após seus rituais de Iniciação Religiosa. Os mais jovens da casa constituem os Yawos, as Yawos e os(as) Abiãs, entre iniciados e aspirantes.

Os egbomes são co-responsáveis por todos os trabalhos que constituem os rituais do Terreiro.

Tratar da hierarquia no conceito de família mítica é um tanto diferente de outros sistemas hierárquicos, porque estamos tratando de um padrão africano que difere e bastante dos sistemas atuais comerciais ou de outros valores civilizatórios não africanos.

A hierarquia africana é a base da família, não é distante dos costumes e da cultura religiosa ou tradicional, cujo saber ou transmitir este saber é função dos mais velhos: quanto mais velho mais sábio. Tanto é que a criança e o jovem ouviam os velhos e lhes devotavam respeito. Sendo assim, não há inovação em cumprimentar tanto a matriarca quanto o patriarca nos moldes de origem quanto seus orixás e, por isso talvez, os terreiros preservaram a oralidade por séculos, nas diversas nações africanas, tanto os Ketus quanto os Jêjes-Nagôs e os Bantus, pois eles tiveram boa comunicação mesmo sem a escrita; o que salvou por épocas e por séculos foi a oralidade e a hierarquia. Ambos na contemporaneidade ainda constituem o grande diferencial nos terreiros de Candomblé e de qualquer nação das religiões de matriz africana no Brasil e na África.

Para Siqueira (2004) a estrutura das relações rituais na família de santo se organiza da seguinte maneira:

Mãe ou Pai de Santo – Iyalorixá ou Babalorixá, Rumbona, Ganguasense Nanga.

O mais velho do Terreiro de origem. Por exemplo, da Nação Yorubá, Nagô ou Ketu.

O mais velho do Terreiro de pertencimento. Por exemplo: do Ilê Axé Opô Aganju.

O mais velho da 'nação' deste Terreiro. Por exemplo: Egbome Sofia Ilê Axé Opô Afonjá.

O mais velho de cada entidade da nação a qual o Terreiro pertence. Por exemplo: a filha a mais velha ou o filho mais velho de Oxum.

O mais velho do barco de uma iniciação do terreiro de cada iniciado. Os iniciados no mesmo terreiro – são todos irmãos de santo. Por exemplo: as filhas ou os filhos do Ilê Asè Opo Aganju.

Os irmãos do mesmo orixá independente de nação ou terreiro de origem. Por exemplo: todos os filhos de Oxum iniciados ou que só acreditam.

Os filhos da mesma mãe ou pai, mesmo em terreiro diferentes. Por exemplo: todos/as filhos/as iniciados por Obaraim de Xango – o babalorixá Sr. Balbino Daniel de Paula, filho de Xango Aganju de quem foi consagrado Ekedí, no dia 25 de setembro de 1995 no Ilê Asè Opô Aganju.

As filhas e filhos de santo da grande família de Candomblé independente da nação ou terreiro ou 'povo de santo' [...] (SIQUEIRA, 2004, p. 154-155).

Falar da organização das religiões de matriz africana na contemporaneidade parece simples, mas imaginemos essa organização hierárquica dentro de um sistema colonial em que não se podia expressar de forma alguma por conta da maneira como viviam as populações negras no Brasil da época.

Vejamos o que diz a autora sobre a forma de vivência nos terreiros de Candomblé. Parte dessa estrutura é organizada assim, de acordo com cada terreiro ou nação:

Altars – cerimônias rituais: Iyamonô;
Canto – Iyatebexê;
Cozinha ritual – Iyabassé;
Padé – Dagã e Assidagã;
Objetos rituais de Xangô – Kolabá;
Esta estrutura de família que tem poderes espirituais corresponde a uma interação familiar com papéis rigorosamente definidos (SIQUEIRA, 2004, p. 155).

Quando se trata de hierarquia das religiões de matriz africana no Brasil, torna-se fundamental refletir sobre o processo da escravização do povo negro, como também pensar o racismo e a intolerância religiosa, bem como tanto a falta de espaço geográfico, quanto a falta de liberdade de culto. Imaginemos o que simboliza isso para uma religião voltada para a natureza e ao mesmo tempo sem os seus espaços naturais para o exercício ritualístico do culto aos orisàs, cuja base é sustentáculo da concepção das religiões de matriz africana. São a terra, o fogo, a água e o ar.

A hierarquia se faz necessária nas religiões de matriz africana no Brasil, como é o caso do Candomblé. Com a falta de hierarquia ocorre o que temos visto: filhos/as que falam em trocadilhos com os pais ou mães de santo; ou que discordam publicamente da palavra dos pais; que se sentem em nível superior aos pais que não têm o tempo de iniciação, que é no mínimo de sete anos de iniciática para receber o Deká e se outorga o cargo de Babalorisà ou Iyalorisà a pessoas que exercem um cargo hierárquico e que se auto-outorgam de outro nível por conta própria. E abrem seus ilês (casas) a seu bel-prazer. A causa disso é a quebra de hierarquia e a organização da estrutura e da ordem das religiões de matriz africana no Brasil. A hierarquia foi e é fundamental para a manutenção do Candomblé. Sem

ela não há como esta religião existir. Não pode ter legitimidade ou ela entrará no nível do senso comum.

Quando se fala de hierarquia, fala-se de ordem; portanto, tem que haver um sistema para que se mantenham a organização, a transmissão e muito amor e obediência. Na hierarquia suprema no caso das religiões de matriz africana, os de postos hierárquicos também obedecem às determinações de Olodumaré (Deus), dos orisàs, dos ancestrais e da sua própria consciência e bom senso e a ética e conhecimento que representa a hierarquia. Por esta razão é que não pode e nem deve ser admitida a quebra desta ordem que é milenar, isto é: a) menos de sete anos de iniciação para que se tornem Iyalorisà ou Babalorixá; b) iniciação de iaô com até três dias de recolhimento no terreiro, kelês com fechos, banhos de folhas aquecidos; c) desrespeito à ordem dos orisàs, dos superiores, da natureza, dos espaços de culto, dos ancestrais; d) o comportamento e tratamento diante dos mais velhos de culto ou anciãos em geral. Olhamos os velhos como olhamos uma árvore, cujas raízes são profundas e firmes. Assim o africano e os saberes tradicionais comparam o conhecimento dos mais velhos: quanto mais antigo, mais sábio. Bem diferente, portanto, dos conhecimentos científicos ou ocidentais. E isso se aprende com a vivência, com a hierarquia, porque a hierarquia não é apenas ser mais velho de idade, mas sim ter o perfil e ser enviado no caso das religiões de matriz africana, ou seja, ser herdeiro ancestral desses cargos hierárquicos. Vejamos o que diz Bastide (1981, p. 28):

O homem do Candomblé aprende-se como situado no mundo. Num ponto preciso do contínuo das gerações humanas, relacionado com determinados deuses e intimamente ligado pela iniciação ou o assentamento e uma manifestação única de um deles: aprende-se como situa na hierarquia do terreiro e na sociedade abrangente, como membro do culto.

O culto aos orisàs requer tanto disciplina quanto fidelidade porque mesmo a própria natureza tem seus limites de tolerância com a sua cadeia biológica, alimentar, como os seres humanos. São cargos que não dependem apenas de inteligência, mas sim de conhecimento, sabedoria, compreensão ou rigor, se a situação assim exigir. Quem comanda tem que ter o tempero, o doce e o salgado, o frio e o quente, mesmo porque são humanos que riem, choram, cantam, rezam, sentem, amam, sofrem. São muitas vezes esposas, maridos, filhos/as, adoecem, sentem dores, mas que têm um cargo e um encargo, o que chamamos de

hierarquia: compromisso com Deus Olodumaré e com os vivenciadores (fiéis adeptos) ou com a sociedade em geral, o que Bastide assim definiu:

O princípio de senioridade é grandemente levado em consideração nesses casos, geralmente a substituta de uma mãe de terreiro é escolhida entre as ebomins mais antigas – suas próprias irmãs de santo ou suas filhas mais velhas – que possuem cargos importantes na hierarquia do terreiro (BASTIDE, 1981, p. 28).

Isso gera sempre certa inquietação no corpo do grupo do terreiro, por questão de simpatia ou de carinho pela anterior, mas o correto é ser definido através da consulta ao ifá em que os ancestrais determinarão a escolha, que muitas vezes é feita após o passamento (morte) da Iyalorisà. Hoje já está sendo feito por escolha de interesses ou de conveniência, mas esta é o que chamamos quebra de hierarquia ou conveniência, vaidades dos humanos.

Para Bastide (1981, p. 140):

Se uma filha ou filho de santo antecipa-se em determinadas iniciativas poderia provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados, utilizados sem muita consciência de seus significados. As divindades poderiam então desenvolver catástrofes, chegando à loucura e até mesmo à morte. 'O tempo não gosta que se faz sem ele', dizem as mais antigas.

2.5 Mulher negra, tradição e resistência

Este tópico pretende discutir brevemente o empoderamento da mulher negra de tradição afro-brasileira e também as africanas que convergem no que diz respeito ao mercado e ao trabalho na África e na diáspora. Como afirma Pierre Verger (1992, p.100-101):

Uma situação análoga se verifica entre as mulheres descendentes de africanos no Brasil, onde já não existem grandes famílias formadas à volta de pai polígamo. As crianças vivem com a mãe enquanto que o homem vive com cada mulher alternadamente. Uma tal família gravitando à volta da mãe, não faz mais do que consolidar o sentimento de independência das mulheres. São elas que mandam em casa, e com elas vivem os filhos de pais diferentes. Estas mulheres são muito ativas; elas vendem nos mercados e nas ruas alimentos cozidos, idênticos aos da África, tais como os acarajés, que são feitos de farinha de feijão, ou untuosos carurus, feitos à base de quiabos, a cocada, preparada com a polpa do coco, e outras iguarias doces ou salgadas, que são o orgulho da cozinha da Bahia.

No Brasil essas mulheres descendentes de Nagôs, de Jêje, Ketu ou Bantu tanto quanto as demais nações da diáspora foram as primeiras empreendedoras deste país: as chamadas quitadeiras, que ganhavam a vida confeccionando e vendendo seus quitutes, criando seus filhos no pós-abolição e muitas delas ainda continuam na contemporaneidade com vigor e conhecimentos tradicionais enquanto força no que diz respeito ao gênero. “Estas mulheres, descendentes dos nagôs preservaram o mesmo espírito de iniciativas que na África e as mesmas tendências dominadoras, tanto na família como nas suas relações com os outros” (VERGER, 1992, p. 101).

Na história deste país não se encontra registro das mulheres negras que sempre estiveram ao lado e à frente das lutas de classe, raça ou gênero, tais como: Dandara; Akotirene; Aqualtume; Carolina Maria de Jesus (a primeira catadora de papel que se tornou uma escritora conhecida em vários países, com seu livro *Quarto de Despejo*; Tia Ciata e Mãe Marcelina, sendo que ambas deixaram um grande legado tanto para o Candomblé quanto para a história deste país; Luiza Mahim, sendo esta a única deportada na época, somente por ser Malê (muçulmana) e articuladora das insurreições à frente das lutas femininas; Chica da Silva; Rainha Nizinga e outras tantas. As mulheres ficaram omitidas das histórias de luta deste país, sempre estiveram fora do processo de transformações quer históricas, políticas ou sociais.

A verdade é que a mulher estava na história há séculos, mas falando e escrevendo e se fazendo ouvir, não faz muito tempo. Já nas religiões e tradições afro, ela faz e fala mais para o seu meio, já que fora quem falava sobre ela e seus feitos eram os que estavam fora da comunidade. Como exemplos podemos citar Mãe Menininha e Mãe Senhora, ambas da Bahia, que tiveram registros de suas falas, mas não escreveram. Já atualmente outros exemplos têm mostrado avanços: Mãe Stella (também da Bahia), Mãe Beata de Iemanjá (do Rio de Janeiro) e mais algumas têm conseguido descrever e registrar seu próprio pensamento. Mas é necessário que ela seja reconhecida também no campo científico como protagonista das suas produções.

Para Stuart Hall (2011, p. 231-232):

E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a ‘reforma’ do povo era buscada. É por isso que a cultura popular tem sido há tanto tempo associada às questões da tradição

e das formas tradicionais de vida – e o motivo por que seu ‘tradicionalismo’ tem sido tão frequentemente mal interpretado como produto do impulso meramente conservador, retrógrado e anacrônico. Luta e resistência – mas também, naturalmente, apropriação e expropriação.

É importante que escrevamos não apenas sobre a religião, mas também sobre nossas vivências e experiências de vida do universo feminino, sobre saúde, sobre comunidade e os problemas que nos afligem no processo de luta contemporânea.

No caso das mulheres negras, a questão torna-se mais complexa, pois desde os primórdios elas foram excluídas do processo até mesmo de pensamento e de ação própria. Embora tenham sido sempre estrategistas em criar seus meios de vida como: as funções de quitadeiras, doceiras, lavadeiras, engomadeiras; de confecção das suas vestes e até mesmo de suas “senhoras”; de sustentação dos seus lares e famílias através de seus conhecimentos tradicionais, sendo que nos terreiros cuidaram não só da religião, mas da comunidade ensinando bons costumes, princípios éticos, cantos e danças tanto aos filhos do asè quanto aos filhos dos filhos do asè, valorizando e mostrando que é possível viver numa comunidade que exalta seus valores, conhecimentos e saberes; através até mesmo dos bordados, contando uma história, e na tecelagem dos panos da costa⁹; na fabricação de vinhos de obi, pomadas, sabão, adornos, na valorização do que a sociedade não via e não vê como bens de valor; e na conservação e ensinamento para as crianças de suas brincadeiras, tanto de roda como dos cantos africanos e até mesmo a conservação da escrita na língua materna.

2.6 Materialidade

As relações afetivas entre nações (Ketu, Banto ou Jêje; Nagô Ijexá) são relações de troca, de parceria, tanto no que se refere à transmissão oral quanto ao saber. As casas de culto são solidárias umas com as outras, se bem que no passado fossem muito mais talvez por serem rurais em sua maioria, até mesmo pela troca de saberes sobre as folhas sagradas: raízes, cascas, sementes e formas de preparo, saberes que eram partilhados entre os Babás (Babalorisàs) e Iyás

⁹ Neste caso, assim como na África, as mulheres negras no Brasil desenvolveram a técnica de produção de tecidos que “contam suas histórias”: tecidos, como panos da costa, com bordados, texturas ou cores destinados a casamentos, a rituais fúnebres ou a rituais religiosos, por exemplo.

(Iyalorisàs) sem soberania entre eles. Os saberes ancestrais guardados através da oralidade, das sementes crioulas preservadas e cultivadas muitas vezes ocultamente, por séculos constituíram a solução de melhoria e de cura, não só dos religiosos do culto afro, mas para quem busca esses saberes como bálsamo para as dores ou males, sem distinção de cor, gênero ou classe social.

Para Raul Lody (1988, p. 9):

O artesão divino que domina todos os metais, especialmente o ferro, é Ogum (Yorubá), que entre os *Fon* é conhecido como GU. Porém, a história mitológica deste deus-ferreiro, senhor das estradas, do fogo e da forja, amplia-se para uma concepção de tutelar da guerra, imprimindo um grande conhecimento tecnológico no fabrico de armas – facões, lanças e demais objetos em ferro batido e bronze fundido, que estejam aptos para as lutas e para conquista da vitória.

A profissão do artesão em ferro é antiga e nem mesmo com as inovações, as mudanças tecnológicas e científicas, ela deixou de existir ou cedeu espaço para qualquer mudança contemporânea, quer seja nas ferramentas ou nos metais: faca, tesoura, bisturi, facões, máquinas de cortar grama, nas fábricas de utensílios. Sem contar que não se faz uma ponte ou viaduto, um edifício, veículos, caminhões, sem Ògún, através do ferro.

Ainda de acordo com Lody (1993, p. 9):

Ogum permanece na memória popular, como aquele que domina todos os metais e estende seu poder aos campos e à agricultura, devendo-se também a ele a construção de ferramentas para o plantio e colheita de alimentos. Sem dúvida um herói civilizador, capaz de oferecer aos homens condições materiais básicas e indispensáveis ao domínio da terra, ao combate, oferecendo as armas que defenderão os reinos, seus bens e riquezas.

Ògún, o guerreiro patrono da tecnologia, da metalurgia, tem sua presença simbolizada desde o anzol das pescas à faca de cozinha, aos grandes monumentos e grandiosos templos. Até mesmo a Torre Eiffel, os enormes estádios de futebol, e grande parte dos instrumentos como agogô, reco-reco, adjá são formados por Ògún.

Assim, “dentro desse caráter civilizador, Ogum é o patrono de um saber fundamental, que vai das tecnologias com o barro, a pedra e a madeira, ao domínio dos metais [...]” (LODY, 1993, p. 9).

Continua o autor:

Ogum o trabalhador, o conhecedor das ferramentas úteis à subsistência. Combina seu temperamento de construtor, com o homem insaciável no combate [...]. A figura de Ogum é representada, tanto na África como no Brasil, por um molho ou penca de miniaturas de ferramentas para a luta e o trabalho, confeccionados em ferro batido em números de 7, 14 ou 21. As técnicas básicas da fundição e do martelar são visíveis nas variadas joalherias dos séculos XVIII e XIX. E mantida de forma mais discreta, ainda hoje, nos implementos dos rituais religiosos do Candomblé. Na feitura de adereços como ibós e idés (pulseiras), copos (punhos) e braçadeiras, entre outros objetos de latão dourado, cobre, flandres, ferro, chumbo e bronze (LODY, 1993, p. 9).

Lody (1988) diz de perto o que foi e é a contribuição da era do ferro e da sua extensão para os artesãos, artistas e como os metais são indispensáveis em nosso cotidiano, especialmente no cruzamento das dimensões material/espiritual características do Candomblé.

Contemporaneamente houve muitas mudanças, mas na tradição de Candomblé as coisas seguem os mesmos sistemas tradicionais. O ferro continua sendo muito utilizado nas ferramentas dos orisàs, somente não são mais fabricados pelos ferreiros da época, e sim pelas metalúrgicas. O consumo no Candomblé não muda, apenas houve mudanças no comércio e nos comerciantes contemporâneos.

Também contemporaneamente já não é mais possível a execução da arte isolada da tecnologia. E para o Candomblé, elas são aliadas no processo de pintar, esculpir ou moldar seus objetos, suas artes e formas de sentir e entender o mundo e os meios de sobrevivência do outro lado do Atlântico, no caso no Brasil. Jorge Mário Jauregui (2013) considera que a arte contemporânea implica uma transformação “não só na maneira, mas também no sentido e sua função. Faz tempo que a arte deixou de ser feita para agradar, e hoje é uma linguagem eloquente, opinante e crítica. Um artista contemporâneo é também um investigador”.

Nesse sentido, a arte expressa em construções contemporâneas, como os mercados públicos, por exemplo, possuem as marcas das religiões de matriz africana, como bem afirma Sodré (1988) ao analisar um mercado público de Porto Alegre:

O mercado público tem em seu desenho interno a configuração de duas vias, que se encontram no centro. É dizer, o centro do mercado público possui uma encruzilhada, sobre a qual um antigo batuqueiro teria assentado um *Bará* (Exú). O mais antigo da cidade, segundo versão batuqueira. Ora, o assentamento do axé do *Bará*, no centro do mercado público, é até hoje reconhecido como um dos espaços sagrados da cidade, em função da ideia de continuidade que perpassa todo e qualquer assentamento. [Sendo o axé

uma força que] é plantado, cresce e se expande constantemente (SODRÉ, 1988, p. 95).

