

REFLEXÕES A RESPEITO DAS INTER-RELAÇÕES ESTABELECIDAS NOS CANDOMBLÉS¹

Jaqueline Vilas Boas Talga²

Relações hierárquicas são encontradas em diferentes espaços e nas mais diversas formas de organizações sociais, sejam elas de ensino, de trabalho, familiares. Com a religiosidade não é diferente, uma vez que também encontramos hierarquias em distintas formas de adorar o sagrado espalhadas pelos continentes. Assim também ocorre nos Candomblés, mesmo existindo várias diferenciações entre eles, constatamos em todos uma organização estruturada em torno da hierarquia. Ela é o elemento comum, existente em maior ou menor grau em todas as religiosidades de matriz africana, seja na Umbanda, no Candomblé, Quimbanda e outras variações.

Apontamos algumas questões para contribuir na compreensão de como essa hierarquia se manifesta nas inter-relações estabelecidas entre os adeptos no interior da família, entre as famílias dentro da linhagem, entre as linhagens. Como também as relações estabelecidas entre as lideranças para com aquelas pessoas que procuram por seus serviços, essas pessoas são na sua maioria simpatizantes não ligadas à religiosidade, mas também religiosos dessa matriz. Diante da necessidade de identificar quais tipos de relações se estabelecem nos terreiros, chegamos inevitavelmente nas discussões relativas à teoria da dádiva.

Por reconhecermos simultaneamente aproximações entre as nações, pretendemos quem sabe contribuir para o entendimento dessa forma de organização em todos os Candomblés, mesmo quando percebemos distanciamentos dentro do axé de uma mesma nação em uma mesma cidade.

A hierarquia existente nos Candomblés é concebida pelas lideranças religiosas enquanto um fator organizacional do culto e do espaço religioso. A hierarquia enquanto princípio estrutural e organizacional percebida nos terreiros é semelhante às constatações de Radcliff-Brown (1989), na qual a posição que a pessoa ocupa diante da estrutura social lhe será concedido determinados usos e termos. Entretanto, elas variam consideravelmente no discurso e nas práticas cotidianas, oscilando entre uma interpretação mais rígida de mando senhorial e altamente estratificada, a uma concepção mais holística ao perceber as contribuições e significados daqueles que integram os mais baixos níveis de sua constituição. Constatamos essas visões nas entrevistas com lideranças da linhagem do Axé Oxumarê.

No discurso das lideranças religiosas no transcorrer da linhagem o caráter organizacional predomina na justificativa da existência da hierarquia. Percebemos nas falas que a hierarquia

estabelecida impõe os limites, a ordem, o respeito, as possibilidades para o acesso ao saber e ao poder de mando de acordo com o tempo de iniciação e os cargos concedidos a cada um. As vontades dos orixás devem prevalecer sobre a dos homens, quando isso não ocorre aqueles que transgridem e cedem a passagem de um cargo são severamente criticados.

A hierarquia estabelece *status* de autoridade e poder de mando. Podem assim ser tanto utilizadas para organizar o espaço quanto para, exclusivamente submeter pessoas a um poder de mando. Segundo a liderança máxima do Axé Oxumarê todos devem ser respeitados, os mais velhos, as crianças, cada um tem sua contribuição e significados. Um dos principais elementos de estruturação da hierarquia interna dos terreiros de Candomblés está relacionado diretamente com o saber, o saber fazer. Conforme já posto, o acesso a esse saber se estabelece gradualmente de acordo com as práticas cotidianas repassadas dos mais velhos aos mais novos de acordo com os rituais e preceitos cumpridos pelo fiel no decorrer de sua vida de dedicação para o orixá.

Ao passo que um abiã torna-se iaô – e assim sucessivamente com os outros rituais – abre-se um campo no qual é possível obter um número cada vez maior não só de conhecimento, mas também de títulos e conseqüentemente de hierarquia e poder, uma vez que o *saber* neste caso – como em tantas outras instituições – expressa-se em relações diferenciadas de poder.

Não podemos perder de vista um fato já analisado anteriormente, a saber, a obtenção desse *saber* pelos praticantes dessa religiosidade por meio de livros, revistas, vídeos, fotografias, documentários, cursos – que vão desde o desenvolvimento da mediunidade até utilização das folhas sagradas, ervas relacionadas à cura, a cada um dos orixás, aulas de língua ioruba e teologia africana em instituições de ensino superior - em sítios eletrônicos com consultas e compras de matérias.