O fato de citarmos o Batuque é para mostrar que muitos desses espaços eram negros de Candomblé, de comércio de africanos no pós-colônia, de comércio de sementes, raízes, de objetos de montaria, como trançar o laço, fabricar os estribos, ferraduras, arreios, fábrica de joias, adjás, agogôs, atabaques, lampiões, lamparinas e anzóis. Parece que fugimos do foco, que objetiva esta pesquisa, referindo-nos ao Batuque, mas o que é o Batuque? É uma denominação como é o Candomblé, religião de matriz africana: é o conjunto de várias nações africanas no Rio Grande do Sul, como são outras denominações como o Sangô de Pernambuco, que nada mais é que o conjunto de nações africanas colonizadas no Brasil.

CAPÍTULO 3

APRESENTAÇÃO DO CONTEXTO DA PESQUISA

Neste capítulo pretendemos apresentar o contexto das entrevistas realizadas na pesquisa empírica sobre o impacto do processo de urbanização e das tecnologias de informação e comunicação, em particular a internet, nos terreiros de Candomblé, e os saberes constituídos nesses espaços de ritos e conhecimentos tradicionais de matriz africana.

Um dos objetivos é articular os resultados alcançados na pesquisa empírica com os autores referenciados no estudo e com os conceitos considerados chave como urbanização, territorialidade, oralidade, globalização e hierarquização, entre outros. O que se pretende neste capítulo é apresentar motivações para a escolha dos terreiros de Candomblé de diferentes nações; características das nações Jêje, Ketu e Bantu em especial dos terreiros entrevistados e perfil dos entrevistados.

Um aspecto que merece destaque neste capítulo é o fato de que os entrevistados e entrevistadas foram unânimes em dizer que faziam questão que não fossem utilizados nomes fictícios até porque no Candomblé é norma utilizar os nomes próprios, sendo eles orokós (nomes) ou nomes civis.

3.1 Critério de escolha dos terreiros

Pretendemos apresentar uma análise das entrevistas realizadas em três terreiros de Candomblé: um da Nação Ketu, na cidade de Salvador, Bahia; outro da Nação Jêje, na cidade de Cachoeira, Bahia; e o último da Nação Bantu, na cidade de São José dos Pinhais, Paraná.

A escolha da Nação Ketu se deu pela história desta nação no Brasil, dada a sua popularidade, e por já conhecer (vivenciar) “troncos” religiosos ligados ao Candomblé desta nação, como alguns em Salvador-BA.

A escolha da Nação Jêje se deu também por questões históricas ligadas a esta nação no Brasil e por uma ligação afetiva de familiares religiosos também Jêje. É o caso do meu “Tio-avô de Santo” (Valdir de Becem), ou seja, meu tio na linha de parentesco na religião do Candomblé. E também pela simpatia e respeito pela Iyalorisà Gaiyacú Luiza, da cidade de Cachoeira, que deixou um legado histórico e hierárquico para essa nação.

Já a escolha da Nação Bantu se deu pelas questões históricas que ligam esta nação no Brasil, o fato de esse espaço religioso apresentar características rurais que simbolizam o terreiro pelo qual eu tenho simpatia.

Assim, a escolha dos espaços religiosos levou em consideração os seguintes critérios: diferentes características das nações que compõem o Candomblé no Brasil; como, ao longo do tempo, estas nações se hegemonzaram no Brasil, considerando que em seus países de origem estas apresentam características unitárias de cada povo e, no Brasil, pelas circunstâncias históricas e sociais se “unificaram” em termos para que o culto de matriz africana pudesse sobreviver. A opção pelas três vertentes se deu também em razão da preservação da linguagem e da oralidade, da hierarquia e de como estas nações, cada uma em sua especificidade, conseguiram guardar por séculos um patrimônio cultural e religioso frente à perseguição e à discriminação racial enfrentada desde a colonização do Brasil até a contemporaneidade, embora, hoje, com alguns avanços, ainda haja necessidade de leis que amparem estas religiões no direito dos seus cultos.

A escolha das cidades se deu pelos seguintes motivos: a cidade de São José dos Pinhais porque foi o local onde fiz minha iniciação no Candomblé e por conhecer as características sociais da cidade. Contudo, apesar da identidade religiosa com o município, o espaço religioso de minha iniciação não foi foco de análise para este estudo. Já a escolha da cidade de Cachoeira se deu pelos fatores históricos e religiosos ligados ao Candomblé. Ou seja, por apresentar uma resistência na forma de preservação dos cultos Bantu, Jêje e Ijexá. E a escolha da cidade de Salvador se deu em função de ela ser uma cidade com uma conservação grande das raízes e das religiões de matriz africana. Nesta última, ainda, se levou em consideração a visibilidade no comércio voltado para as religiões de matriz africana como é o caso da Feira de São Joaquim, do Mercado Modelo e as várias vertentes do Candomblé que se preservaram desde o Brasil Colônia até a Contemporaneidade.

3.2 Metodologia

A metodologia escolhida foi a pesquisa qualitativa, utilizando como técnica de coleta de dados a entrevista com questionário semiestruturado (conforme Anexo A). Foi utilizado um gravador digital *Sony Intelligent Noise Cut* e anotações de campo

(com informações complementares). Após a compilação das gravações, foi realizada a transcrição das entrevistas que foram somadas às anotações de campo.

Moreira e Caleffe (2008, p. 169) assim definem entrevista semiestruturada:

A entrevista semiestruturada, como o próprio nome sugere, é o meio-termo entre a entrevista estruturada e entrevista não-estruturada. Geralmente se parte de um protocolo que inclui os temas a serem discutidos na entrevista, mas eles não são introduzidos da mesma maneira, na mesma ordem, nem se espera que os entrevistados sejam limitados nas suas respostas e nem que respondam a tudo da mesma maneira. O entrevistador é livre para deixar os entrevistados desenvolverem as questões da maneira que eles quiserem.

Essas características foram verificadas nas entrevistas realizadas, sobretudo em função da desenvoltura discursiva de cada entrevistado, já que alguns foram mais enfáticos, outros menos, mas em todos os casos as entrevistas ocorreram de forma livre. Em alguns momentos foi necessário repetir a pergunta de diferentes maneiras para me fazer entender sobre o que tratava o tema, como, por exemplo, a questão sobre urbanização (Anexo A).

A entrevista em Salvador, no terreiro da Nação Ketu foi realizada no dia 11/08/2012; em Cachoeira, no terreiro da Nação Jêje, no dia 18/08/2012; e em São José dos Pinhais, no terreiro da Nação Bantu no dia 10/10/2012.

Ao propor uma pesquisa com tais características, tornou-se necessário levar em consideração as especificidades que envolveram a relação pesquisadora-pesquisados, já que todos possuíam altos cargos na hierarquia do Candomblé. Tal contexto requereu um olhar diferenciado, conforme afirmam Moreira e Caleffe (2008, p. 165):

Os pesquisadores qualitativos têm estilos investigatórios bastante diversos e essa diversidade não se origina apenas dos compromissos e talentos dos pesquisadores, mas também do problema a ser pesquisado, da variedade dos cenários sociais e das contingências encontradas.

Em função disso, também, o questionário semiestruturado que orientou as entrevistas ganhou, de acordo com a necessidade, novas perguntas como, por exemplo, sobre como os entrevistados entendiam a relação ancestralidade e tecnologia, e a importância da preservação do meio ambiente. Essa mobilidade é avaliada por Moreira e Caleffe (2008, p. 165) como natural, já que “as técnicas de coleta de dados e as estratégias de análise não podem ser padronizadas”.

3.3 Diferentes características das nações pesquisadas

No Brasil, juntamente com a chegada de pessoas vítimas do escravismo criminoso, vieram africanos de várias etnias dos diversos países que compõem o continente africano. Sabemos que a maior parte dos africanos que foram sequestrados na África para o escravismo no Brasil estava situada na região de Benin, Nigéria e Lagos.

A seguir, apresentaremos brevemente algumas das características das nações Ketu, Jêje e Bantu, bem como dos terreiros selecionados para essa pesquisa.

3.3.1 Nação Ketu

Cidade do antigo território Yorubá, localizada ao leste do Benin. Dessa região chegaram ao Brasil os responsáveis pela tradição religiosa denominada Nagô-Ketu ou simplesmente Ketu, uma das mais destacadas nações do candomblé.

O terreiro Ketu pesquisado localiza-se na cidade de Salvador, no bairro do Engenho Velho de Brotas, cuja população é majoritariamente de negros. A escolha também incide em função de eu já ter realizado várias visitas aos terreiros e mesmo por conhecer a metrópole e o índice populacional de negros descendentes de africanos. A cidade se apresenta como sendo a mais negra da América Latina, assemelhando-se visualmente, culturalmente e até mesmo na materialidade, com países africanos. Salvador ainda possui um expressivo número de terreiros de Candomblé. Alguns são visibilizados pelos meios de comunicação e outros estão ainda na clandestinidade, mas são tão importantes do ponto de vista histórico como são aqueles visibilizados pela mídia.

Este terreiro analisado é dirigido por três iyabas (mulheres): a mãe e suas duas filhas. O terreiro é de um tronco mais próximo dos africanos que aqui chegaram. A Iyalorisà é filha de santo de Mãe Senhora. A filha mais velha é Ekedí e a mais nova é Iyakekere (mãe pequena), auxiliar da Iyalorisà.

Além do sacerdócio, elas também trabalham em projetos sociais e enfrentam com sabedoria a intolerância religiosa, já que o terreiro está localizado ao lado da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Além dos terreiros terem sido

urbanizados e engessados¹⁰ por grandes edifícios ou construções arquitetônicas, estrategicamente a Igreja Universal se instalou ao seu lado e fazem vigílias nos dias de culto do terreiro, onde, aos gritos e cantos altos, pelos sons do microfone, atrapalham o silêncio que requer a liturgia do terreiro. É uma forma de intolerância religiosa que as Igrejas Universais exercem sobre os terreiros de Candomblés no Brasil e na diáspora.

3.3.2 Nação Jêje

De acordo com Luiz Claudio Nascimento (2010) a principal influência Jêje no Brasil vem originariamente dos atuais países Togo, Gana e Benin, sendo que tanto os Jêjes como os Nagôs “seriam transportados no porto de Ajuda (Uidá, Whydah) para a Bahia e, dessa província, para outras regiões brasileiras” (NASCIMENTO, 2010, p. 22).

O terreiro da nação Jêje pesquisado localiza-se na cidade histórica de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, onde foi maior a resistência, com grandes revoltas, como a dos Malês e outras, cuja Iyalorisà Gaiaku Luisa passou seus conhecimentos para seu filho que hoje também é sacerdote. Ela se foi há poucos anos, mas deixou também um legado de conhecimento e asê respeitado por todos. Esse terreiro que se localiza em uma região central de Cachoeira, está migrando para uma área mais rural em função da urbanização. Essa cidade localiza-se a 120 km de Salvador e é uma das cidades baianas que mais preservaram a sua identidade cultural e histórica. Por isso é também um dos principais roteiros turísticos históricos do Estado da Bahia. A significativa presença de africanos e afrodescendentes contribuiu para a riqueza e diversidade cultural da cidade, sobretudo das manifestações de religiões de matriz africana. A cidade é considerada um “baluarte cultural” dentro da Bahia, o que se demonstra pelos seus inúmeros museus.

No terreiro pesquisado, no entanto, as árvores sagradas já estão sendo recriadas no novo espaço no interior de Cachoeira. No local onde se localiza atualmente o terreiro também funciona um Centro de Cultura denominado Gaiaku Luisa, além de uma escola.

¹⁰ Imobilizados, porque não podem crescer materialmente.

Nesse Centro de Cultura estão expostas várias fotos de Candomblé, dentre fotos de Gayacu Luiza, Iyalorisà da Nação Jêje, uma baluarte do Candomblé Jêje de Cachoeira. Ela deixou um rico legado não apenas em Cachoeira, mas em grande parte do país. Há também próximo ao templo as intimidades do terreiro, o privado, onde ficam os assentamentos. Um fato que chamou a atenção foi uma árvore sagrada, Iroko, que teve que ser podada em virtude de sua grande extensão, porque suas raízes e galhos são extensos e por esse motivo elas não são plantadas em terreiros de pequeno espaço. Este é um dos prejuízos que a religião de matriz africana sofreu para resistir.

3.3.3 Nação Bantu

De acordo com Nei Lopes (1988, p. 85; 95) o nome genérico “banto” foi atribuído por W. H. Bleck, em 1860, quando estudou um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas e, segundo suas conclusões, o vocábulo *muNTU* significava a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa). Lopes (1988) também acrescenta que para Cheikh Anta Diop e outros pesquisadores, os bantus se expandiram por praticamente toda a parte meridional do continente africano da costa atlântica ao oceano Índico, ocupando cerca de dois terços da África negra e se localizando por toda a parte subequatorial do continente, onde desenvolveram no novo *habitat* suas técnicas de pesca, agricultura e metalurgia.

O terreiro bantu pesquisado localiza-se no município de São José dos Pinhais e foi escolhido por ser um dos poucos terreiros situados em zona rural. Uma área que não tem os sintomas da urbanização, cujo local ainda possui uma fonte de água natural, mata e todo o conforto que as grandes cidades não oferecem mais.

A cidade de São José dos Pinhais, situada na Região Metropolitana de Curitiba, possui diversos terreiros de Candomblé. Apesar de não existir oficialmente um mapeamento que revele o número e os espaços religiosos do Candomblé, muitos são conhecidos por mim em visitas aos cultos religiosos, mas também pelo fato de ter sido iniciada num terreiro de Candomblé situado neste município. Naquele tempo, São José dos Pinhais passou a ser a “minha segunda casa”, ou seja, por aproximadamente sete anos estive nessa cidade todas as semanas.

Pelas observações e leituras, São José dos Pinhais do ponto de vista geográfico é bastante extenso: é o município com a quinta maior área da Região

Metropolitana. De acordo com o censo do IBGE 2010, possui 263 mil habitantes. Não alcança visibilidade em relação aos espaços religiosos do Candomblé, porém, observa-se que muitos dos candomblés existentes nesse município são ainda rurais, ou seja, estão localizados em chácaras ou sítios. Contudo, em muitas situações, ainda que localizados em chácaras, são espaços que sofrem efeitos do desenvolvimento urbano metropolitano. Há um desenvolvimento rápido. Pelo que se observou, como neste caso, o desenvolvimento urbano de uma cidade nem sempre beneficia uma casa de Candomblé do ponto de vista geográfico, social, econômico e cultural, mas, sobretudo, espacial em virtude da poluição dos rios, da extinção das matas, da poluição do ar e da falta de espaço territorial. Isso contribui para a falta de “liberdade” de expressão/culto.

O terreiro pesquisado é dirigido por uma Iyalorisà, tendo como auxiliares um Ogã, uma Ekedí e os seus filhos biológicos e de asè. Esse local faz uso de energia elétrica restrita; ali a tecnologia pouco opera, pois não há quase sinal de celular ou de internet.

3.4 Perfil dos entrevistados

Nação	Cidade	Número de entrevistados	Função no Terreiro
Ketu	Salvador, BA	03	Iyalorisà Iyá Kerere Ekedi
Jêje	Cachoeira, BA	01	Babalorisà
Angola (Bantu)	São José dos Pinhais, PR	03	Iyalorisà Ekedi Ogã

QUADRO 1 – PERFIL DOS ENTREVISTADOS

FONTE: Elaboração própria.

As pessoas entrevistadas para este estudo, envolvendo os três terreiros (das nações Ketu, Jêje e Bantu) foram sete ao todo, sendo cinco mulheres e dois homens. Os sete atores entrevistados possuem cargos representativos dentro da estrutura hierárquica dos terreiros de Candomblé: são Iyalorisàs, Babalorisà, Iyá Kekere, Ekedis e Ogã.

Sobre a história do terreiro da Nação Ketu, as entrevistadas foram a Mãe Vanda (Iyalorisà), a Mãe Vanilda Maria dos Santos de Nascimento (Iyá Kekere) e a Vilma Cristina Santos do Nascimento que é Ekedí. Ekedí Vilma é costureira de

profissão e possui o ensino fundamental completo. De acordo com Mãe Vanda, o terreiro foi uma herança deixada para ela e é da Nação “Ala Ketu”: *“Este terreiro aqui foi uma herança [religiosa]: eu fui casada com o Olowo chamado Domingo Queirós de Nascimento. Ele era um filho de Obaluaê e ele foi iniciado por Ojeladê, filho de Maria. Tia Maria Mojo Bassã.”*

Mãe Vanda enfatiza:

*A minha história de vida é que eu conheci essa pessoa, me casei e com o falecimento dele, eu e meus filhos assumimos todo o asê e preservação e consideração e carinho e afeto por Obaluaê. Em memória desse espírito, vamos nessa luta aí, vou seguindo aí.
As minhas raízes, eu fiz a minha obrigação, sou filha de santo de Mãe Senhora que já é falecida no terreiro Ilê Axé Opó Afonjá [...] eu sou a Iyalorisà atual do terreiro, [sou] Vanda Maria Santos do Nascimento, filha de Iansã (Mãe Vanda. Nação Ketu).*

A Ekeki Vilma informou que o Ilê [Terreiro] é de 1936, possui 75 anos (de fundação) e muitos filhos de santo iniciados. A preservação do terreiro, por todos esses anos, de acordo com ela, *“é um processo de resistência, é muito difícil preservar um terreiro durante 75 anos. É muito difícil. Tem que ser uma doação diária”*.

O fundador desse terreiro da Nação Ketu é originalmente da Bahia. *“É soteropolitano”*. O terreiro fica situado em Salvador, no bairro do Engenho Velho de Brotas. Sobre a escolaridade dos filhos de santo, neste Ilê, eles possuem em média o ensino médio e superior. Vejamos os trechos que exemplificam esta questão:

Pesquisadora: *Quantos filhos a senhora tem?*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Biológico ou de santo?*

Pesquisadora: *Iniciados.*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Iniciados? Uma média de vinte e poucos filhos.*

Pesquisadora: *Qual é e em que média é a escolarização dos seus filhos?*

Ekeki Vilma – Nação Ketu: *Ensino médio e superior.*

Sobre o tempo de iniciação dos entrevistados, Mãe Vanda informa que já completou “bodas de ouro” (50 anos). Vejamos o que ela diz quando perguntamos quantos anos de iniciação ela tinha: *“Já fiz bodas de ouro, graças a Deus e a Oyá, com muito zelo é o suficiente”* (Mãe Vanda – Nação Ketu).

O segundo terreiro em que foi realizada a entrevista foi na nação Jêje e o entrevistado foi o Toté (Babalorisà) Marcelino Gomes de Jesus. Ele nos conta um pouco sobre seu nome e seus nomes na religião:

[...] como religioso, no Jêje a gente tem alguns nomes. O sacerdote do Jeje chama-se Rumbono. Eu sou Rumbono Marcelino; minha Mãe de Santo era Rumbono Luisa. Que Rumbono é para homem ou para mulher. Pros meus filhos, alguns me chamam Totê Marcelino, que é pai; outros me chamam Mejitô Marcelino (Mejitô só a família das serpentes, que é a família de Becem que lá no Nagô chama Oxumaré). Então, os filhos de Becem me chamam Mejitô, e os demais me chamam Totê. No caso da mulher como sacerdotisa, em vez dela ter três nomes, ela tem quatro. Ela é Rumbono, que é sacerdotisa; ela é Doné, que é o feminino de Doté; ela tem Mejitô, que para os dois é a mesma coisa e ela tem Gayacu que para o homem não tem o masculino (Babalorisà Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).

O terceiro e último terreiro foi de nação Bantu, que se chama “*Terreiro Ilê Abassa Ilê Asè*”, situado no Campeche da Faxina, zona rural de São José dos Pinhais, Paraná. O Ilê foi fundado por Clarice Leite, dijina “Mãe Lumdirá”. Lá foram entrevistadas três pessoas: uma Iyalorisà, uma Ekedí e um Ogã. Ou seja, todos possuem um cargo de grande representatividade na hierarquia do Candomblé. Os nomes dos entrevistados são: Iyalorisà Eunice Regina, a dijina Eluá; Ogã Carlos Roberto Leite; Ekedé Silvia Cristina, “Oyalomi”. A Iyalorisà Eunice Regina, informou que tem “*doze mais sete anos*” de iniciação no Candomblé, ou seja, 19 anos. Já o Ogã possuía na época da entrevista 27 anos de iniciação no Candomblé.

Sobre o grau de escolaridade, a Iyalorisà informou que “não tem estudo”, que é “*Zeladora de Orisà*”, ou seja, é uma “Mãe de Santo”. A Ekedí pouco falou e o Ogã trabalha como motorista e está cursando o terceiro ano no curso de Direito.

Sobre o terreiro a Iyalorisà informou que é “*herdeira*” do espaço religioso. Diz: “*Sou herdeira de Mãe Lumdirá, que é minha Mãe, de Ògún*”. Ela informou ainda que o tempo [iniciático] de sua mãe, ela não sabe. Diz: “*Minha mãe já não sei, acho que eu não existia ainda*”. A Iyalorisà saiu do Rio de Janeiro para São José dos Pinhais para construir o espaço religioso do Candomblé. De acordo com a entrevistada ela teria vindo para o Paraná por uma determinação religiosa. Diz: “*Na realidade eu vim para o Paraná, pra cumprir a missão, a ordem de Osun, que seria montar o barracão [terreiro], o palácio [casa] dela aqui*”. No Paraná ela informa que está há quatorze anos, ou seja, “*de noventa e oito a dois mil e doze, catorze anos*”. A nação, segundo a Iyalorisà, é “*de Angola*” (etnia Bantu do país africano chamado Angola). O terreiro da Nação Bantu possui 27 filhos de santo iniciados.

CAPÍTULO 4

ANÁLISE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

O presente capítulo tem como objetivo apresentar a análise das entrevistas realizadas nesta pesquisa. A proposta é de articular as falas das pessoas entrevistadas com os eixos observados ao longo deste estudo: relação do Candomblé com a internet, a influência positiva ou negativa da urbanização para os adeptos e para a religião como um todo, bem como a importância da hierarquia e da oralidade.

Antes, porém, será apresentada uma breve análise sobre como o Candomblé já está sendo representado na internet, em especial em *sites* de vídeos.

4.1 O Candomblé foi parar na internet

Tentando subsidiar do ponto de vista empírico, apenas como título de exemplo, considerando as grandes redes sociais, como é o caso o *Youtube*, *Twitter*, *Facebook*, *blogs* optamos por fazer pequenas buscas de resultados tendo como palavra-chave “candomblé”. Destaca-se que não será nosso objetivo analisar o perfil dos conteúdos presentes nestas redes sociais, mas apenas demonstrar a sua existência a fim de melhor compreendermos as análises feitas pelos nossos entrevistados que são vivenciadores da religião de Candomblé e que teceram suas opiniões sobre o uso da internet e o Candomblé.

Nossa metodologia foi bastante simples: ao entrarmos no *site* www.google.com.br digitamos a palavra “candomblé”. De lá foram milhares de resultados, destacadamente a partir de *blogs* e *sites*, mas também nos chamou atenção a quantidade de vídeos postados sobre o assunto no *Youtube*, a quantidade de páginas no Facebook com esta temática. Constata-se o óbvio: o Candomblé rapidamente chegou na internet. Se a forma nem sempre agrada aos fiéis da religião, em muitas situações o que se percebe é que são pessoas que se denominam adeptos da religião que estão postando as informações.

É possível encontrar documentários, fotos com imagens de festas ou mesmo rituais considerados sagrados, cursos de introdução ao Candomblé, mas também especificidades de cursos sobre usos das ervas, cursos sobre ebós (oferendas),

curso sobre cantigas para Ogãs, cursos sobre jogo de búzios e até jogos de búzios *on-line*. Ainda que uma série de *blogs* e *sites* apresentem informações específicas sobre a religião e sobre os Orixás de forma especial, muitos outros espaços apresentam formas de comunicação direta com a pessoa interessada no atendimento ou em tirar dúvidas sobre a religião que vai da forma escrita em que o sacerdote responde posteriormente, até a forma escrita em que se responde concomitantemente ou mesmo pela forma de comunicação oral em tempo real (por vídeo). É o caso do *Skype* ou *Facebook*. Noutras situações é possível participar de videoconferências ou cursos *on-line* em que se pode atingir milhares de pessoas de diferentes lugares ao mesmo tempo.

Esta polarização entre a religião no Espaço Público e no Espaço Privado, de certa forma, tem permitido que o “público” acompanhe o rito “privado”, sem entender, até mesmo em tempo real e não ser vivenciador dessa religião que se apresenta na sua maneira de organização de forma hierárquica e tradicional.

Pelo que observamos de forma superficial pelos *sites* e *blogs*, a “rede” se comunica com o “público externo”, mas em muitas situações quem assina os *blogs* e *sites* são visivelmente os próprios vivenciadores da religião (sacerdotes e seus fiéis) ou simpatizantes. É possível ainda encontrar pesquisadores, assim como, aparentemente, pessoas leigas ou pessoas que, ao nosso ver, tentam descaracterizar a importância desta religião. Contudo, não é possível saber quem é o público que acessa milhares de informações e os impactos na forma de apreensão delas para uma maior valorização ou não dos valores africanos presentes no Brasil ou acerca dos valores desta religião.

No mesmo sentido, coube-nos indagar à pesquisa e a nós mesmos: Hoje em dia, tudo o que você precisa saber sobre o Candomblé você encontra na internet? Até por ser sacerdotisa do Candomblé eu entendo que não. Mas, como é possível dialogar sobre modernidade e tradição cultural em tempos de globalização, urbanização, avanços da tecnologia e uso da internet? Esta sem dúvida é uma grande questão que não se esgota neste estudo e que foi amplamente discutida nesta pesquisa.

Assim, na tentativa de subsidiar nossa pesquisa de campo, como consulta em 28 de julho de 2013 no *Youtube* a partir da palavra chave “candomblé” verificamos a presença de pelo menos “78.000 resultados” em vídeos sobre a temática. Há vídeos

pequenos de 3 a 5 minutos e muitos outros com dezenas de minutos ou até mesmo em horas.

Numa amostra aleatória no *Youtube*, considerando os “filtros” da palavra “candomblé” notou-se que até a página 3 somaram-se pelo menos 60 vídeos, onde é possível verificar qual é o enunciado do vídeo e o número de visitas de pessoas. E em alguns casos chegam a milhares de visitas por vídeo. De maneira geral, os vídeos são documentários sobre Candomblé, festas, rituais, cantigas etc. (Ver Anexo E).

Ainda, se considerarmos apenas os vídeos com a palavra chave “ketu” que é uma das Nações do Candomblé existentes no Brasil e enfatizadas neste estudo, teremos mais de “83.600 resultados”. Observando o perfil dos vídeos e dos temas a partir dos títulos somente na página 01 totalizaram 20 vídeos (Anexo F).

Em relação à Nação Jêje, ao digitar a palavra “jeje” no *Youtube*, obtivemos “1.800.000 resultados”. Nesta primeira amostra, da página 01, dos 20 vídeos postados, pelo menos 10 não se referem ao Candomblé Jêje. Mesmo considerando que pelo menos 50% dos vídeos podem não se referir ao Candomblé Jêje, é possível inferir que o número de vídeos postados sobre a temática é bastante expressivo, considerando que o número de resultados chega a quase dois milhões de vídeos postados (Anexo G).

Quando fizemos busca no *Youtube* com a palavra “nagô”, foi possível encontrar 144.000 resultados.

Ainda sobre “búzios” ou “jogo de búzios on-line” conseguimos encontrar dezenas de resultados de *sites* onde é possível que o indivíduo, através de seu computador, possa realizar o seu jogo e fazer a leitura dele em tempo real (Anexo H).

4.2 Sobre o uso da internet nos terreiros de Candomblé

Considerando que a questão do uso da internet nos terreiros de Candomblé se apresentou como sendo uma questão central na análise deste estudo, observamos que os atores, que são representantes do Candomblé e possuem cargos de grande hierarquia dentro dos terreiros, de forma geral não consideram que o uso da internet seja adequado dentro da religião. Em geral, justificam suas preocupações a partir dos pressupostos históricos da religião e de seus dogmas, a

importância da tradição, da hierarquização e da oralidade. Em muitos momentos, o que se observou é que os adeptos do Candomblé que foram entrevistados neste estudo rechaçaram os outros fiéis que utilizam esta tecnologia para publicizar de uma ou de outra forma a religião. No mesmo sentido, vê-se que os adeptos reconhecem a importância do uso da internet, mas acreditam que esta tecnologia pode ser utilizada para “outros fins” que não para destacar a religião e as suas especificidades.

Neste sentido, observou-se que as falas dos atores, considerando minha representação e inserção na pesquisa, por ser pesquisadora/lyalorisà, os adeptos problematizaram questões importantes ao destacar o “uso da internet” que, conforme dito, está relacionado, de forma direta, com questões que estes consideram “essenciais dentro da religião”, ligadas, sobretudo, aos valores tradicionais, isso de forma mais constante e direta durante as entrevistas.

Destaca-se que os adeptos foram respondendo às questões propostas dentro do roteiro da pesquisa sempre dialogando de forma tranquila como sendo uma conversa informal comigo pesquisadora justamente porque havia uma identidade religiosa entre os adeptos do Candomblé e eu. Ou seja, muitas vezes, os conteúdos expressos nas falas evidenciavam questões privilegiadas sobre a religião considerando que também possuo um cargo de hierarquia no Candomblé.

Vejamos, a título de exemplo, o que os adeptos do Candomblé da Nação Bantu consideraram sobre o uso da internet. Vê-se que a resposta da lyalorisà para o não uso da internet está diretamente ligada com as suas divindades: os Orisàs.

Entrevistadora: *O que a Sra. acha da internet no Candomblé?*

Mãe Eluá – Nação Bantu: *Eu acho que não tem a ver com os orisàs. De repente, eu estou fora, mas eu acho...*

Entrevistadora: *Por quê?*

Mãe Eluá – Nação Bantu: *Porque eu acho que a raiz de Angola, ela é segredo, é mistério. E eu acredito que a internet expõe a verdadeira beleza do orisà, que é o segredo (Entrevistada: lyalorisà Eluá – Nação Bantu).*

Sobre a utilização da internet nos terreiros Mãe Eluá continua:

Entrevistadora: *O que acha da utilização da internet nos terreiros?*

Mãe Eluá – Nação Bantu: *É mesma coisa.*

Entrevistadora: *Como a internet pode ajudar e no que ela pode atrapalhar?*

Mãe Eluá – Nação Bantu: *Então, a mim eu acredito que não me ajuda em nada e também não atrapalha em nada. De repente a utilidade que não tem pra mim, tem para outros zeladores.*

Observou-se na fala da Iyalorisà da Nação Bantu que a internet não lhe ajuda em relação aos espaços religiosos. É, no dizer dela, como sendo “nula”, mas também não atrapalha, contudo ela explicita que para outros zeladores (Iyalorisàs e Babalorisàs) de Candomblé o uso da internet pode ser diferente.

No mesmo sentido, quando observamos as falas dos adeptos do Candomblé da Nação Ketu, vê-se que quando questionamos sobre o uso da internet, a Iyalorisà afirma ser “totalmente contra”. Ela acredita que o Candomblé, historicamente, não precisou de internet, sobretudo quando destacou a história de seus ancestrais. Vejamos trechos que exemplificam:

Pesquisadora: *O que a Sra. acha da internet?*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Eu sou totalmente contra. O candomblé, nossa religião, é uma religião de matriz africana, ela não precisou de internet. Que os nossos ancestrais não conheceram nem a internet, nem televisão, então. E nunca existiu briga, a nossa briga é dos nossos mais velhos que hoje são os nossos ancestrais passando o conhecimento de pai pra filho, de filho pra sobrinho, pra neto e aí seguia de irmão pra irmão (Mãe Vanda. Nação Ketu).*

No mesmo caminho, o entrevistado da Nação Jêje destacou não ser contrário ao uso da internet de forma geral, mas fez críticas sobre o uso da internet no Candomblé, sobretudo no que diz respeito aos ritos que para os religiosos são considerados sagrados e, por isso, devem ser preservados.

Diz o Babalorisà:

[...] nesse caso ajuda, eu não uso [internet], mas eu não proíbo e nem sou contra que se use, é natural que se use. Agora, usar de maneira honesta e religiosa. Porque tudo o que acontece no abassá é público, agora o que acontece no quarto de santo é secreto. O que a gente chama de santo em português, o que acontece no ronco, o que acontece no rondeime, o que acontece no baquissô, isso é segredo sagrado e não adianta eu perguntar a você qual é o material que você usou para iniciar alguém porque o básico são iguais, mas tem o que completa. Então eu não vou dizer a ninguém, a não ser o povo da minha etnia, qual é o material que se completa para iniciar alguém no Jêje (Babalorisà Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).

Já em relação ao uso da internet, o entrevistado considera que há questões positivas para os terreiros de Candomblé porque serviria para divulgar a própria existência do espaço e a existência da religião. Porém, percebeu-se um cuidado por parte dele quando apresentou uma preocupação com os critérios escolhidos para divulgar informações sobre os espaços religiosos e a religião, com os conteúdos

selecionados para a divulgação sobre os mesmos e com o público que fora direcionado à divulgação sobre os espaços religiosos e a tradição do Candomblé.

Vejam os trechos que destacam a questão explicitada pelo Ogã da Nação Bantu. *“E a internet, digamos, serve para a gente divulgar que existimos, mas teria que ter critérios pra isso, teria que ser [...] pensar no que divulgar, pra que divulgar e pra quem divulgar”* (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Da mesma forma que problematizamos “o uso da internet” nos terreiros indagamos também sobre o “uso dos e-mails” de forma especial. Sobre esta questão, observou-se que pessoas que são adeptas dos espaços religiosos utilizam *e-mail*, mas, segundo os atores, não é para fins de divulgação da religião.

A Iyalorisà da Nação Bantu não acessa o seu *e-mail* e não possui *e-mail*.

Já o Ogã Carlos, também da Nação Bantu, informa que tem sim *e-mail*. Ele troca *e-mails* com pessoas ligadas à cultura afro, professores e trocam informações. Diz: *“Eu tenho. Quem acessa, são bastantes pessoas. Tem um pessoal ligado à cultura afro, tem bastante professores que trocamos informações constante, que divulgamos”* (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Sobre utilizar *e-mail* o Babalorisà da Nação Jêje informa que não faz uso dessa forma de comunicação.

Eu não [uso e-mail] pro terreiro até agora não. Não, eu ainda não utilizo e-mail para as minhas atividades religiosas. Ah, sim, na minha fundação sim, na minha fundação cultural sim. Eu não uso ainda religiosamente (Toté [Babalorisà] Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).

Ainda sobre a utilização da internet, Mãe Vanda, da Nação Ketu, considera como sendo errado usar essa tecnologia na divulgação da religião. No dizer dela, seria como “vender segredos da religião”. Vejam o trecho que explicita este debate:

Pesquisadora: *O que a Sra. acha da utilização da internet aqui nos terreiros?*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Errado, não precisa disso. Aí é vender segredos da nossa religião e são coisas que não podem ser vendidas. Tem que ser preservada, respeitadas para que esses encantos não venham a quebrar a força dos encantos.*

Mesmo com as críticas ao uso da internet nos terreiros de Candomblé, na forma de divulgação da religião, as adeptas admitem que haja espaços religiosos do

Candomblé que utilizam a tecnologia da internet. Vejamos o depoimento da Ekeidi Vilma – Nação Ketu:

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Tem uma Mãe de Santo aí, que eu não vou citar o nome, que diz aos iaôs todos ir pra internet e coloca a obrigação na internet...*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Não tem jogo de búzios na internet?... chegou uma pessoa aqui, essa pessoa chegou revoltada e falando se eu já tinha visto... obrigação, fazendo iaô e sendo filmado e mostrando na internet...*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *É nome de iaô na internet, é tudo. Por isso que aqui nós não aceitamos esse negócio, nem fotografia...*

Mãe Vanda – Nação Ketu: **Mas** *a minha Mãe de Santo não aceitava esse tipo de coisas, mas isso eu lhe digo e dou bronca. Você já leu um livro do Pierre Verger?*

Entrevistadora: *Já.*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Quem começou com essa esculhambação? O precursor de tudo isso foi ele, realmente, o primeiro livro a nível nacional e depois internacional com fotos de iaôs, obrigação na cabeça. Aí começou a disputa, cada um quer mostrar mais, mais, mais e mais. Chegou ao ponto do ridículo, que é mostrar segredos.*

Ekeidi Vilma continua problematizando o uso da internet nos terreiros de Candomblé fazendo relação com outras igrejas que não têm seus ritos publicizados na internet:

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Você já viu alguma coisa de maçons na internet?*

Entrevistadora: *Então.*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: **Por** *que que a nossa tem que ser?*

Mãe Vanilda – Nação Ketu: *Não se localiza porque é uma sociedade fechada.*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Você passa na rua e você não sabe dizer, aí tem uma maçonaria [...], ninguém sabe onde eles se encontram, ninguém sabe de nada!*

Entrevistadora: *E por que as nossas coisas são tratadas assim?*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Você sabe o segredo de padre ou de freira? Eles têm, eles têm uma concentração aí na missa que parece que eles recebe alguma coisa. Ele conta? De jeito nenhum. E tem vários lugares que tem proibida a entrada de pessoas estranhas, que tal?*

Continua:

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Independente de internet e tudo, vaidade, vaidade, um querendo aparecer mais do que o outro, aí foi essa disputa. Vaidade. E é aquilo que nós falamos antes, venda, dinheiro, é usado na internet. Pai de Santo ou Mãe de Santo famosa que sabe muito, muito, aí pra leigos de dinheiro procura e aí botam seus terreiros com brilhos [...] como a gente estava falando aquela hora no barracão. Cheio de glamour. E nós somos senzala...*

Ainda sobre o uso da internet, pelo que se observou na fala anterior alguns espaços religiosos se utilizam da internet para fazer divulgação e atrair fiéis com dinheiro para transformar os terreiros em espaços de “brilhos” e “cheios de glamour” (Ekedi Vilma) enquanto que os outros terreiros que manteriam a forma tradicional de atuação, no dizer da Ekedi seriam a “senzala” (que para a tradição significa compromisso, renúncia). Ou seja, pelo que interpretamos na fala da Ekedi, esses espaços vivem de forma bastante simples, mas tradicionais.

Ainda, da Nação Ketu, de acordo com a Mãe Vanda a internet não ajuda e só prejudica no caso especial das religiões de matriz africana.

Pesquisadora: *Como a internet pode ajudar?*

Mãe Vanda - Nação Ketu: *A internet só prejudica.*

Pesquisadora: *No que ela pode atrapalhar?*

Mãe Vanda - Nação Ketu: *Em tudo na nossa religião. Ela funciona bem para outras coisas, mas na nossa religião de matriz africana ela só atrapalha.*

Esse terreiro da Nação Ketu não utiliza a internet para fins da religião.