Há uma importante ressalva que precisa ser feita. Apesar da proclamada fidelidade à transmissão oral do *saber*, é do conhecimento de muitos, que os pais e mães de santo trazem (ou espera-se que tragam) junto de si os seus *cadernos de fundamentos* - objetos de desejo dos filhos, pesquisadores e outros - que trazem em seu bojo os *segredos guardados*, sendo como *etnografias caseiras*, havendo inclusive disputas entre os filhos a fim de decidir a quem cabe a herança deste *tesouro* (PRANDI, 2005). Eles se contrapõem assim, aos *saberes* encontrados em fontes secundárias, que muitas vezes são incompletos, quando não deturpam os segredos ritualísticos, distorcendo e dilapidando o todo dos *saberes* ancestrais. Estes meios, usados por muitos fiéis em algum momento, ou em uma dada circunstância - é visto por muitos enquanto um *saber* inferiormente qualificado, sendo que no mais das vezes o pai/mãe de santo que lança mão deste método de apreensão é tido como de *segunda categoria*. Este recurso de aprendizado, apesar de não

ser unânime, geralmente é visitado de modo velado em distintas épocas e localidades (DANTAS, 1982).

Nas entrevistas realizadas por Beatriz Góis Dantas (1982) nos dez terreiros pesquisados de Candomblé e Umbanda da cidade de Laranjeiras-SE, e confirmadas em muitos dos Candomblés da cidade de Uberlândia, coloca-se a importância de se estudar o Candomblé. Contudo, a apreensão do modo de *fazer* na prática cotidiana é priorizada e valorizada, deslegitimando-se assim o conhecimento obtido prioritariamente por meios não orais e do cotidiano do espaço religioso.

Por vezes, as lideranças religiosas compararam explicativamente para meu entendimento, os cargos hierárquicos e o acesso ao saber dentro dos terreiros com a hierarquia existente na academia.

Apesar de serem instituições de naturezas absolutamente distintas, se seguirmos essa linha de raciocínio teremos nos Candomblés, assim como na academia, quanto mais próximos dos grandes centros de estudos um pesquisador/professor adquire seus títulos, maior é o seu reconhecimento diante dos seus pares. Entre outros cientistas que elaboram sua teoria a respeito desse ponto, temos Thomas S. Kuhn (1922 - 1996) que irá acrescentar à problemática do pensamento científico a questão da legitimidade do grupo, percebendo através de suas análises que a ciência é a força da comunidade, que se dedicam aos temas, no qual se criam conceitos e categorias que serão legitimados ou não pelos pares e também pelos não pares. Visto que para ele não existe uma comunidade universal, com apenas uma estrutura caracterizada pelo poder e pela hierarquia, mas sim valores e crenças permeando cada uma das comunidades existentes, onde se terá a legitimidade ou não de um conhecimento científico, e no caso específico de uma casa de candomblé.

Esse paralelo de reconhecimento, poder e legitimidade dessas distantes instituições são importantes para compreender como as linhagens operam. Pois, nos Candomblés além da hierarquia interna, quanto mais reconhecida for a linhagem e mais próximo da casa matriz é o grau de parentesco de um iniciado, maior é o seu reconhecimento diante da comunidade religiosa.

Prioritariamente a hierarquia entre as linhagens dos Candomblés se constituiu historicamente por influência dos intelectuais e pelas autopromoções das lideranças religiosas. Fundamentados por uma visão purista, os primeiros estudiosos das religiosidades de matriz africana priorizaram regiões do país, nações, linhagens e famílias em detrimento de outras. O reconhecimento de determinadas lideranças e de sua respectiva linhagem se estabelecem com auxílio de personalidades públicas, como intelectuais, cantores, políticos. E também na

publicação de livros, DVDs, CDs, em leis de incentivo a cultura, na transformação do terreiro em fundações, centros e pontos de cultura, na oferta de cursos educativos, culturais e de formações profissionais.

Existem, no entanto casos nos quais a comunidade religiosa reconhece a liderança religiosa e sua linhagem. Constatamos esse fato na valorização concedida pela comunidade religiosa a uma liderança religiosa, nas festas nas quais o acompanhamos no estado do Espírito Santo. Verificamos que a presença do babalorixá Marcelo Benikan nos dias de festa dos terreiros na cidade é tida como uma honra pelos zeladores locais. Ele é respeitado por ser um dos primeiros a iniciar filhos na nação Queto no estado, pela sua dedicação e saberes no Candomblé.

Na linhagem, a hierarquia poderia ser pensada em dois polos. Apareceria enquanto princípio social e o princípio mitológico. Porém, ao contrario de outras culturas, como a grega, a hierarquia nos Candomblés aparece somente no princípio social. No princípio social verificam-se classes na estrutura social interna da linhagem, existe uma estrutura na linhagem, que pode ser por idade de feitura no santo, domínio do conhecimento ou a existência de diferentes famílias, entre outros. Observamos isso a partir dos usos de termos que se designam as pessoas e as funções que elas desempenham no terreiro. Exemplos percebidos: o babalorixá, ebomi, ogã, equedi, abiã e suas funções e desempenho no espaço do terreiro.