Pesquisadora: *Como o seu terreiro tem utilizado essa ferramenta?*

Ekedi Vilma - Nação Ketu: *Da internet? Não utilizamos.*

Pesquisadora: *Quem acessa o seu e-mail? Tem e-mail?*

Ekedi Vilma - Nação Ketu: *Aqui tem, mas não se usa pra isso, só se usa para o trabalho social [projeto social desenvolvido pelo terreiro]. Para comunicação do trabalho social que é desenvolvido aqui neste terreiro. Mas pra nada da religião de Matriz Africana. Nada de fundamento. Quem utiliza [a internet] é o meu neto.*

Pela fala da entrevistada, vê-se que o espaço religioso só utiliza o *e-mail* para fins de trabalho social e, no dizer dela, não há divulgações que versem sobre a religião de matriz africana. Contudo, é mister destacar que o terreiro da Nação Ketu possui sim computador, mas conforme ressaltado é para comunicação do trabalho social que é desenvolvido pelo terreiro.

Considerando que o terreiro Bantu desta amostra não possui computador, os seus membros entrevistados também não utilizam internet ou possuem banda larga:

Pesquisadora: *O Ilê possui computador?*

Mãe Eluá: *Não.*

Ogã Carlos: *Da roça [terreiro], não.*

Ainda sobre a internet, vê-se que o Ilê da Nação Ketu está na preparação de um *site*, não possui *blog* ou Twitter. A Ekedi ainda afirmou que seu filho usa a

internet no dia a dia, e Mãe Vanda informa que o uso da internet no Ilê é mais para a parte social (para convites de festas, contatos sobre projetos etc.).

Pesquisadora: *Possui e-mail? Possui site?*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Estão preparando o site.*

Pesquisadora: *Possui blog?*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Não.*

Pesquisadora: *Possui twitter?*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Não.*

Pesquisadora: *Possui outras formas de uso da internet?*

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *O meu filho, no caso, usa várias formas da internet, mas sempre para lida no dia a dia.*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *A parte social.*

4.3 O uso da internet na contraposição à tradição nos terreiros de Candomblé

Para Mãe Vanda, pelo que se observou, o uso da internet e de outros meios de comunicação, como é o caso da televisão, pode comprometer a forma da religião do Candomblé se organizar, justamente porque não trabalha com a exposição dos signos religiosos para os não adeptos. Vejamos o diálogo dos adeptos do Candomblé de Ketu:

Mãe Vanda: *O que acho importante é que os nossos segredos não fossem revelados, nem na televisão e nem muito menos na internet.*

Ekeidi Vilma: *Como se vê muito na internet, segredo de asê, segredo de iaô.*

Mãe Vanda: *Não é pra ser revelado. São segredos que só interessa a quem vai entrar na religião pra cuidar do orisà, só interessa a essas pessoas. Ao público [externo] não interessa.*

Quando Mãe Vanda se refere a um segredo, trata-se de algo pessoal, destinado especificamente à pessoa em questão, não sendo lógico, portanto, a publicização ou divulgação em qualquer mídia.

Vejamos mais um trecho em que as duas sacerdotisas problematizam a questão da importância da preservação dos signos da religião:

Mãe Vanda: *Com certeza. Um absurdo, o Candomblé na internet, o Candomblé na televisão. Nada disso, não tem nada a ver. Por isso eu acho que há determinados livros que vem à prateleira assim, contar uma história do orisà e não vem à prateleira pra dizer por que tal santo come, o prato predileto é tal, a folha predileta é tal. Por que isso vai na prateleira?*

Sobre a forma de exposição dos ritos e signos do Candomblé as adeptas ainda comentam:

Ekei Vilma: *Eu acho que uma pessoa que está com cinquenta e tantos anos de santo não vai ser conivente com esse tipo de coisas que a gente está vendo. Isso tá uma esculhambação.*

Mãe Vanilda: *A partir do momento que a imagem do sagrado vai pra internet, ela fica exposta a críticas, [...] de religiões contrárias ao Candomblé e ao mesmo tempo você percebe que está se quebrando um elo de particularidade, um elo de silêncio. Desde quando se o orisà nos traz esse equilíbrio, pra que você mostrá-lo na internet? Quem quer ver, que venha a cerimônia e assiste se tiver condições.*

Ekei Vilma: *Quem não tiver [...] poder entender como uma coisa pejorativa e é uma religião que já é tão discriminada.*

Vê-se que de forma direta ou indireta as adeptas da religião consideram que o Candomblé é discriminado. Quando indagamos o motivo da discriminação, vimos que estas consideram que está relacionado com a característica de ser o Candomblé uma religião ligada aos negros.

Entrevistadora: *Pelo que você acha que ela é tão discriminada?*

Ekei Vilma – Nação Ketu: *Porque vem de negros.*

Mãe Vanda – Nação Ketu: *Exatamente.*

Ainda, consideraram que, muitas vezes, as pessoas copiam informações da internet sobre o Candomblé e começam a praticar de forma inadequada, o que contribui para prejudicar a imagem da religião e das pessoas que professam a religião de forma tradicional assim como dos fiéis que acabam recebendo um cuidado religioso que não corresponde aos signos tradicionais da religião.

Ekei Vilma: *Aí o que acontece, pessoa que nunca levaram nada na cabeça, copia tudo aquilo e começa a praticar.*

Mãe Vanilda: *E nem sempre acaba bem e aí começa...*

Mãe Vanda: *E aí vai prejudicar aos inocentes.*

Ekei Vilma: *Prejudica quem preserva [os signos de forma correta], por uns começam julgar a todos.*

Mãe Vanda: *Como veio uma pessoa aqui há poucos dias, ela me disse, a pessoa conversando comigo disse: “Eu sei que o Candomblé existe, já frequentei bastante nesta cidade”. Vem e procura, mas tem pessoa que ousa a viver somente de quê?*

Ekei Vilma: *De Candomblé. Faz comércio.*

Mãe Vanda: *O Candomblé não é isso.*

Ekei Vilma: *Acontece hoje em dia isso por quê? Pela facilidade de se ver certas coisas na internet.*

Mãe Vanda: *Na internet e nos livros na prateleira.*

Vê-se que, para além do uso da internet, as adeptas também criticaram o uso de livros que apresentam questões do funcionamento dos rituais que já não seriam informações que deveriam circular publicamente.

Numa metáfora, Mãe Vanda, da Nação Ketu, reafirma a não importância da internet nos terreiros. Ela diz: *“Na internet é um ponto. E pelo Candomblé são dez pontos, não é isso?”*.

Todas estas questões estão intimamente ligadas com a ideia de tradição dentro das religiões de matriz africana.

4.4 Sobre uso das redes sociais na internet

Dentre as várias questões do roteiro de perguntas para os adeptos do Candomblé, enfatizamos o uso das redes sociais pela internet considerando que são formas de comunicação. As enfatizadas foram *Orkut, Facebook e Youtube*.

Mesmo considerando que em perguntas anteriores os adeptos da religião afirmaram não fazer uso da internet ou, de forma especial, que não se utilizam de *e-mails* para se comunicarem, nós insistimos na pergunta aos atores sobre as redes sociais que são destacadamente muito utilizadas no Brasil para a comunicação.

Dos resultados desta pergunta, vê-se que o Ogã Carlos, da Nação Bantu, informa que utiliza sim, mas, que na roça [terreiro] as redes sociais “não são utilizadas”. De acordo com o Ogã haveria um “imediatismo” na forma de veiculação das informações e no que ele chamou de “invasão de privacidade” quando, por exemplo, se referiu a fotografias de ritos sagrados que são tiradas por convidados ou por fiéis do Candomblé e que são expostas nas redes sociais. Vejamos alguns trechos informados pelo entrevistador: *“Eu utilizo, mas pra roça nós não utilizamos não. É muito imediatismo esses... você tira uma fotografia hoje, amanhã já está sabendo lá. Uma coisa meio chata, uma invasão da privacidade”* (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Quando perguntamos para a Iyalorisà da Nação Ketu, se seu espaço religioso utilizava redes sociais ela diz: *“O meu neto utiliza, mas não pela parte religiosa. Ele utiliza sim, para o trabalho social, pro trabalho que é o trabalho do dia a dia”* (Mãe Vanda. Nação Ketu).

Vê-se que, de acordo com a entrevistada, somente o seu neto utiliza as redes sociais, mas não para questões religiosas. Seria para o trabalho do dia a dia dele. Portanto, nota-se que a tecnologia não é desconhecida dos atores. Contudo, há sempre uma ênfase no sentido de reafirmar que são tecnologias utilizadas

individualmente por fiéis que frequentam os espaços religiosos, mas que o mesmo não se utiliza desses instrumentos.

Sobre o uso das redes sociais pelos espaços religiosos do Candomblé, percebeu-se como visto no decorrer das análises que não são utilizadas.

Vejam um trecho que exemplifica a ênfase no “não uso das redes sociais”, por parte do Toté (Babalorisà) Marcelino, da Nação Jêje, mas explicita que um “outro” utiliza.

Pesquisadora: *E você utiliza redes sociais...?*

Toté Marcelino – Nação Jêje: *Não, não, não, eu sou analfabeto na tecnologia. Para mim, eu acostumo dizer às pessoas, que foi descoberta uma tecnologia que me satisfaz profundamente. Não é que eu queira só isso, a prova de que eu não quero só isso, é que todos os garotos e garotas que são meus alunos, que eu posso que viva ao meu lado, eu pago o curso de informática pra eles. Agora para mim, pessoalmente, a maior informática do mundo é o telefone e o avião. Porque eu quero falar e ouvir e saber que alguém ouviu, resolveu, recebeu. [...] Tá chegando aqui o secretário da Fundação, ele é o secretário, então ele que resolve tudo da internet pra Fundação (Toté Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).*

O terreiro da Nação Bantu não possui *e-mail* institucional, eles utilizam o *e-mail* institucional do Ogã que é institucional do trabalho. O espaço também não possui *blog* ou *twitter*. O Ogã Carlos destaca que do ponto de vista do respeito à religião, muitas pessoas “colocam o que querem” e “falam o que querem” na internet. Ou seja, ele acredita que muitas pessoas que colocam informações sobre a religião do Candomblé na internet estão “falando besteiras”. Para o entrevistado seria ruim não ter um mecanismo para coibir informações de pessoas que desconhecem sobre a religião e mesmo assim a reproduzem. Pelo que se observou, ele chamou atenção para o fato de que outras pessoas reproduzem informações sobre a religião que não são corretas. Como exemplo, ele destaca o papel dos vídeos, das imagens ou mesmo uma escrita. Segundo ele, isso provocaria a “banalização” da religião porque pessoas divulgariam informações que desconhecem. Vejam o trecho:

Eu acho, na verdade, respeito a religião, a questão da internet as pessoas colocam o que quer, e falam o que quer. Se for pesquisar, tem muita gente falando besteira. Então o ruim é que não tem um mecanismo para coibir o que é verdade de verdade e o que é mentira e o que é falcatrua de alguém que está falando sobre alguma coisa que não tem conhecimento nenhum. E é que ouviu o João falar e acaba falando também. E a internet é assim com tudo, com um vídeo, uma imagem, uma escrita. Todo o mundo pode “postar”. E então fica ruim por causa disso, porque aí fica muito banalizada

a coisa de todo o mundo poder divulgar sobre coisas que poucos detêm o conhecimento (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

4.5 Sobre urbanização nos terreiros de Candomblé

Um dos conceitos básicos que a pesquisa tem desde o início do trabalho dialogado é o de urbanização, considerando obviamente os aspectos tradicionais das religiões de matriz africana, sobretudo no que diz respeito à relação com a natureza.

Sobre a questão da urbanização, o que se pode observar é que os adeptos do Candomblé destacaram a importância da urbanização em algumas situações que estes consideram como sendo “positivas” para a sua comunidade – onde está situado o espaço religioso. Das questões mais enfatizadas como positivas estiveram as benfeitorias realizadas nas ruas, quando grifaram a importância do asfalto, mas também do abastecimento de água e a qualidade do atendimento, sobretudo da energia elétrica na comunidade, especialmente em áreas rurais. Vejamos o trecho que exemplifica a nossa observação vinda do adepto da Nação Bantu:

E a urbanização acho que ela traz alguns efeitos positivos e outros negativos. A questão dos positivos seria uma benfeitoria, tipo um asfalto, uma água, energia com facilidade sem muita dificuldade na zona rural. Somente aqui a energia elétrica ela vem via terrenos, não vem via estrada, aí quando dá uma chuva a gente já fica sem energia. Então, a urbanização vinha para auxiliar (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Nessa mesma perspectiva, quando os adeptos do Candomblé tenderam a apresentar questões consideradas por eles como sendo “negativas” sobre a urbanização, observou-se que as questões estavam relacionadas, na maioria das vezes, com o crescimento populacional da comunidade em número de pessoas e casas, e pelo fato de que os espaços religiosos estavam sendo, de certa forma, “espremidos” pela grande quantidade de moradores que chegaram à comunidade depois que os terreiros já estavam fixados naqueles espaços. Destacam ainda que, pelo fato de que em função das normativas legais recentes acerca de poluição sonora, haveria muitas reclamações por parte dos moradores, em relação aos terreiros de Candomblé, em função do impacto do som provocado pelas batidas de “tambor” na comunidade em dias de ritos.

Vejamos o que diz o Ogã da Nação Bantu:

Mas a urbanização vinha atrapalhar também, porque, aí as pessoas estão chegando próximo de nós. Nós que já estamos aqui e depois eles se vem no direito de nos cobrar dos barulhos que nós começamos fazer. Nós já estamos fazendo nosso barulho quando eles chegaram. Mas enfim, acaba nos atrapalhando (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Nesse sentido, acreditamos que as mudanças das características sociais e espaciais dos bairros, os impactos nas relações sociais e no perfil das sociabilidades, provocados pela forma de urbanização contemporânea, revelam a necessidade de um debate mais aprofundado sobre territorialidade e as comunidades tradicionais.

Vê-se que os adeptos do Candomblé reiteram que estes tenham chegado antes no lugar, que este lugar sempre foi o seu espaço/território, mas, que a forma de tratamento dispensado a eles, de certa maneira alude como se estes fossem os “últimos” moradores do lugar quando na verdade são os “primeiros”.

Esta ideia de último a chegar mesmo sendo o primeiro, pela nossa observação, está relacionada com a ideia de cidadania, direitos sociais e valorização das características sociais, simbólicas e territoriais que foram impactadas pela forma da urbanização em si, mas também pela forma como essa religião ao longo do tempo sofreu e sofre estigmas e estereótipos por ser de matriz africana.

No mesmo sentido, nota-se que os adeptos do Candomblé quando reclamam que seus espaços religiosos estavam fixados naqueles territórios antes dos outros chegarem, destacam que outras igrejas (espaços religiosos de matriz europeia), mesmo chegando tempos depois na sua comunidade, têm se utilizado de som alto, como estratégia de comunicação com seus fiéis, ou mesmo no dizer deles: “acabam fechando a rua com suas procissões”, e não são rechaçados pela comunidade ou pelos órgãos públicos.

Vejamos alguns trechos que exemplificam o debate:

Nós chegamos primeiro, acaba sendo tratados como se fosse os últimos a chegar [na comunidade], fazendo barulho. Mas, nós já estávamos fazendo nosso barulhinho, eles que chegam, aí não admitem que nós podemos fazer o nosso barulho, mas a igreja pode vir fechar a rua e fazer procissão; as demais podem vir pregar [fazer discurso] com caixa de som, mas nós não podemos tocar o nosso tambor (Ogã Carlos Roberto Leite. Bantu).

Para Sergio São Bernardo e Gabriele Vieira (2013):

No que tange ao direito da liberdade de manifestação religiosa, este é essencialmente um direito subjetivo, mas que encontra dificuldades concretas quando a intolerância e o desrespeito afetam as religiões dos grupos sociais minoritários, principalmente os de matriz africana. O Brasil já possui normas jurídicas que visam punir a intolerância religiosa [...]. A Lei nº 7.716/1989, alterada pela Lei nº 9.459/1997, considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões. Em tal Lei, são considerados crimes de discriminação ou preconceito contra religiões as práticas prescritas nos seguintes artigos: artigo 3º 'Impedir ou obstar o acesso de alguém, devidamente habilitado, a qualquer cargo da Administração Direta ou Indireta [...]'; artigo 5º, IV 'é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato', pelo artigo 5º, VI, 'é inviolável a liberdade de consciência e de crença', pelo artigo 5º, VIII, 'ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política [...].

Dentre as várias questões colocadas pelos atores quando enfatizaram o tratamento desigual dispensado pela sociedade e pelos órgãos públicos, estes destacaram que para além das consequências da urbanização, há situações de ameaças e de intolerância religiosa de que seus espaços religiosos do Candomblé e os seus adeptos são vítimas. *“A urbanização vem aí, o pessoal começa a nos atacar a pedras, mais próximos de nós”* (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Ainda sobre o tema da urbanização, conforme reiteramos anteriormente, em geral, uma das entrevistadas acredita que a urbanização pode ser “maléfica” ou “benéfica” ao mesmo tempo. Contudo, pelo que observamos em geral as questões que permeiam os aspectos negativos ou positivos do perfil de urbanização em suas comunidades estão ligadas com as representações pejorativas sobre a sua religião por ser de tradição africana. Destaca-se, ainda, que essas construções pejorativas sobre as religiões de matriz africana que são históricas, continuam se perpetuando de forma voraz juntamente com o avanço das tecnologias e da urbanização.

Segue, logo abaixo, um trecho da Nação Bantu, que problematiza este debate:

Eu percebo que ela [a urbanização] pode ser benéfica e maléfica ao mesmo tempo. Com ela vem bastante pessoas [para a comunidade]. Vem algumas benfeitorias e vem alguns malefícios que as pessoas trazem e a nossa religião, ela sempre foi alvo de maldade. Então se quiser pregar [falando [d]o diabo, vão dizer que é aqui [no terreiro de Candomblé] que se prega o diabo, mas o diabo está em cada um, ser humano vivente. Então cada um carrega sua parcela de diabo e de ruim. Nós aqui pregamos a evolução mediúnica, nós pregamos o conhecimento, o trabalhar o corpo, a mente, o espírito, e nós temos muito aqui da natureza que é o que o Criador deixou de mais sublime pra nós (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Nas falas dos atores, é notório que a questão da urbanização contribuiu para o aumento das pessoas nos locais onde as casas de Candomblé já estavam fixadas, mas em função da intolerância religiosa as casas e os adeptos estariam mais vulneráveis a serem perseguidos e, inclusive, quando se observa a forma de atuação do Estado que muitas vezes quando não se mantém “neutro” nem sempre está a favor dos grupos discriminados e mais vulnerabilizados. Ou seja, o Estado não tem garantido igualdade de tratamento nas demandas apresentadas pelos adeptos da religião que sofrem perseguição e também pela forma de resolução de conflitos envolvendo as várias religiões, deixando os espaços e os membros de religiões de tradição africana em significativa desvantagem traduzida em “tratamento desigual”.

Ainda no debate sobre urbanização, os adeptos apresentam questões importantíssimas quando observamos o avanço da industrialização. Uma das principais questões problematizadas tem relação direta com “urbanização e preservação da natureza” considerando que um dos grandes aspectos da religião do Candomblé é a preservação do meio ambiente e da biodiversidade.

Cada um Orisà representa uma parte da natureza. E na parte urbana, parece que a natureza sumiu por completo. Se formos no centro da cidade, quase não se fala de natureza, há uma “arvorezinha”, outra aí. Mas, eu vou falar de uma nascente, que temos aqui pertinho; vou falar de uma árvore de 10, 20, 30 anos, 40 anos, que o povo antigo sempre primava por ter árvores milenar. Hoje em dia são poucos, os homens cortaram tudo. Se você for na Zona Urbana, você vê que a parte urbana, praticamente, devastou a natureza. E a natureza é [o]que faz parte maior do nosso rito, um representante para cada parte da natureza (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu, grifo nosso).

Retomando os signos da religião em relação à natureza, a Ekeidi Vilma, da Nação Ketu, lembra os desafios presentes na religião que também é a preservação da natureza:

Ekeidi Vilma – Nação Ketu: *Estamos sempre aqui, na luta, vamos continuar em preservação das nossas raízes e a todos os elementos da natureza.*

Em relação ao impacto da urbanização e da internet nos terreiros de Candomblé vemos que a questão do meio ambiente foi reiterada com ênfase, sobretudo quando relacionou a importância da natureza na religião e como a

urbanização influencia a perda de matas e de rios. Vejamos o que dizem as adeptas da Nação Ketu:

Pesquisadora: Qual seria o impacto da urbanização e da internet nos terreiros?

Mãe Vanda - Nação Ketu: *É o seguinte, a urbanização por um lado é maravilhosa e pelo outro é um pouco complicado.*

Ekeji Vilma - Nação Ketu: *Porque perdemos as matas e os rios...*

Pesquisadora: Como a senhora percebe a urbanização?

Mãe Vanda - Nação Ketu: *[...] É uma coisa muito boa porque é a maneira de se preservar a natureza, a água, o mato, o rio.*

Pesquisadora: De que forma a urbanização pode afetar? Quer dizer, a migração para outras cidades.

Mãe Vanda - Nação Ketu: *É uma perda pelos elementos da natureza, uma agressão.*

Sobre os impactos da urbanização nos espaços religiosos do Candomblé, o entrevistado da Nação Jêje considera como sendo péssimos. Os argumentos dizem respeito, sobretudo, aos efeitos provocados na natureza e os seus impactos provocados pela religião do Candomblé que é essencialmente ecológica. Sem contar que a redução de água de rios e lagos limpos no Brasil não se trata de falta de água e sim da qualidade dessas águas para os rituais do Candomblé.

A urbanização em nível de cidades? Em nível de cidade é péssima, para os terreiros é péssima. Por exemplo, os terreiros que estão conseguindo se manter na sua área sagrada, de verde, de água, de natureza, ótimo, mas quando a urbanização entra desgraçou. Porque a gente vive, a gente do terreiro, a gente do povo de santo, nós, de matriz africana, sem água, sem terra, sem luz e sem ar, não somos nada. Sem a natureza nós não podemos. Quem mantém a espiritualidade incorporando na matéria é a natureza, e nos quatro elementos vivos da natureza, é água, rocha, ar e luz. Sem isso, a gente não vai [...] nós não vamos a lugar nenhum. Então, quando a urbanização entra, quando se massacra a natureza, a tendência da espiritualidade é evaporar. Eu acho assim (Babalorisà Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).

4.6 Sobre oralidade no Candomblé

Dentre as várias questões do roteiro de perguntas para os entrevistados adeptos do Candomblé, uma delas versou sobre oralidade. A questão da oralidade se torna importante neste estudo quando enfatizamos os efeitos do uso da internet na religião do Candomblé. O conceito de oralidade, conforme já enfatizado anteriormente, é conceito chave na forma de apreensão da religião.

Para Juana Elbein dos Santos (1976, p. 47-49):

A linguagem oral está indissolúvelmente ligada a dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. [...] A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras: comunica de boca a orelha a experiência de uma geração a outra, transmite o axé concentrado dos antepassados a gerações do presente.

A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O oral está a serviço da transmissão dinâmica.

Vejamos o que disse o Ogã da Nação Bantu:

Eu acho muito importante. A oralidade é muito importante porque é uma forma da gente divulgar a nossa cultura, a nossa religião na fala. Parte essa que os nossos antigos faziam também. Sentavam, todo o mundo conversava; o filho do próprio criador veio aqui pra repassar a mensagem dele na forma oral, na oralidade, conversando, conversando, conversando, convencendo e botando as pessoas pras pessoas atuarem no caminho que elas devem atuar, então é importante isso. Então o que de mais sublime tem na nossa religião também é o fuxico. Coisa que hoje é pouco praticada, mas a oralidade faz parte de chegar só naquela pessoa que vai saber sobre aquele [...] no ouvido que vai saber sobre aquele assunto. Hoje muito pouco se tem disso. Era um assunto bem praticado na nossa religião e é pra ser também um linguajar muito diferente, muita coisa se fala em yorubá. Que é importante e faz parte da oralidade e também dos costumes. Então a oralidade sempre foi parte importantíssima da nossa roça e de todas as roças (Ogã Carlos Roberto Leite. Nação Bantu).

Vejamos ainda a continuidade da fala sobre oralidade pelo adepto do Candomblé da Nação Bantu:

O Candomblé em si é uma oralidade em questão porque não há rito nosso em que o cidadão tem que ficar mudo, porque no "orô" maior tem que se falar, qualquer cantiga, qualquer rito nosso, a oralidade em forma de canto, em forma de reza. E as mensagens melhores passadas é na base da oralidade. Mas tem um pensador que fez uma fala, que diz, eu gosto muito de fábula, que diz assim: "quando alguém nos ensina uma coisa, nós achamos que aprendemos, aí quando observamos alguém praticar, lembramos que alguém nos ensinou, mas quando praticamos é que de fato aprendemos". Então hoje minha zeladora me fala: "meu filho é assim", aí ela vai pensar: "poxa, meu filho não aprendeu", aí, chego um dia e vejo todo o mundo falando, e digo: "não, é assim" aí, ela vai falar: "então, ele aprendeu". Ela vai ficar orgulhosa, quando eu de fato passar na base oral coisa que ela me passou e pensou que eu não sabia. Mas, chegou o momento de eu praticar, ela ficaria chateada, chegasse o momento de eu praticar e eu não praticasse, aí de fato, ia estar contextualizado que eu não aprendi. Mas se eu praticar, aí eu aprendi e a prática ela tem que ser constante, ela é que nos faz crescer. Por isso que estranhemos iaôs [com comportamento inadequado], justamente porque, por bebezinhos começarem a aprender a gatinhar (Ogã Carlos Roberto Leite. Bantu).

Mãe Vanda, da Nação Ketu, enfatiza a importância da oralidade na essência do Candomblé. Segundo ela,

É muito importante ser preservado [a oralidade] e não ser devassado pela televisão e pela internet. Porque os africanos não ficavam no e-mail, alguns não sabia nem ler, nem escrever, mas os que sabiam ler e escrever, eles não ficavam fazendo livro e botando na prateleira e muito menos colocar na internet. Era um saber passar de pai pra filho [...] (Mãe Vanda. Nação Ketu).

A Ekedí Vilma, na mesma linha de reflexão sobre a oralidade e internet, diz:

[...] de pai pra filho, de filho pra neto. Só é importante que seja utilizado na parte cultural e positiva do Candomblé e que seja divulgada a parte cultural, não a parte preservada e de religião e segredos da nossa religião (Ekedí Vilma. Nação Ala Ketu).

Mãe Vanda, assim como a Ekedí Vilma, por sua vez, destaca também a necessidade de preservar os segredos da religião. Quando indagamos sobre a importância da oralidade dos terreiros de Candomblé viu-se que os adeptos enfatizaram:

A oralidade é uma faca de dois gumes. Religiosamente ela tem um valor extremo, porque o que é que o africano passou e continua passando para os afrodescendentes do Brasil naquela época, bom, seus filhos. O Curran ou para o Jêje, o Curran, em português é reza. Se eu recebo da minha sacerdotisa um Curran, um conjunto de rezas, orações, agora e eu aprendo na minha mente, guardo no meu cérebro, hoje ele tem, esse Curran tem um valor espiritual, uma força espiritual. Daqui a dez anos, ele tem força de 365 dias mais 10 anos. Essa é a realidade da oralidade. Agora, escrever para não perder, hoje, agora, eu acho normal e natural. Aí, o que é que o africano dizia, se você escreve [...] porque dizia por que dizia pra gente brasileira, 500 anos passados, se você escreve, você pode dar-se o luxo de esquecer. A traça rói o papel, o fogo queima o papel e quando você for procurar você não tem. Ao passo que se você memoriza, além de aumentar a força cada dia, você só perde quando desce pro túmulo ou se ficar esclerosado (Toté [Babalorisà] Marcelino Gomes de Jesus. Nação Jêje).

4.7 Hierarquização nos terreiros de Candomblé

Para além da tradição outro conceito importante nas religiões de matriz africana como é Candomblé é o da hierarquização. E justamente considerando este pressuposto, retoma-se o debate acerca do momento histórico que vive o Candomblé no Brasil: Como lidar com a modernidade? Como lidar com as identidades transitórias?

Vejamos o que dizem as adeptas sobre hierarquização no Candomblé:

Entrevistadora: *A questão da hierarquia, estou perguntando para as três.*

Mãe Vanda: *A hierarquia é fundamental, se não existe hierarquia não tem Candomblé, é teatro, vira teatro.*

Ekeidi Vilma: *Não tem religião.*

Mãe Vanilda: *A hierarquia é começo, meio e fim de tudo.*

Mãe Vanda: *Sem hierarquia não pode funcionar um terreiro, a senzala que se preza tem hierarquia, a hierarquia é hierarquia.*

Ekeidi Vilma: *Até porque você está lidando com pessoas que não são seus filhos biológicos e se não preservar a hierarquia, ele de começo, não vai ter nem respeito. É mesmo que um chefe, às vezes você despoja fulano, quando sai do escritório é outra pessoa, mas ele está fazendo o papel de chefe; precisa manter um certo respeito porque senão o trabalho não vai acontecer. É a mesma coisa da nossa hierarquia.*

Mãe Vanda: *Na nossa religião não é isso?*

Pelo que se observa na fala das atoras, a hierarquia é um dos elementos importantes na manutenção da tradição no Candomblé.

Vejamos a continuidade do diálogo que faz um paralelo entre a atual realidade das famílias brasileiras e a forma de hierarquia no Candomblé:

Ekeidi Vilma: *Hoje em dia filho não pede benção a pai e mãe.*

Mãe Vanda: *É bom dia, diga aí!*

[...]

Mãe Vanda: *Muito mais, benção ao meu pai, benção minha mãe, benção minha tia, benção meu avô. Os vizinhos mais próximos, amigos dos nossos pais, ali é o meu tio, ali é a minha tia, ali é o meu avô... Vai dar benção a sua tia, vai dar benção ao seu avô... uma pessoa mais idosa. Eu particularmente recebi essa educação e passei isso para os meus filhos.*

Já no Candomblé:

Ekeidi Vilma: *Mas a nossa religião tem muita educação.*

[...]

Mãe Vanda: *Tudo, tudo, tudo, tudo, e isso tudo, era um mundo melhor e hoje você vê, o que está aí.*

Ekeidi Vilma: *Eu tenho educação e tenho disciplina.*

Mãe Vanda: *É, os jovens se perdendo. Não é isso, minha filha, que está acontecendo?*

Ekeidi Vilma: *Por falta de limite.*

Entrevistadora: *E a hierarquia dá esse limite?*

Mãe Vanilda: *Com certeza.*

Entrevistadora: *[...] E a questão da materialização? Materialização a gente subentende que é a questão da compra, porque antes os terreiros compravam, por exemplo, a feira de São Joaquim que tem aqui, ela também já está tendo mudanças.*

Ekeidi Vilma: *[...] O mercado, todos os mercados [...] totalmente descaracterizados. Eu me lembro que há quatro anos passados foi a coisa mais linda, Salvador-Angola, porque incorporaram. Foi perfeito que fizeram as fotos dos feirantes de Angola e os daqui. Aí foram colocadas as fotos dos de Angola aqui e as da feira de São Joaquim lá.*

Mãe Vanda: *Parecidíssima!*

Eke di Vilma: *Até os rostos você se identificava, você dizia “poxa, perfeito”. Foi uma exposição de Angola, foi questão de um ano na feira. Coisa mais linda, mas acabou. A feira está com umas barraquinhas de metal, padronizadas.*

Ao discutir modernização, urbanização e hierarquização as adeptas utilizaram também como exemplo as mudanças sofridas na feira de São Joaquim, em Salvador. Mãe Vanda por fim conclui que a velha tradição da feira acabou. Vejamos o diálogo:

Mãe Vanda: *Acabou a velha tradição da feira.*

Eke di Vilma: *Você vai comigo lá, amanhã, você vai ver*

Mãe Vanilda: *a diferença.*

Mãe Vanda: *Quem ainda vai ficar com um pouquinho assim...*

Mãe Vanilda: *Então a urbanização que foi lá, não foi boa, foi péssima. Nem água você encontra suficiente na feira. Então não foi boa [...] imagina se a internet chega lá?*

Eke di Vilma: *E era um mercado do povo negro, que era uma feira negra, uma feira de raiz, da folha, o bode, a cabra, o pombo, o cágado, tudo, o coelho, um mercado livre como existe em Angola; após a abolição foi o negro que criou isso aqui no Brasil, a liberdade que eles tinham, não podiam fazer outra coisa, eles simplesmente botavam os produtos no chão pra vender. E foi mudando, mudando, até chegar nessas de metal. Porque eles estão reformando São Joaquim. Talvez quando voltar para o antigo lugar porque eles estão por um tempo determinado, estão num galpão. Então talvez volte.*

Mãe Vanilda: *Mas vai voltar com muita pouca expressão.*

[...]

Eke di Vilma: *Higienização é preciso. Mas não pode descaracterizar.*

Mãe Vanda: *Aliás, tá tudo hoje em dia, que não está mais valendo limite de nada!*

Observa-se que as entrevistadas quando estão criticando a forma como o Candomblé tem sido evidenciado na internet ou na televisão, estão problematizando algo muito relevante na análise da atual conjuntura e do avanço da tecnologia no país e os efeitos disso na pós-modernidade. Ou seja, o que se discute, nesse contexto, é a polarização entre “tradição e modernidade” dentro do Candomblé que se apresenta como sendo uma religião de tradição africana na qual a tradição e a oralidade são características essenciais nos dogmas da religião.

No mesmo sentido, o que se observa é uma série de publicações que discutem o Candomblé e apresentam a forma de seus ritos que seriam considerados como uma espécie de segredos e sagrados e que mantêm a religião na sua essencialidade.

De acordo com Mircea Eliade (2008, p. 7):

Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular. É quando se trata de delimitar a esfera da noção de 'sagrado' que as dificuldades começam. Dificuldades de ordem teórica, mas também de ordem prática. Pois antes de se tentar uma definição do fenômeno religioso convém saber de que lado será necessário procurar os fatos religiosos e principalmente, dentre esses fatos, os que se deixam observar em 'estado puro', isto é, os que são 'simples' e estão mais próximos da sua origem.

A tradição africana, ou seja, das religiões africanas e suas origens, tem sido transmitida há mais de quatro séculos no Brasil, mas parece que é como se a África estivesse sendo descoberta agora.

Para Ilka Boaventura Leite (2003, p. 342):

Enquanto uma expressão da identidade grupal, o significante 'negro' vai somando em seu percurso tudo aquilo que advém de tal experiência, ou seja, elementos de inclusão (que mantém o grupo unido em estratégias de solidariedade e reciprocidade), e também de segregação (ou seja: a desqualificação, a depreciação e a estereotipia) [...].

Portanto, um dos debates centrais, nos parece, é tentar compreender como a religião do Candomblé, ou como as suas lideranças religiosas têm conseguido dar respostas para os avanços da tecnologia, os avanços da urbanização, a exclusão cada vez maior nos espaços religiosos para mais longe dos centros urbanos, ou a forma como estes têm conseguido resistir nos grandes centros urbanos tendo que se adaptar a esses avanços que contrapõem, na sua essência, os signos/dogmas da religião. No mesmo sentido, para além da urbanização e de seus efeitos, para a preservação da natureza, que é demasiadamente importante nesta religião, a própria religião, que é estigmatizada, discriminada e perseguida por religiões intolerantes e racistas, tem seus signos sagrados expostos de forma natural nas redes sociais.

Ainda, por outro lado, o Candomblé sofre outro efeito do processo de modernização e avanço das tecnologias, sobretudo pela internet que é de ter "novos" adeptos da religião que não são fiéis da religião na forma tradicional como ela se preservou. Por exemplo, hoje qualquer pessoa com acesso à internet pode conseguir ler textos que recontam os ritos sagrados dentro dos espaços religiosos, mas permitem também ao indivíduo, para além de conhecer os signos, praticar a religião sem ao menos ter tido a oportunidade de pisar fisicamente dentro de um

terreiro. Ela pode consumir banhos considerados sagrados ou outros signos por receitas prontas produzidas na internet, por pesquisadores ou por pessoas que se consideram adeptas da religião. Numa metáfora bastante “simples”, a forma como a modernização tem se dado (seus efeitos) e como a religião tem sido utilizada pelos meios de comunicação, pelos textos nos *blogs*, pelos vídeos no *Youtube*, a figura da sacerdotisa (Iyalorisà) ou do sacerdote (Babalorisà) passa a ser substituída de forma desrespeitosa pelo “Pai Google”. Em muitos casos, há um sacerdote que é virtual do outro lado da tela que faz atendimento ao “fiel” que o procura.

Podemos observar um diálogo que exemplifica a nossa observação sobre a necessidade de manutenção da tradição:

Entrevistadora: *A Sra. acha que a questão da tradição está prejudicada?*

Mãe Vanda: *Está sendo prejudicada. Nós estamos sendo prejudicados.*

Ekeji Vilma: *Todos os viventes, você como Iyalorisà, independente de pesquisadora, tem pessoas que vêm na sua casa, por exemplo, você diz: você não pode comer num prato de alguidar [louça] porque você é iniciante. Mas eu li num livro que iniciante come em qualquer prato. Isso é irritante [...]. Porque isso vai do entendimento de quem escreveu, você acha que é bonito isso, bota no livro. O Candomblé não é folclore.*

Portanto, um dos desafios que se observa após o avanço da internet nos últimos anos é manter a tradição, para além de outras questões que já se apresentavam como desafiadoras da religião como é o caso da preservação da natureza, da hierarquia e da oralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de colonização e pós-colonização e todos os demais retiraram dos negros muito de sua essência cultural, social e organizacional. Mas não a sua essência ancestral, o que é a sua maior herança, razão de sua existência e é o que os mantém ligados ou religados à África por tantos séculos do outro lado do oceano. Como sabemos, o que mantém esta unidade se dá pela ancestralidade, a negritude. E essa manutenção se deu mesmo com o processo da escravização mais longo na história da humanidade enquanto escravização racial, econômica, de classe e também espacial.

O Candomblé faz parte dessas reorganizações, de como viver em grupo mesmo em situações adversas. A forma de se organizar enquanto grupo e religião foi estratégica, mesmo com a separação de grupos de trabalho entre urbanos e rurais. A tradição, em ambos os polos, tanto urbano quanto rural, unificou-se na mesma realidade e objetivo: preservar a ancestralidade e a herança, legado dos seus antepassados africanos na diáspora.