No princípio mitológico mesmo que as façanhas dos ancestrais no tempo mítico permeiem as interações sociais nos terreiros, não se verificam hierarquias nas linhagens no plano espiritual. Todos os ancestrais possuem suas características, especificidades, qualidades e áreas de atuações respeitadas por igual entre os religiosos, seja o ancestral concebido enquanto homem, mulher, andrógono, criança ou velho.

No mito de Onilé, temos a explicação das áreas de atuação de cada um dos orixás. Onilé, muito recatada e discreta, vestiu-se da própria terra (se recolheu na cova que cavou no chão) durante a festa na qual seu pai, Olodumare, o grande deus havia convocado todos os orixás a comparecer ricamente vestidos, pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo. Ao ver todos os orixás tão exuberantemente ostentados ele ficou confuso em como começar a divisão. Após refletir, disse que os filhos tinham feito suas escolhas. “Ao escolherem o que achavam o melhor da natureza, para com aquela riqueza se apresentar diante do pai, eles mesmo já tinham feito a divisão do mundo.” (PRANDI, 2001, p. 412) Assim, cada orixá se tornou patrono de um aspecto do mundo, folhas, ouro, mar, rios, ferro, guerra, trovão, fogo, mensageiro, mercado. Onilé vestida da terra ficou com a mais importante atribuição, pois todas as riquezas estão na terra. Como tudo vem da terra, inclusive os alimentos que são as oferendas

dos orixás, Olodumare determinou o pagamento de tributos a Onilé. Ao deixar o governo de tudo para seus filhos orixás, Olodumare retirou-se do mundo para sempre.

Esse tributo necessário a Onilé, não a coloca acima dos outros orixás. Oferecer a Onilé, por exemplo, a primeira parte de todos os sacrifícios de ejé (sangue), pode ser interpretada enquanto uma contraprestação dos humanos, ao reconhecer a terra como lugar de onde tudo provém. Essa questão nos leva a gestos que extrapolam o terreiro, ao verificar nos hábitos recorrentes de jogar antes de beber, um pouco de bebida no chão, dizendo que “essa parte é para o santo”.

Se no plano mitológico os ancestrais estão em uma relação de equivalência entre suas atribuições, não existindo diferenciações nas correspondências dos filhos e seus orixás protetores, no orixá que rege a casa e o terreiro e entre aqueles que regem as linhagens. No plano social, palpável das relações estabelecidas existem diferenciações no plano da família, da linhagem e entre as linhagens. Sob essa análise encontramos a manifestação de uma estrutura hierárquica organizacional nos terreiros.

Quando analisamos a família de santo, por ser família de santo, ela é uma família de adoção, na qual se tem pai/mãe, irmãos, tias que são rituais. Visto que dentro da família existe a família consanguínea, a de santo e a família extensa (agregado), formando um dualismo triádico. Aqueles sujeitos que são parte constituinte da família de santo não tem o mesmo status que aqueles que pertencem à família de santo consanguínea da liderança religiosa. Os abiãs e ao final, os agregados não iniciados, são por vez, proibidos de entrar em determinados espaços e realizar determinadas atividades.

Embora nem sempre o sucessor seja um parente consanguíneo, ele poderá ser um parente de adoção, mas se existe a relação entre a família, a sucessão e a função de liderança religiosa, temos a presença da hierarquia.

A hierarquia que se manifesta nas estruturas baseadas no tempo de feitura no santo, poderia ser concebida enquanto um nivelamento das classes sociais, visto que são outros os parâmetros estabelecidos para efetivação da divisão do trabalho. Mas para se realizar a feitura, o abiã além de se desprender de vários valores, como raspar o cabelo durante o ritual, comer com as mãos, não fazer sexo, evitar lugares de muita movimentação enquanto estiver de preceito, assumir a partir de então uma responsabilidade ainda maior com o sagrado e com o zelador e toda a linhagem familiar. O abiã tem de arcar com os gastos que envolvem seu ritual de iniciação. Estes custos são sem dúvida elevados para a classe trabalhadora.

O ritual de passagem para iaô tem um custo que varia em média, entre quatro e cinco mil reais. Podem chegar a quinze mil reais. As despesas referentes ao processo inciático

compreendem os gastos do terreiro: água, luz e alimentação dos que auxiliam na feitura enquanto o iniciado permanece recolhido. Pagamento da *mão* do pai/mãe de santo, chamado também de salva, esse valor geralmente é efetivado pelas lideranças mais próximas da casa matriz. Os gastos com os materiais necessários a feitura, entre eles as roupas de ração do fiel, as roupas do orixá, os animais a serem sacrificados, os produtos africanos, as oferendas entre outros. E finalmente a festa, cada vez mais requintadas.