Falar da urbanização é uma coisa, vivê-la é outra bem diferente. Mas é fato que quando nós falamos do Candomblé rural e urbano não é para dizer: esse é fraco ou esse outro é forte. Nada disso. É apenas para exemplificar as perdas espaciais que geram dificuldade e até mesmo resistência para manter o Candomblé urbano. Todos sabemos disso e quem vive essa realidade sabe o que é a falta tanto dos espaços territoriais quanto de liberdade que vem junto com o aumento da intolerância e também do racismo estrutural. O incrível é que a água está escassa em ambos os espaços, tanto urbano quanto rural, devido à falta de qualidade. O território urbano sofre ainda maior pressão que se faz mais visível e rápida. Em ambas ocorre a desterritorialização. Aqui tratamos de território mítico.

No que se refere à globalização verificamos que suas dimensões políticas, econômicas e culturais provocam impactos sobre a questão religiosa. Em particular as religiões de matriz africana no Brasil, como o candomblé, são afetadas pelas questões sociais advindas dos tratados bilaterais e depois multilaterais entre estados e políticas comerciais. E, no caso do Brasil, que se diz um Estado laico, se vê nitidamente os limites dessa laicidade restrita, limitada ao mero campo jurídico-formal. Um dado que bem ilustra esta questão é a existência do tratado com o Vaticano, que estabelece o ensino da religião católica na educação básica. Ficou

evidente que o Estado não é laico mesmo estando escrito e constituído, pois em ações e simbolicamente sempre se mostrou cristão. Não que isto seja bom ou ruim, mas contradiz as leis. Então, a globalização está longe da mundialização que ela compreende, tornando-se uma livre circulação do capital.

Ao segredo do Candomblé a grande mídia, a urbanização, a internet, enfim, a sociedade de consumo, globalizada sob o interesse do capital, também não deixa de ser até mesmo invasiva, porque quer arrancar dos religiosos de tradição suas essências, e é invasiva porque quer arrancar forçosamente o seu sagrado e sua tradição. Não percebemos tanta insistência em outros credos. As religiões cristãs também têm e preservam os seus ritos sagrados e seus segredos; o interno e o externo, o público e o privado. No caso dos católicos, as ordenações de bispos, cardeais ou papas, vários ritos são secretos e ninguém questiona. É assim e ponto final. As lojas de maçonaria também são apenas para reunirem os maçons e também não há questionamentos ou críticas na mesma intensidade que no Candomblé, conforme também analisou uma das entrevistadas nesta pesquisa e que vem relatado no capítulo anterior. Criam-se especulações apenas.

O judaísmo, embora historicamente, ainda seja visado a ódio racial, mas também consegue manter seus segredos e sagrados nas suas comunidades e até mesmo tem seus espaços de descanso final (cemitérios) privados e possuem todo o respeito.

O nascimento, vida e morte dos indus também são carregados de ritos sagrados e de segredos e tudo isso faz parte da sua religião, de seus costumes e cultura.

Por que com as religiões de tradição africana e afro-brasileira tem que ser diferente e até mesmo violado?

Outra questão é sobre a oralidade no Candomblé que é de suma importância tanto na tradição quanto no respeito a uma religião que traz consigo também cantos, sons, corporalidades e ritmos como ijexá, ilus, adarrun, alujá, aguere etc., tudo faz parte da oralidade.

Três são os grandes pilares que sustentaram a religião do Candomblé: tradição, hierarquia e oralidade. E todos se relacionam com a territorialidade, tanto no que se refere à ausência ou perda de território como da desterritorialização (a perda do território já conquistado) em se tratando de território mítico das tradições religiosas no Brasil. A falta de terra se relaciona à falta de espaço para os terreiros

de Candomblé, o que nem sempre é assim. Tomamos como exemplo alguns terreiros antigos: o Opo Afonjá, a Casa Branca no Gantois, ambos na Bahia, e outros tantos no Brasil. Outros, como no Maranhão, Rio de Janeiro, Pernambuco etc., houve sim uma desterritorialização e a perda de espaço, já citada durante este trabalho.

No entanto, essa situação pode se verificar de modo diferente, como visto nos três terreiros pesquisados neste trabalho: no terreiro da Nação Ketu (em Salvador), apesar de cercado pela IURD e pela construção de grandes e modernos edifícios, o terreiro resiste em seu local original; no terreiro da Nação Jêje (em Cachoeira), há um processo distinto, posto que o terreiro, por necessidade de sobrevivência ante os efeitos da urbanização crescente, está migrando para uma nova localidade, na zona rural; por fim, com relação ao terreiro da Nação Bantu, atualmente localizado na zona rural da cidade de São José dos Pinhais, é importante recordar que antes ele estava localizado na área urbana da cidade e dali precisou migrar para ter assegurado o entorno natural sagrado necessário.

Essa perda de espaço se dá em função do crescimento exacerbado da população e nos retira a liberdade de convivência comunitária e de relacionamentos mais humanos com os outros e consigo mesmo, fazendo com que cada um crie seus mundos individualizados.

Sobre a internet nas religiões de matriz africana ou de tradição encontramos posições convergentes nos três terreiros pesquisados: a internet interfere não apenas na religião, mas também na vida dos fiéis da religião, ou seja, ela deverá estar no externo da religião e não no interno, no privado, porque não estamos tratando de um fator; estamos, na verdade, falando de temas profundos: tradição religiosa afro-brasileira e internet. Como podemos perceber, estamos tratando aqui de internet, cosmologia, tradição ancestral, cuidado para entender ancestralidade e virtualidade. Por melhor e maior avanço que a internet nos proporcione, entendemos que ela deverá estar no externo, no cotidiano dos adeptos, dos fiéis e não no interno, no sagrado como, por exemplo, nos roncós, nas consultas ao Ifá ou nos ebós. Olodumaré (Deus) nos fez seres individuais e quando essas individualidades são transmitidas para a internet (de grosso modo, para o “Pai Google”), anula-se a tradição, pois, cosmovisão é uma coisa e mundo virtual é outro. Então, torna-se necessário pensar a internet e o mundo virtual para facilitar nossa vida social e

profissional, e a tradição e a religião – traduzidas na cosmologia – para a esfera dos cosmos e tudo dará certo como na junção e divisão das coisas.

No que se refere à tecnologia e à ancestralidade, há uma estreita relação entre ambas, já que os ancestrais criaram e usaram as tecnologias do seu tempo. Eles também criaram a técnica e a tecnologia, só que a população era menor: podiam se comunicar através do telegrama, do pombo correio. Outros exemplos são ferramentas como o machado, serrote, pilão, ralador e o monjolo. O que ocorreu é que o planeta evoluiu materialmente e a maioria da população com muita pressa de tudo. Isso impôs a modernização das coisas e o aceleração que a cada dia requer mais e mais o avanço tecnológico.

A tradição oral, outro elemento discutido neste trabalho, é uma forma de hierarquia de extrema importância na religião do Candomblé: é transmitida por meio do aprendizado, do diálogo entre família e comunidade, ou ainda, dos cantos e das entonações de voz por Iyalorisàs e Babalorisàs, sendo que muitos desses não sabem ler e escrever, mas no canto e na expressão do idioma original não deixam a desejar. Tornam-se eruditos em notas musicais apenas pelo fato de ouvir constantemente. Também citamos como exemplo o caso dos orikis (rezas) que são feitos na língua dos orisàs e antepassados.

A oralidade e a hierarquia foi o que manteve o Candomblé durante quase quatro séculos de Brasil e, sobretudo, a oralidade só foi mantida através do Candomblé. Nos três terreiros pesquisados a importância da oralidade e da hierarquia para o Candomblé pode ser sintetizada na fala de uma das entrevistadas: “é tudo”.

Também a materialidade foi tema abordado na presente pesquisa. Ela representou uma grande estratégia, pois agiu como uma prática interacionista do povo negro escravizado no Brasil Colônia. Estes sabiam negociar e produzir. Exemplos são vários: atuação nas feiras livres, confeccionando e vendendo pencas e balangandãs, bem como paramentos de orisàs como bordados, rechilieus, broias (amarração de toalhas de algodão), confecção nos teares de panos da costa de fios de algodão tingidos com a quaresmeira e barro, além de outras técnicas ancestrais; seus modos de fabricar sabão como de cinza, de mamão, de sebo, de álcool, de ervas perfumadas, de coco etc. Também na antiguidade, Ògún criou o ferro e ensinou o homem a moldá-lo, o que fez e faz a diferença em todos os tempos. E as mulheres africanas criaram o empreendedorismo no Brasil ao fabricarem e

venderem seus doces, frutas, roupas de renda, figas, acarajés, cocadas, aberém, caruru, vatapá, queimado, pirulitos e balas, entre outros. A materialidade teve e tem lugar no mundo contemporâneo e com mais acesso à expansão.

As expectativas que eu tinha para com as entrevistas, os entrevistados e entrevistadas foram superadas no processo de sua realização, pois de fato foram além, apesar de eu ser também uma *iyalorisà* pesquisando o Candomblé. Mas na pesquisa procurei ficar o mais neutra possível e absorver o que os sujeitos entrevistados diziam sobre a temática, sem influenciá-los. Os elementos abordados foram: urbanização e religiões de matriz africana; territorialidade e território; sistema hierárquico; globalização e religião; internet; tecnologia e ancestralidade; tradição oral; e materialidade.

O objetivo era investigar o impacto do processo de urbanização e das tecnologias de informação e comunicação, em particular a internet, nos terreiros de Candomblé, e os saberes constituídos nesses espaços de ritos e conhecimentos tradicionais de matriz africana. Enfim, dentre os objetivos específicos, procurava-se saber como o Candomblé se relaciona com a internet e as novas tecnologias. Todos os sujeitos entrevistados foram unânimes na necessidade de salvaguardarem-se da internet, temerosos pelo que se encontra em *sites*, *Youtube*, e várias imagens e outras aberrações. Afirmaram que usam a internet para fins de contatos e não de religião. Todos disseram que a urbanização aumentou a intolerância com o aumento da neopentecostalização, o que com a redução de espaços, tornou outros credos mais próximos do terreiro e vice-versa. Também nas entrevistas ficou visível a questão de gênero no Candomblé: das três nações que entrevistei havia cinco lideranças religiosas femininas e duas masculinas, sendo que o terreiro Ketu é liderado por três mulheres.

O *babalorisà* Marcelino Gomes de Jesus, da Nação Jêje como os demais foram muito diretos e sinceros: embora tivessem tempo escasso para a entrevista foram muito receptivos e espontâneos. Todos fizeram o mesmo questionamento: O que você pretende fazer com estas entrevistas? Eu expliquei que o objetivo era tratar sobre os terreiros numa perspectiva estrutural e todos concordaram.

Todos também foram enfáticos na questão do legado que receberam e da importância da preservação da religião, do meio ambiente e da hierarquia.

Espero que este trabalho seja um primeiro passo, pois é uma pequena contribuição de uma sacerdotisa de religião de matriz africana que não vê barreiras

em se inter-relacionar com outros pensamentos, sejam eles acadêmico-científicos ou religiosos, e que, apesar de um trabalho simples foi de grande dedicação e respeito ao tema, não poupando esforços em tratar de questões tão diversas como religião e tecnologia; oralidade e escrita; territorialidade e desterritorialidade; tradição e globalização; meio ambiente e degradação; hierarquia e modernização; urbano e rural, entre outros, incluindo a internet. A internet representa uma ferramenta importantíssima a todos nós. Então, o que temos que aprender é ter um bom relacionamento com ela e fazer dela um benefício próprio e social.

Senti que apesar de ter feito muito esforço, torna-se difícil uma Iyalorisà conciliar saberes tradicionais com acadêmicos e demandas da comunidade de terreiro. Mas com tudo isso se torna necessário que nós, Iyalorisàs, Babalorisàs, Ekedis, Ogãs e demais vivenciadores das tradições de matriz africana nos insiramos nos meios acadêmicos, para somar saberes ancestrais e saberes científicos para um futuro global, para nossas vivências comunitárias e para que consigamos fazer parte do mundo cibernético sem perder a tradição e sem nos sentirmos invadidos pela tecnologia como um todo.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, Sarita. Território e territorialidade. In: LAGES, Vinícius; BRAGA, Christiano; MORELLI, Gustavo (Org.). **Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Brasília, DF: SEBRAE, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno d. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos urbanos e regionais**, v. 6, n. 1, maio 2004.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Diversidades e (Des)igualdades. 2011. **Anais... XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**. Universidade Federal da Bahia (UFBA) PAFI e II Campus de Ondina. Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Palas, 1993.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira Editora, 1989.
- _____. **OLòòrisa**. São Paulo: Editora Ágora, 19 Escrituras, 2005.
- BERNARDO, Sergio São; VIEIRA, Gabriele. **Uma Análise Jurídica da Liberdade Religiosa no Brasil**. Instituto Pedra do Raio, 06 de maio de 2013. Disponível em: <<http://pedraderaio.org.br/site/index.php/latest-items/artigos/item/152-uma-analise-juridica-da-liberdade-religiosa-no-brasil-por-sergio-sao-bernardo-e-gabriele-vieira>>. Acesso em: 12 ago. 2013.
- BRAGA, Júlio. **Oritamejí: o antropólogo na encruzilhada**. Feira de Santana, UEFS, 2000.
- CADOZ, Claude. **Realidade Virtual**. São Paulo: Ed. Ática, 1997.
- CAMPOS, Andreino de Oliveira. As questões étnico-raciais no contexto da segregação socioespacial na produção do espaço urbano brasileiro: Algumas considerações teórico-metodológicas. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP *et alii*; Brasília, DF: ABPN, 2012. (Negras e negros: pesquisa e debates).
- CARMO, René Becker Almeida. **Urbanização e os assentamentos subnormais de Feira de Santana**. 2009. Doutorado (Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.
- CASSIMIR, Michael J.; APARNA, Rao. **Mobility and Territoriality**. Nova York: Berg, 1992.

CLEMENTINO, Maria do Livramento Miranda. **Economia e Urbanização: o Rio Grande do Norte nos anos 70**. Natal: EDUFRN, 1995. (Coleção Humanas Letras).

CUNHA JR., Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CeaP, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo ético e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FEENBERG, Andrew. **O que é a filosofia da tecnologia?** Conferência pronunciada para os estudantes universitários de Komada, junho/2003. Título original: "What is Philosophy of Tecnology? Tradução de Augustin Apaza, com revisão de Newton Ramos de Oliveira. Disponível em: <http://www.ige.unicamp.br/site/aulas/132/Feenberg_Filosofia_da_Tecnologia.pdf>. Acesso em: 25 maio 2013.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; BATISTA, Antônio Augusto Gomes. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**, [on-line], v. 36, n. 128 [citado 2013-03-02], p. 403-432, 2006. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/scielo>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara/Koogan, 1989.

GIL, Gilberto; RISÉRIO, Antonio. **O poético e o político e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GOMES, Angela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negra-africana: terreiros, quilombos e quintais da Grande BH**. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências da UFMG, 2009.

GONÇALVES, Cleber Augusto; MELO, Vitor Andrade de. Lazer e urbanização no Brasil: notas de uma história recente (décadas de 1950/1970). **Movimento**, ESEF/UFRGS, v. 15, n. 3, 2009.

GUIMARÃES JR., Mário J. L. De pés descalços no ciberespaço: tecnologia e cultura no cotidiano de um grupo social on-line. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 123-154, jan./jun. 2004.

_____. Sociabilidade e tecnologia no ciberespaço. In: RIFIOTIS, Theophilos et al. (Org.). **Antropologia do Ciberespaço**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

JAUREGUI, Jorge Mário. **Arte e Arquitetura: fazer da arte, e através dela, uma ação real no mundo**. Disponível em: <<http://www.jauregui.arq.br/arte.html>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LANGDON, Esther Jean. A Fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

_____. Performance e sua diversidade como paradigma analítico. A contribuição da abordagem de Baumann e Briggs. **Ilha. Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, v. 8, n. 1 e 2, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: _____ (Org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. Quilombos: questões conceituais e normativas. **Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural**, v. 01, p. 01-05, 2003.

LEVY, Pierre. A revolução contemporânea em matéria de comunicação. **Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia**, Faculdade de Comunicação Social, PUCRS, n. 9, dez. 1998.

LIMA FILHO, Domingos Leite. A “era tecnológica” entre a realidade e a fantasia: Reflexões a partir dos conceitos de trabalho, educação e tecnologia em Marx. **Revista RHISTEDBR On-line**, Campinas, número especial, p. 83-92, ago. 2010.

LIMA FILHO, Domingos Leite; FAGUNDES, Edson Domingues; LUZ, Nanci Stancki da (Org.). **Tecnologia e trabalho: desafios na construção da interdisciplinariedade**. 1. ed. Curitiba: SINDUTFPR, 2011. v. 1. 204p .

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília, 2002. Disponível em: <http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2012. (Série Antropologia).

LODY, Raul. **Pencas e balangandãs da Bahia: um estudo etnográfico das jóias-amuletos**. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MARX, Karl. **O Capital**. I. 1, v. I. São Paulo: Difel, 1978.

MIRABETE, Julio Fabbrini. **Manual de direito penal** - parte geral. 23. ed., v. I. São Paulo: Atlas, 2008.

MOREIRA, Herivelto; CALEFFE, Luiz Gonzaga. **Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2008.

MOREIRA, Vânia M. L. Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de A. N. (Org.). **O Brasil Republicano**. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história suas origens, transformações e perspectivas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

MUNANGA, Kabengele. **História do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares-MinC, 2004. v. 1.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. **Bitedô: onde moram os nagôs**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeira. Raça e Nação. In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, p.193-236, 2008.

OLINTO, Antonio. O rei do Keto. In: BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1993.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Francisco de. O Estado e o urbano no Brasil. **Revista Espaço e Debates**, São Paulo, Cortez, ano II, v. 6, 1982.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de; OLIVEIRA, Orlando J. R. de; BARTHOLO JR., Roberto dos Santos. Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no candomblé da Bahia. **Revista de Geografia**, Recife, UFPE – DCG/NAPA, v. 27, n. 2, p. 26-39, maio/ago. 2010.

ORTIZ, Renato. **Mundialização: saberes e crenças**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. **História e ritual da nação Jêje na Bahia**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PIMENTEL, Clara Alencar V. A diáspora Africana e suas implicações na figura da mulher negra na sociedade atual. **Darandina: Revista eletrônica**, Juiz de Fora, v. 12,

2010. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-diáspora-africana-e-suas-implicações-na-figura-da-mulher-negra.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2013.

PINTO, A. V. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

QUEIROZ, Ivo Pereira de; QUELUZ, Gilson Leandro. Consciência negra e educação tecnológica. In: LIMA FILHO, Domingos Leite; FAGUNDES, Edson Domingos; LUZ, Nanci Stancki da. **Tecnologia e trabalho: desafios na construção da interdisciplinaridade**. Curitiba: SINDUFTF-PR, 2011., 1986.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Juana E. dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Egún na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Mãe Stella (Maria Stella de Azevedo). **Meu tempo é agora**. Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 18. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SÃO BERNARDO, Sergio; VIEIRA, Gabriele. **Uma Análise Jurídica da Liberdade Religiosa no Brasil**. Instituto Pedra do Raio, 06 de maio de 2013. Disponível em: <<http://pedraderaio.org.br/site/index.php/latest-items/artigos/item/152-uma-analise-juridica-da-liberdade-religiosa-no-brasil-por-sergio-sao-bernardo-e-gabriele-vieira>>. Acesso em: 12 ago. 2013.

SILVA, Arlindo. As noivas dos deuses sanguinários. **O Cruzeiro**, 15 de setembro de 1951.

SILVA JR., Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil, s/d.

SILVA, Maria Nilza da. População negra: segregação e invisibilidade em Londrina. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP; Brasília, DF: ABPN, 2012. (Negras e negros: pesquisa e debates).

SILVA, Mary Anne V.; MORATO, Herta Camila C. Festas e culturas invisibilizadas: conhecimentos emergentes no espaço metropolitano de Goiânia. Congresso Internacional de História, 2010, Goiânia. **Anais...** Goiânia, UFG/CAJ, 2011 Paulo: .

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira – resistência, participação e contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares/ Ministério da Cultura, 2004. v. 1.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TEIXEIRA, José Paulo; RATTS, Alex. A Cidade e os terreiros: Religiões de matriz africana e os processos de (in)visibilidade e (in)tolerância no espaço urbano. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP; Brasília, DF: ABPN, 2012. (Negras e negros: pesquisa e debates).

TRAMONTE, Cristiana. Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no ciberespaço. **Os Urbanitas** – Revista digital de antropologia urbana, ano 1, v. 1, nº 0, outubro de 2003. Disponível em: <<http://www.osurbanitas.org/antropologia/osurbanitas/revista/Tramonte.html>>. Acesso em: 15 mar. 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A Galinha d'angola: Iniciação e Identidade na cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: PALLAS; FLACSO; Niterói, RJ: EDUFF, 1993.

ANEXOS

ANEXO A – ROTEIRO DAS QUESTÕES QUE FORAM ENFATIZADAS NAS ENTREVISTAS COM ADEPTOS DO CANDOMBLÉ

Em todos os terreiros visitados, nós optamos por trabalhar com um questionário semiestruturado com questões sobre o objeto de estudo: 1º) questões sobre o uso da internet; 2º) questão sobre urbanização; 3º) questões sobre oralidade, e 4º) questões que caracterizassem melhor o perfil de nosso entrevistado.

1. Questões do roteiro de perguntas para os entrevistados – adeptos do Candomblé

1.1 Perguntas sobre a história do terreiro e uso da internet:

- a) Quantos anos tem o seu terreiro? Poderia contar um pouco da história do terreiro?
- b) Qual é a idade do seu terreiro? Quem foi o fundador? Qual é a nação do seu terreiro? Quantos filhos tem o terreiro?
- c) Qual é, em média, a escolaridade dos filhos?
- d) O que você acha da internet no Candomblé? Por quê? O que acha da utilização da internet nos terreiros? Como a internet pode ajudar? No que ela pode atrapalhar?
- e) Como o seu terreiro tem utilizado essa ferramenta?
- f) Quem acessa o seu *e-mail*?
- g) Utiliza as redes sociais como *Orkut, Facebook, Twitter, Youtube*?
- h) Qual seria o impacto da urbanização e da internet nos terreiros?

1.2 Perguntas sobre urbanização:

- a) Como você percebe a urbanização? De que forma a urbanização pode afetar?
- b) Como você vê a urbanização da internet no Candomblé? De que forma pode afetar?

1.3 Perguntas sobre oralidade:

- a) Qual é a importância da oralidade para o Candomblé hoje?

1.4 Cópia do questionário semiestruturado:

PESQUISA: Templo Religioso, Natureza e Avanços Tecnológicos: os Saberes Ancestrais do Candomblé na Contemporaneidade.

CURSO: Mestrado em Tecnologia e Trabalho na UTFP – Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

PESQUISADORA: Dalzira Maria Aparecida Iyagunã

NOME DO ILÊ: _____

Qual é a “Nação” do Ilê: _____

Ano em que surgiu o Ilê? _____

Fundador(a): _____ Veio de onde? _____

Endereço: _____

Telefone: _____

O Ilê possui computador? _____

O Ilê possui internet? () sim () não. Banda Larga? _____

Possui *e-mail*? _____ Qual? _____

Possui *site*? _____ Qual? _____ Possui *blog*? _____

Qual? _____

Possui *Twitter*? _____ Qual? _____

Possui outra forma de uso da internet? _____ Qual? _____

Quantos filhos o Ilê possui? _____

SOBRE O ENTREVISTADO (A):

Nome do entrevistado(a): _____

Nome social: _____

Endereço: _____

Ordem hierárquica no Ilê _____

Fone: _____

E-mail: _____

1º) Sexo do entrevistado(a)

1. () masculino

2. () feminino

2º) Idade do entrevistado(a): _____

3º) Tempo iniciático: _____

4º) Grau de escolaridade do entrevistado (a): _____

5º) Profissão: _____

ANEXO B – GLOSSÁRIO

ABASSÁ: Significado da palavra “terreiro” na etnia Bantu.

ABIÃ: Fiel ao terreiro que passou pelo rito da lavagem de contas já estando vinculado.

ACARA: Bolinhos.

ADÉ: Coroa usada pelas iabás e alguns outros orisàs masculinos também.

ADJÁ: Campainha.

AGANJU: Qualidade de Xangô.

AGOGÔ: Instrumento musical constituído de campainha dupla de metal percutida por uma haste de ferro.

AJALAIÊ: Aquele que administra o Ayê, o mundo material.

AJÉ: Forma de comer.

AJOVÉS: Sacerdote que faz consulta pelo opelê.

ALAKA: Pano da costa.

ARA: Corpo.

ASE: Força energia cósmica.

BABA: Pai.

BABALAÔ: Sacerdote de Ifá, Deus de sabedoria e da adivinhação; Adivinho.

BABALORISÀ: Pai que cuida do asé.

BARÁ: Exu.

DAGÂ: A encarregada de cuidar de Exu.

DEKÁ: Chegou, alcançou.

DIJINA: Nome pela qual o iaô (no Bantu) é chamado.

EBOMI: Sacerdotisa e sacerdote com mais de sete anos de iniciação e que cumpre a chamada “obrigação de sete anos”. Cerimônia que confere ao iniciado a condição de senhoridade, com direito a ocupar cargos e funções especiais dentro do terreiro.

EGBOME: Parente mais velho.

EKEDI: Filhas de santo encarregadas de cuidar dos orisàs quando incorporados, paramentando-os, amparando seus filhos, especialmente nos dias de festa.

EXU: Mensageiro; intermediário entre o ser humano e os deuses.

FON: Nação.

IAÔ: Condição dos iniciados que ainda não atingiram o grau de senhoridade conseguida após sete anos de iniciação no mínimo por meio de cerimônia ritual.

- IDÉ:** Bronze; pulseiras de bronze ou outros metais.
- ILÊ:** Casa; por extensão, casa de culto, terreiro.
- IROKO:** Árvore sagrada elevada em alguns terreiros à condição de Orisà.
- IYÁ KEKERE:** Mãe pequena.
- IYÁ:** Mãe.
- IYABACE:** A mulher que cuida da cozinha dos Orisàs e dos laôs.
- IYABAS:** Mulheres.
- IYALORISÀ:** Mãe encarregada de zelar.
- IYÁMORÔ:** Altares, cerimônias rituais.
- IYÁTEBEXÊ:** Canto.
- IYATEBEXI:** A mãe que canta para os orisàs
- KEKERÊ:** Pequeno.
- KELÊ:** Colar que o yawô usa quando iniciado.
- KETU:** Cidade do Antigo Território Iorubá, localizado a leste de Benin. Dessa região chegaram ao Brasil os responsáveis pela tradição religiosa denominada Nagô-Ketu ou simplesmente Ketu, uma das mais destacadas nações do Candomblé.
- KOLABÁ:** Cargo referente a Sangô.
- MAKOTAS:** Equede.
- MARIWO:** Uma espécie de palmeira.
- MEJITÔ:** Família da serpente.
- MOGBÁS:** Que é a família de Becen.
- NAÇÃO:** Termo que designa os diferentes ritos de Candomblé de acordo com sua origem africana.
- NAGÔ:** Termo que no Brasil denomina todos os grupos africanos que têm em comum a língua Iorubá.
- NAGÔ-KETU:** Subgrupo nagô proveniente da região de Ketu, cidade do atual Benin. O termo refere-se especialmente ao rito Nagô-Ketu (ou simplesmente Ketu), importante nação do Candomblé.
- OBARAIM de XANGÔ:** Cargo relacionado a Xangô.
- OGÃ KALUFÉ:** Um cargo civil.
- OGÃ:** Os que tocam os atabaques e conhecem os cantos e ritmos para os orisàs.
- OLODUMARÉ:** Deus supremo.
- OLOWO:** Sacerdote de Ifá, divindade da Sabedoria e adivinhação.
- OMOS:** Filhos/a) de asé.

ORIKIS: Rezas, cânticos ou invocações.

PADÊ: Encontro.

RECO-RECO: Instrumento de percussão.

RONCÓ: Quarto privado dos Orisàs.

RUNBONA: A primogênita do terreiro e da mãe de asé.

TORÇO: Adereço de cabeça usado pelas mulheres.

VODU: Significado da palavra Orisá em Jêje.

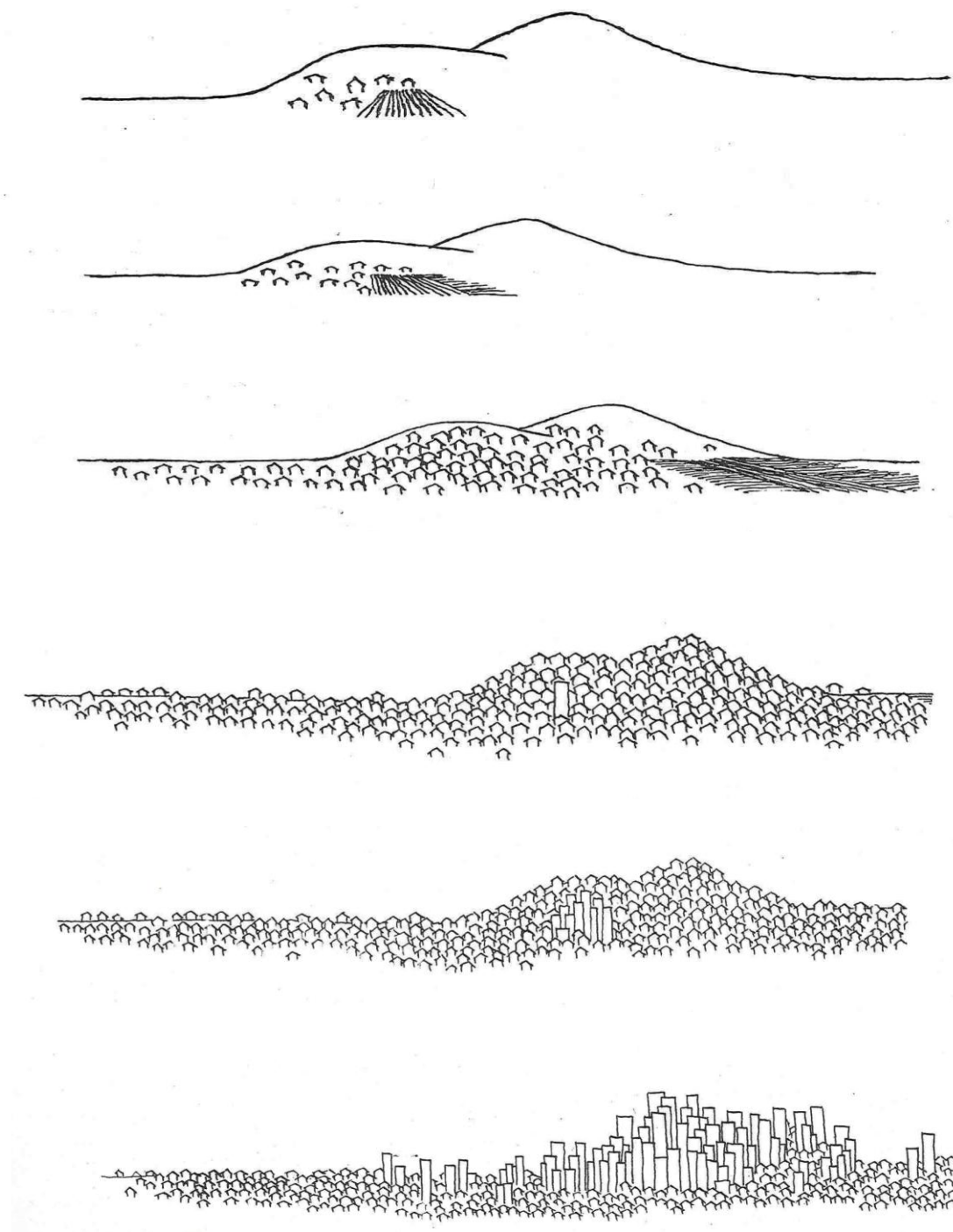
YAMORÔ: Iyá que cuida.

YAWÔ: Esposa de orisà.

YORUBA: O termo designa hoje, na África ocidental, um grupo linguístico que abrange vários estados da federação da Nigéria (Kwara, Lago, Bendel, Ogum, Ondo, Oyó) assim como as repúblicas de Benin (antigo Daomé) e Togo (a religião própria dessa cultura, também chamada de Yorubaland, já constituído o espaço geográfico localizado na Guiné oriental entre o Daomé e as embocaduras do Niger). Designa também apesar de grandes variações institucionais ao nível da organização social e política, uma unidade da tradição e modo de pensar que teria origem comum na cidade de Ilé Ifé, centro religioso, situado no oeste da Nigéria.

ANEXO C – ILUSTRAÇÕES SOBRE OS IMPACTOS DA URBANIZAÇÃO PARA O CANDOMBLÉ

Figura 1 – Processo da urbanização e os terreiros de Candomblé



Fonte: Manoel Lemes da Silva Neto (ilustração em: SANTOS, 1991).

Figura 2 – Antes da perda do espaço



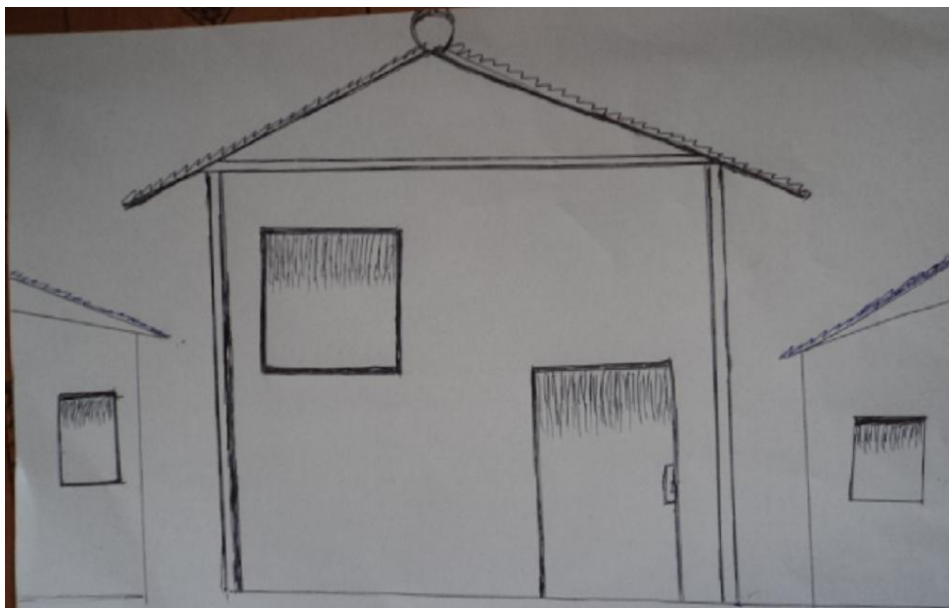
Fonte: Ilustração da autora.

Figura 3 – A estratégias das igrejas neopentecostais



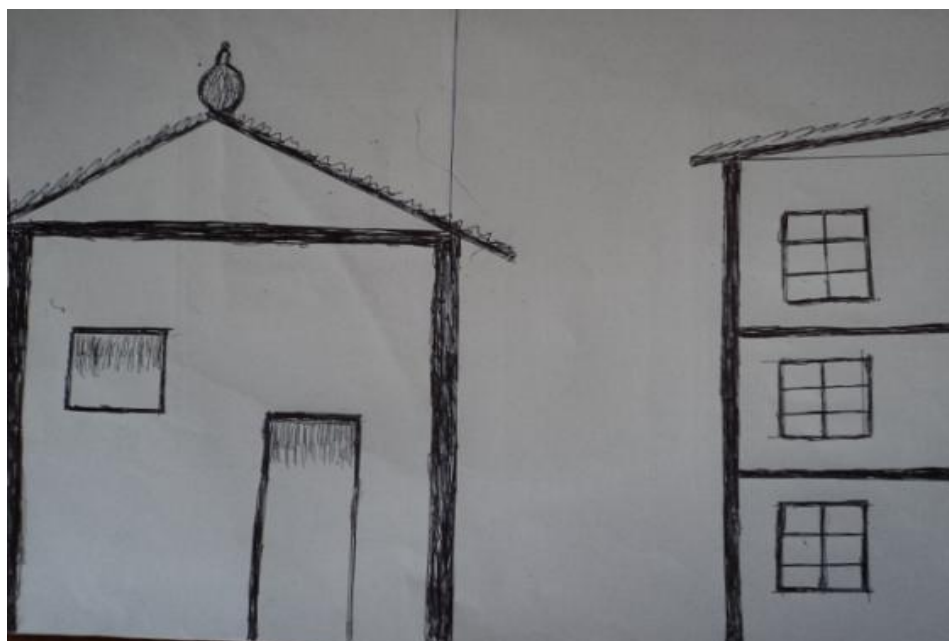
Fonte: Ilustração da autora.

Figura 4 – O terreiro antes dos edifícios



Fonte: Ilustração da autora.

Figura 5 – A chegada da urbanização



Fonte: Ilustração da autora.

Figura 6 – O terreiro já sufocado pelos prédios



Fonte: Ilustração da autora.

ANEXO D – PENCAS E BALANGANDÃS

Figura 7 – Pencas e balangandãs



Fonte: Lody (1988, p. 147).

Figura 8 – Figa, um dos amuletos



Fonte: Lody (1988, p. 121).

Figura 9 – Amuletos simbólicos da religião



Fonte: Lody (1988, p. 120).

Figura 10 – Penca: adereço de orisàs e de seus filhos



Fonte: Lody (1988, p. 75).

ANEXO E – AMOSTRA DE RESULTADOS DE BUSCA COM A PALAVRA
CANDOMBLÉ NO *YOUTUBE*

Aproximadamente 78.000 resultados



21:25

Documentário - Candomblé

de **Lab1Produtora**

1 ano atrás

90.865 exibições

HD



11:13

Canal do Yawô - Candomblé / Aceitação

de **Mell Pires**

1 ano atrás

18.127 exibições



5:04

Mãe Márcia Doxum fala sobre o Candomblé (lindo vídeo)

de **Breno Santos**

1 ano atrás

16.313 exibições



25:45

A Boca do Mundo - Exu no Candomblé

de okacomunicacoes

1 ano atrás

104.588 exibições

<http://abocadomundodoc.wordpress.com/> "A Boca do Mundo - Exu no **Candomblé**"



5:26

Candomblé

de fredzepter

6 anos atrás

620.579 exibições



5:51

Candomblé HD

de Lauro Passos

8 meses atrás

6.260 exibições

Terreiro Ilê Axé Icimirmó Aganju Didè. Significado: Casa forte que só faz o bem.



21:25

Documentário Candomblé

de Povo de Axé

1 ano atrás

1.111 exibições - HD



15:30

Candomblé Airá

de **Raimundo Miranda**

9 meses atrás

1.673 exibições

Candomblé em louvor à Aira Intile no Egbe Asé Aira Intile.



8:26

Candomblé

de **rsilva14**

5 anos atrás

44.671 exibições

Fantástico - Êxtase - ritos sagrados do **candomblé**.