Todas as casas de candomblé pesquisadas durante o mestrado relatam a possibilidade ajudar as pessoas que necessitam ou que querem fazer o santo e não tem condições financeiras para tanto. Ocorre da comunidade do terreiro se reunir e auxiliar com a doação de dinheiro ou materiais que serão utilizados na feitura. Em determinadas circunstâncias o zelador arca com todas as despesas, ou também, o caso mais comum, o fiel a ser iniciado paga sua feitura com prestação de serviços na casa. Uma vez que há muitas atividades a serem feitas na casa, esperando-se assim que o fiel arque com o compromisso de ser mais assíduo no cotidiano do terreiro.

A sensibilidade para perceber essas outras modalidades de trocas não estavam dadas. Foi necessário realizar as pesquisas de campo no transcorrer da linhagem. Por me encontrar organicamente inserida entre os sujeitos na cidade de Uberlândia, ao ser simultaneamente sujeita de minha própria pesquisa³, não conseguia observar para além do formalmente estabelecido. Pairava também no discurso de alguns religiosos da cidade no qual, o fiel ao realizar sua feitura na “bacia das almas” (com ajuda financeira dos outros) não terá prosperidade na vida e tudo será mendigado.

Percebemos que diante de certas circunstâncias as lideranças religiosas estabelecem modalidades diferenciadas de contraprestação para o pagamento das atividades religiosas, como a feitura no santo. Integrantes da família extensa e a do santo são contemplados. Na entrevista com babá Kaobakessy, percebemos a existência dessas contraprestações interligadas no contexto de constituição da família extensa em seu terreiro. Quando verificada de maneira veemente a existência da família extensa em seu terreiro, lhe questionei como foi isso das pessoas passaram a viver no terreiro, e ele respondeu o que se segue:

Uma casa de Axé requer trabalho. Muitos filhos de santo como a minha, requer muito trabalho. Necessito de pessoas para ajudar e também tem pessoas que querem se iniciar e não tem condições financeiras para ajudar. Então isso começou assim, se não pode comprar suas coisas eu compro, eu te inicio e você trabalha no axé um tempo. E assim foi ficando, as pessoas mais carentes, por exemplo, meninas de 13, 14, por exemplo, meninos de 13, 15 não tem pai, não tem mãe, me conhecem, o tio quer que se inicia, acaba deixando, se livra. Por que para os outros para família é um fardo, para mim não é um fardo é uma benção. Por que além de estar ajudando um outro ser humano, estou ajudando

a encaminha-la. Tem muita gente que veio para cá perdida, bebia, fumava, andava pela rua. Hoje estuda, trabalha, cuida do seu santo, tem outra perspectiva de vida, tem uma perspectiva, não continua aquela vida de loucura, naquela vida, que poderia chegar a umas drogas, a algumas coisas mais fortes. Então a minha relação é bem paizão mesmo. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Ao lado dessa modalidade de contraprestação em serviços. Também são estabelecidos preços diferenciados de acordo com o pai/mãe de santo, da postura do adepto dentro do terreiro e de sua condição financeira. Durante as vivências nos terreiros, percebemos que alguns filhos pagavam um valor maior do que outros para serem iniciados, cumprirem seus preceitos, ebós, oferendas e outros. Percebemos que os zeladores aproveitavam do recolhimento⁴ de um adepto que pagou em dinheiro, para recolher os que não o fizeram.

Nos relatos das entrevistas de Babalorixá Kaobakessy e Babá César de Oxum, observamos respectivamente essas diferentes formas de pagamento diante da postura do zelador e da condição financeira do filho. Uma postura crítica quando a questão financeira prevalece em detrimento das outras:

Uma oneração, existem vários tipos, tem aqueles que pagam com trabalho, aqueles que parcelam, dão uma entrada. Isso eu faço, isso é o axé, não estou dizendo que por ai que é assim, me dão uma entrada e pagam até 10 vezes, eu dando tudo. E tem outros que me dão a vista e eu dando tudo. E tem outros que pegam uma lista, compram as coisas e eu estipulo um valor, que o povo chama de mão e chão, o meu trabalho mais o chão, água, luz, gás, essas coisas, eu estipulo um valor e a pessoa me paga esse valor. Só não faz santo e se inicia aqui quem não quer, tem muita oportunidade, eu facilito bastante, ajudo bastante. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Me apaixonei por ele⁵ como pessoa, como sacerdote, como a pessoa que dava um bom conselho, que vinha na minha casa desprovido de valores, ele nunca me perguntou sobre dinheiro antes de vir na minha casa, então ele me ensinou em três anos que eu fiquei na companhia dele, o que eu não tinha aprendido em doze de iniciado. Então ele para mim foi uma enciclopédia, as nossas conversas, além das conversas amigáveis que a gente tinha de amigos, ele me ensinou muita coisa, mas infelizmente ele veio a falecer, ele faleceu dia quatorze de outubro de 2009. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Mesmo diante dos possíveis desconfortos e descontentamentos daqueles que pagam, constatamos que esses diferentes preços estabelecidos entre os filhos, por uma parcela das lideranças religiosas, não é acumulado por elas. O pagamento serve antes de tudo para a manutenção, reprodução da vida do terreiro e da vida do religioso, quando nos casos deste não exercer outra atividade para além das religiosas. Essas interpretações se confirmam nas respostas das lideranças religiosas, ao questionarmos sobre como a casa se mantém. Obtivemos nas entrevistas que:

Mantém minha filha com o sacerdócio, esses dezesseis búzios é quem faz esse milagre. E a ajuda de todos os filhos, todos que colaboraram. Alguns com dinheiro, alguns com mantimentos, alguns com o trabalho. É assim que se mantém um terreiro de candomblé. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

O terreiro, na minha questão, no meu caso, ele se mantém no meu trabalho mesmo, no que eu faço, no atendimento, nas coisas que as pessoas buscam, procuram. Então é dessa forma que se mantém. Porque no candomblé não existe uma taxa, as pessoas dão se quiser, não é obrigado, mas elas gastam água, as pessoas gastam luz, não se preocupam com essa. Porque assim, eu faço a diferença de quando não tem a obrigação e de quando tem, quando tem a obrigação a minha água vai para 1.600 reais, quando não tem obrigação à água fica em 200 e pouco, 300. Isso para você vê o quanto onera os gastos de uma casa, a luz vai para 6, 7 quando tem as funções religiosas. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Olha, a casa se mantém minha filha do meu dinheiro porque tudo que eu ganho eu ponho, eu ponho mais do que tiro, porque não dá. Infelizmente é muita gente, compra de comida normal é 2.300, sem contar pão, leite e alguns fumam, então é pão, leite e cigarro. [...]. 760 de luz, 450 de água, e são todos que limpam. Uns vem jogar búzios e empregam dinheiro aqui, faz um trabalho eu emprego o dinheiro aqui, dão obrigação, as pessoas me pagam e emprego o dinheiro aqui, e assim nós vamos vivendo. Graças a Deus bem, que Airá nunca nós abandonou. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Um importante fator que agrega valor ao preço estabelecido pelos serviços religiosos é o *status* do pai/mãe de santo e de sua linhagem. Dentro dessa lógica, além dos quesitos sabedoria, identificação e integridade, alguns adeptos procuram por uma casa que seja reconhecida pela comunidade religiosa. Esse fato é tão corriqueiro que, os filhos dos terreiros de maior *status* fazem uma diferenciação entre os *filhos da casa* e os *filhos do pai de santo*. Os primeiros, mesmo que distantes (em outras cidades) são reconhecidos e integrados a comunidade religiosa do terreiro, já os segundos são simplesmente adeptos ligados ao zelador. Ambas as categorias são filhas do mesmo pai/mãe de santo, porém as formas de reconhecimento e tratamento não são as mesmas.

Optamos em interpretar todas essas relações e formas de pagamento, enquanto modalidades de trocas e contraprestações dádivas, seja ela em dinheiro ou serviço. Pois compreendemos a dádiva enquanto reciprocidade, a partir dos estudos realizados por Marcel Mauss (2001; 2003), no qual dádiva é dar, receber e retribuir, mas também é dívida, pois sempre se restitui com algo a mais. Existe a reciprocidade simétrica e positiva, mas também existe uma reciprocidade assimétrica, negativa.

Determinar quem primeiro estabelece a troca, inicia o circuito dádivo é complicado. Pode ser tanto o adepto, o zelador ou os ancestrais, mas compreender a entrada de todos os religiosos nesse circuito dádivo não é difícil. Segundo Lima (2003), um dos princípios do Candomblé é a caridade. O zelador, a comunidade religiosa diante da necessidade de uma pessoa

ao solicitar socorro, principalmente se for um filho de santo, não pode se furtar de ajudá-lo, sob pena de serem castigados pelos orixás. Dentro do ideário da religiosidade os ancestrais e os candomblecistas prezam pela vida de doações. Doa-se até mesmo o corpo, quando os ancestrais se fazem presentes em suas manifestações terrenas.

Os próprios orixás, nas ritualizações simbólicas de seus feitos no tempo mítico, em todas as festas de Candomblés distribuem seus respectivos alimentos. Eles compartilham seus alimentos com todas as pessoas presentes, não fazem distinção entre as pessoas, seja ela homem, mulher, criança, adeptos ou não. Também não fazem distinção de quem lhes oferece oferendas (presentes). Oferenda é oferenda, independente da cor, sexo, classe e da idade.

Não importa quem dá, o importante é dar. Os orixás doam, mas também recebem, gostam de ganhar presentes. Por serem trickters os orixás castigam os que não procedem dentro da lógica de doações, de doar a si mesmo e prestar atendimento para com aqueles que procuram a religiosidade por motivos espirituais ou materiais. Dentro das penalidades os orixás chegam ao ponto de levar a vida dos fiéis ou de algum ente querido. Por outro lado doam, aos que se doaram prosperidade, saúde, riqueza e compartilham seu axé de várias formas, entre elas ao partilhar seus alimentos durante as festas de Candomblé.

Fato relativo a essa lógica de doações e sansões para os que não restituem a coisa dada nos terreiros de Candomblé, ocorre no direito hindu. Mauss apresenta que uma das sanções relativas a uma pessoa avarenta é renascer numa família pobre, pois o segredo para a felicidade e a fortuna para os hindus é “doar, não guardar, não buscar a fortuna, mas distribuí-la, para que ela retorne, neste mundo, espontaneamente, e sob a forma do bem que fizemos, no outro.” (MAUSS, 2003, p. 281). Também nessa perspectiva fica evidente porque dos adeptos falarem que uma pessoa que faz o santo na *bacia das almas* não terá prosperidade na vida. Não terá prosperidade, se acaso não doar de alguma forma, não realizar a contraprestação.

Quando um terreiro não possui uma hierarquia ampla, consolidada e estruturada, amplas trocas entre famílias, linhagens e pessoas ocorrem. Verificamos, por exemplo, que uma casa que não possui ogãs se articula com outras para ter no dia da festa uma equipe boa de ogãs para tocar. Aquilo que para os pesquisadores principiantes e demais desavisados parece ser uma longa sucessão de cantigas, também conhecidas por toques em línguas africanas, no caso da nação Queto a iorubá, na qual os orixás giram dançando em torno do centro do barracão. Na realidade existem vários símbolos e significados. Primeiro que cada conjunto de cantigas é relativa a um ou alguns orixás. Segundo, que cada cantiga é um ato mítico originalmente de matriz africana reformulado ou construído no Brasil, o qual possui gestos específicos a serem desempenhados pelos orixás. Terceiro, que nem todos os orixás podem dançar todas as cantigas, existem cantigas

para os recém iniciados, para os de um ano, três anos, sete anos. Quarto, diante de algumas situações os toques são paralisados ou reordenados, como a chegada de um babalorixá/ialorixá no terreiro, um toque deve rapidamente se sobrepor aos outros, pois toda liderança deve ser “prestigiada” ao adentrar em um terreiro, entre outras questões.

Assim, uma festa por mais delongada que aparente, representa a qualidade dos ogãs, dos filhos e orixás da casa. Pois, uma casa de fundação e estruturação recente, recorrente nas casas mais distantes da casa matriz, não realiza uma festa sem o auxílio de outros fiéis. Esses outros fiéis podem ser parentes da família de santo, amigos da liderança religiosa ou religiosos contratados. O auxílio por sua vez, gera também uma dívida da casa e ou da liderança para com essas pessoas e ou casas. Gerando círculos de trocas entre as pessoas, famílias e linhagens.

Percebemos exatamente o gift-gift, em seus dois sentidos *presente e veneno* (MAUSS, 2001, p. 363). As trocas estabelecidas entre os orixás e as pessoas, entre os terreiros, os zeladores e entre estes e seus filhos e clientes são perigosas, seja para quem dá, seja para quem recebe. Compreendendo que segundo Mauss:

[...] a coisa recebida como dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário. Vindo de uma pessoa, fabricada ou apropriada por ela, e sendo dela, confere-lhe poder sobre o outro que a aceita. No caso em que a prestação feita não é retribuída na forma jurídica, econômica ou ritual prevista, o doador leva vantagem sobre aquele que participou do festim e absorveu suas substâncias, sobre aquele que desposou a filha ou se ligou pelo sangue, sobre o beneficiário que faz uso de uma coisa encantada com toda a autoridade do doador. (MAUSS, 2001, p. 365).

Mesmo os terreiros mais bem estruturados não são auto-suficientes, diante de situações adversas ou corriqueiras, uma liderança religiosa recorre a outra para solicitar auxílios, solucionar questões, juntar forças para fazer frente a perseguições policiais, a demandas políticas, sociais, econômicas, ambientais entre outros. Babalorixá Gilberto de Xangô, por exemplo, em entrevista alega que não sabe tudo, não sabe todos os fundamentos e segredos, nisso quando precisa, recorre a outros pais/mães de santo.