25:46

A Boca do Mundo - Exu no Candomblé

de **Povo de Axé**

1 ano atrás

9.384 exibições

<http://www.povodeaxe.com.br> - O Seu Portal de Notícias "A Boca do Mundo - Exu no **Candomblé**"



1:22:45

Filme Devoção

de **Filho de Xango RJ**

1 ano atrás

60.962 exibições



6:42

Sagrado no Mais Você [Rede Globo] - Cultos Afro (Candomblé Umbanda) - Parte 01

de **Etiene Sales**

3 anos atrás

87.777 exibições



8:27

Hino do Candomblé

de **PortalAfroxé**

1 mês atrás

4.391 exibições



3:42

Candomblé

de **eduardosanabio**

5 anos atrás

146.495 exibições

Música dos orixás.



8:38

O Candomblé Série Ritos Sagradosde **PortalAfroxé**

11 meses atrás

975 exibições



7:49

Ilé Asè de OgunJá - Candomblé de Ogumde **João Paulo**

3 meses atrás

490 exibições

HD



2:39

lansa-Oya - candombléde **Tamar Matsafi**

2 anos atrás

12.609 exibições

HD



8:20

Especial casamentos: casamento gay no candomblé

de **ig**

5 anos atrás

213.397 exibições

Felipeh Campos e Rafael Scapucim falam sobre a cerimônia de casamento na religião do **candomblé**.



12:07

Candomblé - Rito Sagrado parte 1 - Oficial

de **kirocy**

1 ano atrás

35.316 exibições



11:06

Introdução do Candomblé em Sergipe

de **Daniele Machado Ferreira**

3 meses atrás

554 exibições

Página 2 de cerca de 78.000 resultados.



4:53

Diversidade Cultural Conhecendo a Macumba, Umbanda e Candomblé Vol. 1

de **Santocultoird**

9 meses atrás

471 exibições

Veja agora mesmo material gráfico de campanha, áudio e vídeos www.eucreiro.net



13:37

A Resposta Católica – Pe. Paulo Ricardo - O que devemos pensar a respeito do candomblé

de **Bonifácio Ferreira Colatino**

3 meses atrás

340 exibições



30:00

Rituais Candomblé de Caboclo Raiz Lambanguana Muzambi 1-de-2

de **nitanguê koete**

1 ano atrás

37.553 exibições



10:38

Crianças do Candomblé dizem estar com leucemia para fugir da discriminação

de **TV O Dia**

1 ano atrás

17.403 exibições



1:30

Cantiga Xangô Candomblé - Letra

de **Alberto Luiz**

1 ano atrás

72.418 exibições

Visite o *site* sobre a religião do **Candomblé** e

Umbanda. <http://juntosnocandomble.blogspot.com/>



8:44

Babalorisá Mauro Cantigas de Bori - Candomblé Ketu

de **Mauro T'osun**

3 anos atrás

143.954 exibições



8:53

Candomblé (Origem) Parte 1

De **Casa do Oqum**

2 anos atrás

4.231 exibições



7:25

Ijexa - Cânticos aos Orixás de Candomblé - Carlinhos D'oxum

de **Brazilworldmusic br**

1 ano atrás

51.392 exibições



11:15

Ritmos Candomblé Londrina PR.mpg

de **osmar bergamim**

1 ano atrás

1.824 exibições

Associação de Ogans em Londrina-PR. Ritmos de Religião de Matriz Africana/
(**Candomblé**) Londrina-PR.



3:46

Candomblé VIP

de **Revista Trip**

3 anos atrás

92.515 exibições

O pai de santo Márcio de Iansã abre as portas de sua casa e mostra sua rica e bem-sucedida carreira.



5:01

Padre possuído por demônios - homenageia demônios do candomblé

de **VerdadeFinalRevela04**

6 meses atrás

1.551 exibições

HD



7:40

Toques e Cantigas - Candomblé Ketu - Pade

de **Bira Ty Ogun**

2 meses atrás

1.152 exibições



7:48

Mãe Márcia Doxum Mostra seu Terreiro.

de **Breno Santos**

1 ano atrás

28.783 exibições

Projeto de documentação sobre o **Candomblé**, esse vídeo foi feito no Terreiro da Mãe Márcia d' Oxum.



10:25

Os Mistérios Milenares do Candomblé

de [tvantenadez](#)

1 mês atrás

217 exibições

HD



8:47

Candomble In Brazil

de [GlobalNomadsGroup](#)

6 anos atrás

295.247 exibições

Meet up with Jr, a young Brazilian, in Salvador Brazil to find out more about the religion **Candomble** and how it is practiced today.



2:43

Crianças em centros de candomblé

de [pernambucopontocom](#)

9 meses atrás

1.503 exibições

Crianças em centros de **Candomblé**. Imagens: Marcionilla Teixeira e Anaclarice Almeida/DP/D.A Press

HD



2:50

Candomblé de Vodun Djedje Maxi no Axé Vodunxó Lisagboxwè

de **Claudio Ricardo de Andrade**

8 meses atrás

637 exibições

dohazan de vodun 2012.



6:47

Candomblé

de **junkawaquchi369**

5 anos atrás

70.763 exibições

iniciação.



3:38

Oxum Candomblé ketu cantiga

de **fomodeoxaquian**

2 anos atrás

110.403 exibições

A ri ide gbé o !!! Omi ro a!! wàrá-wàrá omi ro O fi'de se'mo l'Òyó Omi ro a!! wàrá-wàrá omi ro O fi'de se'mo l'owo Omi ro a!!

HD



2:41

candomblé Angola Recife PE 03

de **Emanuel Silva**

6 meses atrás

560 exibições

Inzo ia nzambi diulu dia mukongo ua mixitu.

Página 3 de cerca de 78.000 resultados.



9:11

Apresentação Candomblé

de **Lucianodeaira**

4 anos atrás

12.799 exibições



3:38

Oxum Candomblé Ketu

de **Anna Caroline**

8 meses atrás

745 exibições



6:33

Pai Kleber De Ogun Fala sobre o abiã (Não iniciado no candomblé)

de **klebdergabi**

10 meses atrás

1.149 exibições



2:35

Candomblé de Ogun 01 - Pai Silvio de Yemanjá - Asé Alaketu

de **auryastral**

3 anos atrás

50.513 exibições



5:17

Candomblé Parte 1de **jud184**

4 anos atrás

16.096 exibições

**2:19****Candomblé - Amor e fé!**de **92931318**

1 ano atrás

1.734 exibições

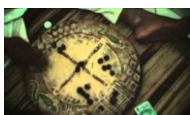
Entre em contato conosco pelo Facebook através do

link:<http://www.facebook.com/casadeoxossi>**3:07****Ekedi do terreiro de candomblé mais antigo do Brasil participa ativamente da gestão das águas**de **comunidade das águas**

2 anos atrás

20.669 exibições

HD

**6:03****Filme sobre Candomblé feito na casa de Mãe Márcia de Oxum e na África**
de **Breno Santos**

1 ano atrás

11.200 exibições

HD



3:25

Ogum - Candomblé - Keto

de **Pedro Oliveira**

5 anos atrás

248.260 exibições

Salve meu Pai Ogum.



11:33

Linda Saída de Yaô na Angola

de **tvmojuba**

1 ano atrás

132.661 exibições

HD



1:06:41

Candomblé - CD Ritual De Sasanyin

de **Canal Candomblébrasil**

1 mês atrás

455 exibições

Ritual das folhas sagradas, Sasanyin.



2:40

Orixás Candomblé - Ile axe de Ketu - 9

de **Luiz Alberto**

3 anos atrás

4.848 exibições

Cultura, **Candomblé** e Umbanda. Disponível em:

<http://juntosnocandomble.blogspot.com/>



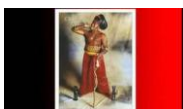
1:04

Candomblé de São Felix BA 057.AVI

de **Marcos Antonio Silva**

11 meses atrás

728 exibições



2:30

Exu - Candomblé - Keto

de **Pedro Oliveira**

5 anos atrás

93.300 exibições

Laroye Exu.



1:01

Tumba Junçara - Tata Ti Inkisse NKossi Imbambi - Candomblé Angola

de **TV Yoruba**

1 mês atrás

529 exibições

HD



2:24

Iniciação candomblé dia 11/06/2011 ogã Luiz - Kawó-Kabiesilé

de **MrBeghetto18**

2 anos atrás

1.703 exibições



7:17

Mapeamento dos terreiros de candomblé do estado do Rio de Janeiro

de **Iphangovbr**

3 anos atrás

3.368 exibições

Entrevistas realizadas durante o mapeamento dos terreiros de **candomblé** no estado do Rio de Janeiro.



4:22

Cantigas aos Orixas do Candomblé

de **Bruno Guilherme**

2 anos atrás

39.393 exibições

Cantigas dos Orixás

do **Candomblé** Facebook: <https://www.facebook.com/brunodobaluae>.



2:08

Aluno praticante do Candomblé sofre bullying, em São Paulo

de **Paulo Alexandre**

1 ano atrás

352 exibições



5:57

Candomblé de Caboclo!! Illê de Ogum Xorokê, Pai Paulinho

de **Patricia Charão De Oya**

2 anos atrás

18.996 exibições

ANEXO F – AMOSTRAS DE RESULTADOS COM BUSCA NO *YOUTUBE* COM A PALAVRA CANDOMBLÉ KETU

Aproximadamente 83.600 resultados



Ogum Ketu 2010

de **Luan Marrentihno**

7 meses atrás

1.497 exibições

Essa Saída foi na Festa das Yabas na Casa do Pai Antonio de Ode.



Xirê Ogum - ketu

de **Pedro Oliveira**

3 anos atrás

373.688 exibições

Nação **ketu** - na voz de Kill D`Oxossi 02 - Ogum.



Xire de ketu cantigas

de **Ofareoaugi**

6:05

Xirê Exu - ketu

2:10

Exu - ketu

Visualizar lista de reprodução completa (38 vídeos)

Xirê Ketu

de **leolago1**

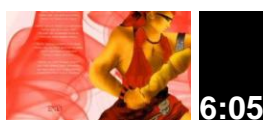
3:11

Cantigas Logun edé Ketu 7 - pirina william

2:25

Cantigas Oxumaré Ketu 7 - pirina william

Visualizar lista de reprodução completa (100 vídeos)



Xirê Exu - ketu

de **Pedro Oliveira**

3 anos atrás

108.383 exibições

Nação **ketu** - na voz de Kill D`Oxossi 01 - Exu.



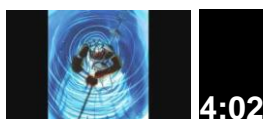
Toques de Candonblé Ketu

de **ubirajarsmont**

4 anos atrás

78.249 exibições

Toques de Candomblé **Ketu**.



Oxalufã Candomblé (Ketu)

de **Mariana Silva**

4 anos atrás

229.314 exibições

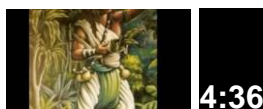


Xirê Ogum - ketu

de **Sendero Luz**

4 meses atrás

505 exibições



Leci Brandão- Ketu

de **Eliane Rodrigues**

3 anos atrás

60.737 exibições



Babalorisá Mauro Cantigas de Bori - Candomblé Ketu

de **Mauro T'osun**

3 anos atrás

143.954 exibições

Dando continuidade à sequência de Cantigas e Notas importantes do Culto o Babalorisá Mauro Tosun entoa lindas e milenares ...

cantigas de Oxalá Ketu

de **aluizao1**

4:28

cantigas Oxalá Ketu 1

4:23

cantigas Oxalá Ketu 2

Visualizar lista de reprodução completa (38 vídeos)



Xirê Yemanja - Ketu

de **Pedro Oliveira**

3 anos atrás

192.697 exibições

Nação **Ketu** - na voz de Kill D`Oxossi 11 - Yemanjá.



Nação Ketu - Orin de Ogum Legendada

de **92931318**

1 ano atrás

15.241 exibições

Mantenha contato conosco pelo Facebook através do link:<http://www.facebook.com/casadeoxossi>. - **HD**



Xirê Omolu / Obaluayê - Ketu

de **Pedro Oliveira**

3 anos atrás

122.207 exibições

Nação **Ketu** - na voz de Kill D`Oxossi 05 - Omolu.



Reflecting back on Rahu & Ketu series and More Astrology news....

de **KRSchannel**

8 meses atrás

5.034 exibições

HD



Oxalá xirê - Oxaguia Ketu - Completo com letra e tradução

de **Autor Ebomi**

2 meses atrás

6.073 exibições

HD

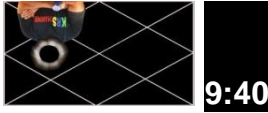


Xirê Roda de Xangô em Ketu 2/3 - Completa com a Letra e tradução

de **Autor Ebomi**

1 mês atrás

1.517 exibições



Ketu in the fourth house in vedic astrology (ketu in 4th house) south node
de **KRSchannel**

9 meses atrás

8.489 exibições

HD

ANEXO G – AMOSTRAS DE RESULTADOS DE BUSCA COM A PALAVRA
CANDOMBLÉ JÊJE NO *YOUTUBE*

Aproximadamente 1.880.000 resultados



2:08:36

Rezas Nação Jêje-Ijexá do Rio Grande do Sul (Bará a Oxalá)

de **Nação Jêje**

1 ano atrás

118.766 exibições

HD



5:22

candomble-jeje

de **Brazilworldmusic br**

8 meses atrás

970 exibições



5:36

Religiosidade Afro-Brasileira 5. Introdução a nação Jêje

de **Rafael Eiras**

3 anos atrás

3.098 exibições



9:48

Oxumare-Jeje mahi

de **Pedro Simpatia**

2 anos atrás

26.715 exibições

Estão aí algumas cantigas que aprendi com meus antepassados. Criadores Pedro e Leandro, Osì e Otum D' Azoani.



1:20:46

Jêje

de **yorubalove**

2010

24.152 exibições

AMARELOV



5:31

Beji Jêje Ijêxa Festa e Toque - Jairzinho do Bará

de **solbrilhanteful**

2 anos atrás

4.388 exibições

2:08:36

Rezas Nação Jêje - Ijexa do Rio Grande do Sul Bara a Oxalá Jêje mahi

de **Diversidade Religiosa**

2 meses atrás

1.487 exibições

HD

14:31

Reza Orixá Oxum - Nação Jêje

de **Luciana Vigano**

1 ano atrás

13.406 exibições

<http://batuquedosorixas.blogspot.com.br/> Download em Pdf:http://www.4shared.com/office/EdVMOYf6/Reza_Orix_Oxum.html?

HD

11:36

Reza Orixá Ogum - Nação Jêje

de **Luciana Vigano**

1 ano atrás

11.611 exibições

<http://batuquedosorixas.blogspot.com.br/> Download em Pdf:http://www.4shared.com/office/t8Tgp59J/Reza_Orix_Ogum.html?

HD

Anexos de resultados de busca com a palavra nagô no Youtube.
Aproximadamente 144.000 resultados

16.571 exibições



6:26

Religiosidade Afro Brasileira 2. As casas Nagô

de **Rafael Eiras**

3 anos atrás

3.787 exibições

HD



58:05

Xangô - Iemanjá - Oxum - Candomblé Nagô

de **Bruno Assumpção**

1 ano atrás

12.417 exibições

Nação **Nagô** Pai Raul de Iansã.



3:57

banda Beijo - baianidade nagô

de **Wesley Olivveir**

5 meses atrás

4.427 exibições



5:36

de **josetsiqueira**

4 anos atrás

13.954 exibições

Festa no candomblé - nação **Nagô** Egbá - lansã de Oyatandessy distribuindo acarajé.



9:02

HD



3:51

ogum Nação Nagô 2

de **Jefferson Freire**

7 meses atrás

2.057 exibições

CD do Sítio do Pai Adão Xangô de Recife.



2:09

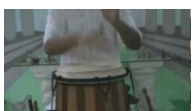
Xangô Nação Nagô 11

de **Jefferson Freire**

7 meses atrás

1.333 exibições

CD do Sítio do Pai Adão Xangô de Recife.



2:12

Escola de Ogans - Toque Nagô

de **Pontos de Umbanda**

1 ano atrás

10.838 exibições

HD

3:09



3:07

Paulo Braz: o sacerdote da Nação Nagô

de [pernambucopontocom](#)

2 meses atrás

127 exibições

HD



5:39

Baianidade Nagô | Ivete Sangalo | Festival de Verão 2013 | Homenagem a Saulo

de [Júnior Freitas](#)

6 meses atrás

58.111 exibições

Ivete canta Baianidade **Nagô**, em voz e violão a pedido de Saulo Fernandes =).

ANEXO H – JOGO DE BÚZIOS PELA INTERNET

Jogo de Búzios do Bemzen.com

Envie este link a um amigo

Compartilhe em:   

A origem dos Búzios se perde na noite dos tempos. Sua tradição está estreitamente ligada à cultura africana. Alguns estudiosos acreditam que a cultura africana vem dos tempos pré-egípcios, talvez atlantes. Conta a lenda que a estrela da manhã revelou a Orunmilá que todos os segredos e materiais da criação se encontravam numa concha de caramujo, dentro de um vaso que ficava entre as pernas de Obatalá. O jogo de Búzios, como é conhecido hoje, pode ser considerado uma variação do jogo de Opon Ifá ou Opelê de Ifá, que se desenvolveu na África.

A consulta é realizada com 16 búzios, todos eles contendo aberturas. Cada búzio cai ou aberto ou fechado, e o conjunto das posições dos búzios vai definir qual é o orixá que preside aquele lançamento. Este jogo *on-line* foi preparado para vocês seguindo fielmente as tradições.

Boa sorte nas suas perguntas! Use este oráculo amanhã e sempre, como uma bússola a lhe indicar uma direção segura.

Concentre-se nos Búzios.

Mentalize sua pergunta e clique nas conchas



<http://bemzen.uol.com.br/buzios>

Outro exemplo:

JOGO DE BÚZIOS ON-LINE

O *jogo de búzios* é uma das artes divinatórias, utilizado nas religiões tradicionais africanas e na religiões da diáspora *africana*, instaladas em muitos países das Américas.

amarracoes, amarração, amarração amorosa, amarrações amorosas

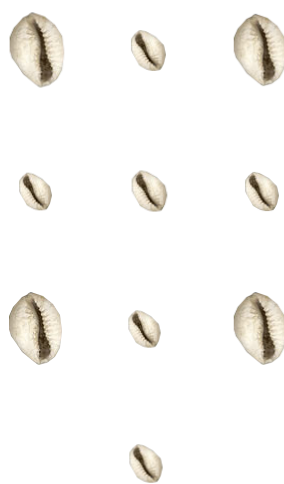
Existem muitos métodos de jogo, o mais comum consiste no arremesso de um conjunto de búzios sobre uma mesa previamente preparada, e na análise da configuração que os búzios adoptam ao cair sobre ela. O adivinho, antes reza e saúda todos os Orixás e durante os arremessos, conversa com as divindades e faz-

lhes perguntas. Considera-se que as divindades afetam o modo como os búzios se espalham pela mesa, dando assim as respostas às dúvidas que lhes são colocadas.

amarracoes, amarração, amarração amorosa, amarrações amorosas

Escolha uma pedra e clique em cima, para amarração amorosa entre em contato com nomes e datas de nascimento que enviaremos o que deverá ser feito no seu caso.

Boa sorte



TAG:

amarração Definitiva, amarração Imediata

amarração infalível e alta magia da amarração Trabalho de amarração, amarração Imediata, amarração Definitiva amarração infalível, alta magia da amarração, feitiço parágrafo Amor, trazer Meu Amor de Volta

amarracoes, amarração, amarração amorosa, amarrações amorosas

<http://amarracaoamorosa.no.comunidades.net/index.php?pagina=1359326858>