Também, a avó de babá Pecê, Iá Simplicia de Ogum (Axé Oxumarê), diante da amizade e bom relacionamento com Mãe Menininha do Gantois (Axé Gantois), a procura e pede conselho sobre a iniciação de sua filha Nilzete Australiana e do seu neto Pecê. Mãe Menininha diante de seus problemas de saúde, orienta um outro zelador para fazer as obrigações dos dois. (LUHNING; MATA, 2010, p. 41). Isso se deve ao fato de ser proibido a um zelador/zeladora iniciar um filho ou neto consanguíneos. Mas, por sua vez, a solução de casos como este pode se estabelecer dentro da família ou no transcorrer da linhagem. Tanto uma ebomi da casa poderá iniciar seu filho, quanto o zelador da liderança religiosa da casa. Esse último caso é percebido no

terreiro de babá Gilbero, seu filho consanguíneo Gustavo de Logun-Edé é seu irmão de santo, isso porque ambos são filhos de santo de Kaobakessy.

Mas uma parcela considerável de lideranças religiosas prefere, além da afinidade, que seus filhos se iniciem com zeladores de outras famílias. Isso faz com que a gama de contatos, conhecimentos, status e trocas sejam ampliadas.

A ampliação das trocas é perigosa, pois a dádiva também estabelece relações negativas e assimétricas. Por sempre ter que retribuir em tamanho maior para quem lhe deu algo. Se pelo contrário, um zelador não restituir, não pagar a sua dívida ele perde seu prestígio, seu poder, ficará deslegitimado entre seus pares.

Já as trocas estabelecidas entre os zeladores e os de fora são um pouco mais frouxas, com poucas diversificações nas formas de pagamento. Os de fora são compreendidos por pessoas sem vínculo com a religiosidade, os clientes, e por aqueles, para fim de entendimento classificaremos de religiosos *avulsos*⁶. Religiosos avulsos são religiosos, mas por motivos diversos não se encontram organicamente ligados à casa alguma, não possuem uma família de santo.

O tratamento cedido a estas pessoas, no mais das vezes está diretamente ligado ao pagamento em dinheiro. Um dos motivos é o próprio vínculo da pessoa, por não estar integrada à família, não possuir compromissos para com a casa. Mesmo o religioso avulso possui compromissos com a espiritualidade e não com a casa. Ela irá solucionar suas pendências e provavelmente desaparecerá do terreiro.

Assim, os zeladores, dependendo da condição financeira e da postura dessas duas categorias de pessoas, irá estabelecer os valores dos seus serviços religiosos. Ele pode chegar a cobrar quantias significativamente superiores ao estabelecido aos de dentro. Também nesses casos, o *status*, a fama e a localização geográfica do terreiro (Bahia) agrega valor às atividades prestadas pela liderança religiosa.

Para se ter uma noção desses valores diferenciados estabelecidos para as diferentes categorias de pessoas farei uso do exemplo de dois religiosos. Um reside na cidade de Uberlândia e outra na cidade de Goiânia e foram se cuidar espiritualmente em um reconhecido terreiro na cidade de Salvador, na Bahia. O primeiro trata-se um religioso avulso que pagou pelo serviço prestado um valor de mil e setecentos reais, sendo para um candomblecista na região onde ele vive, esse valor seria de no máximo duzentos reais. Já o segundo caso trata-se de uma candomblecista que estava muito atrasada com suas obrigações sequenciais de seu processo iniciático. Como não possuía condições financeiras para realizar todos os procedimentos necessários, o mesmo zelador do primeiro caso, arcou com a diferença dos gastos para efetivar

todos os procedimentos. Ela contribuiu com setecentos reais, quando o custo aproximado dos materiais utilizados foi de dois mil reais.

Entretanto, ao lado dessas relações de distribuição, não podemos fechar os olhos, para com as posturas de uma parcela crescente de lideranças religiosas que, não restituí, não alimenta o circuito da dádiva. Apenas acumula e não se desfaz. Crítica a essas atitudes aparece na entrevista:

Eu não estou na espiritualidade por fama eu estou na espiritualidade por amor. É diferente de muitos que está por dinheiro. Eu não estou por dinheiro, eu não vivo do santo, eu vivo pro santo. E muitas das vezes eu tiro mais do meu bolso do que tenho o rescaldo de volta. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

A questão por nós interpretada não está para se o pai/mãe de santo sustenta-se apenas de suas atividades religiosas. Mas sim se ele coloca em circulação a contraprestação dos dons recebidos, comunga de um dos principais fundamentos da religiosidade, que é a caridade (Lima 2003), a vida em comunidade.

Se a caridade é um dos princípios básicos dessa religiosidade, se eles compartilham, se dão e trocam coisas entre os de dentro e os de fora. Se eles dão auxílio aos que necessitam, oferecem festas aos ancestrais e aos homens, passam saberes, trocam Axés, entre outros. Mas tudo tem seu preço e juro. Tudo que é dado deve ser devolvido em igual valor ou maior nessa vida ou na outra. Talvez nesse momento fique mais evidente entender a própria forma de cumprimentar os ancestrais, os zeladores, equedis e os pontos sagrados da casa. Os religiosos se postam no chão, encostando todo o corpo e a cabeça.

Esse formato de cumprimento se estabelece em vários momentos, entre eles nas festas. Durante as festas logo que iniciam as cantigas para os Orixás se realizam uma sucessão de cumprimentos que são denominados de *bater a cabeça*. A princípio é tudo muito confuso para compreender, pois não se percebe a lógica dos cumprimentos, mas depois de um tempo se identifica as cantigas (cantadas em iorubá) relacioandas com cada Orixá. Os fieis por ordem de hierarquia, primeiro os zeladores e as equedes, depois as mulheres, da mais velha de feitura no santo até as não iniciadas, depois os homens. Irão realizar uma sequência de cumprimentos, primeiro bate cabeça na porta do salão, no centro, nos atabaques, para o zelador, as equedes, e se for o caso, ao pai ou mãe pequeno da casa, aos zeladores mais velhos na linhagem. E o ato de repete também quando se toca para o Orixá do qual o fiel é filho.

Entre outros significados bater a cabeça está relacionado com o mito da orixá Onilé. Pisar com os pés descalços no chão, colocar o corpo e a cabeça diretamente no chão em sinal de respeito, gratidão e dedicar a Onilé os primeiros cumprimentos em todos os rituais.

Agradecimento e permissão para estar e permanecer nesse espaço. Um dos atos mais sublimes de humildade, gratidão, respeito e mostra uma contraprestação pelas dádivas recebidas.

Nesta e em todas as outras situações levantadas, interpretamos à luz da teoria da dádiva as posturas dos religiosos aos valores e formas de pagamento, as trocas e contraprestações, nas formas de tratamentos diferenciados entre as distintas categorias de pessoas nos Candomblés.

Referenciais

Livro:

- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés je jes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- LUHNING, Angela Elisabeth e MATA, Silvanilton *Encarnação da. Casa de Oxumarê : Os cânticos que encantaram Pierre Verger*. Salvador: Vento Leste, 2010.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Ed. 70/perspectivas do homem, 1989.

Capítulo de livro:

- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Nalfy, 2003.

Tese e dissertação:

- TALGA, Jaqueline Vilas Boas. *Eu estou nos axés: relações de hierarquias e reciprocidades nos Candomblés*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

Artigo na internet:

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Reflexões sobre como fazer trabalho de campo*. *Revista Sociedade e Cultura*, v. 10, n.1, jan/jun. 2007 (a), p. 11-27. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>>. Acesso em: 24 mai. 2013.

Filme:

- HOLANDA, Lula Buarque de. *Pierre Verger: Mensageiro entre dois mundos*. Documentário, Brasil, 1998, duração 84 min. Europa Filmes.

1 Este artigo é parte integrante da dissertação em Ciências Sociais, intitulada: *Eu estou nos axés: relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés*, pela Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

2 Doutoranda em Ciências Sociais UNESP-Araraquara-SP, docente UFG-Goiás-GO. Contato: jtalga@yahoo.com.br.

3 Neste trabalho não cabe a rigidez da divisão entre sujeito e “objeto”, ou eu e o outro, geralmente pregados pelas ciências sociais, uma vez que a própria sujeita da análise também está inserida na questão, sendo ao mesmo tempo pesquisadora e “objeto” de reflexão. Mesmo compreendendo que ser de dentro possibilita a captura de muitos detalhes se faz necessário simultaneamente um processo constante de afastamento/estranhamento. Nessa questão nos apoiamos nas práticas de Pierre Verger e também nas reflexões e ações de Carlos Rodrigues Brandão (2007a), sobre a afetividade no campo.

4 Pelo fato do fiel ficar recolhido em um quarto dentro do terreiro durante seu processo de iniciação. Os adeptos também usam o termo recolher como sinônimo de iniciar.

5 Babá César relata neste trecho sua relação com seu falecido zelador, o babalorixá Washigton Trajano Guedes do Oxum, do Rio de Janeiro.

6 Durante o campo, uma religiosa utilizou o termo “avulso” para classificar a situação na qual permaneceu por um longo tempo. Ficou sem referência por mais de uma década, após o falecimento de sua zeladora, durante esse período frequentou alguns terreiros e se cuidou com diferentes lideranças, até se identificar novamente e ingressar em uma nova família de santo.