

NO REINO DE DUAS SENHORAS: A ANÁLISE DO RITO DO AXEXÊ E DA REESTRUTURAÇÃO DO TERREIRO ILÊ OMÔ OYÁ (SÃO GONÇALO, RIO DE JANEIRO)

Rodrigo Pereira

Contextualização do objeto analisado

Localizado no bairro de Vista Alegre (município de São Gonçalo/RJ), o Terreiro Ilê Omo Oyá funciona desde os anos de 1970, tendo a senhora Noéla do Nascimento Farias (mais conhecida com “Noélia dos Éguns”) como sua líder espiritual do terreiro e como matriarca cosanguínea da maioria dos filhos da casa (ver anexo 1). A casa pertence a nação ketu e possui grandes ligações com o Terreiro Ilê Axé Opô Afonja de São João de Meriti e o Terreiro Ilê Axé Opô Afonja de São Gonçalo do Retiro (Bahia). Logo, toda a base mítica da casa é nagô-iorubá. Essa identidade nagô pode ser percebida na distribuição do espaço na casa (espaço sagrado x espaço mundano), na representação das matas com o uso de pequenas áreas ou vasos com plantas rituais, na organização das datas das festas e nos fundamentos ligados ao culto a ancestralidade (Rocha, 2000).

Em junho de 2010 a então Senhora da casa falece inesperadamente, dando início a uma fase liminar de transição e reorganização do culto. É neste contexto que a presente pesquisa tem se desenvolvido via observação participante, levantamento de história oral e análise e revisão bibliográfica relacionada ao candomblé e a dramas sociais (citam-se, por exemplo, os estudos de Maggie (2001) e Contins (2009) como estudos que partiram da análise dos conflitos e dramas sociais em locais de culto afro-brasileiros).

Atualmente, após a reabertura da casa em julho de 2011, as atividades começam a retomar a rotina: festas regulares, realização de consultas, trabalhos/ebós, limpezas na casa e nos quartos dos orixás (ases). Contudo, entre os meses de junho de 2010 a julho de 2011 uma série de acontecimentos conflituosos entre os membros da casa no que se refere à sua liderança, a manutenção do axé de Dona Noélia, a permanência na casa e a possível dissolução desta, permearam o rito mortuário axexê (o qual Dona Noélia tinha direito a três, sendo um de um mês após seu falecimento, um de seis meses e um de um ano, devido a seu tempo de feitura no santo, cerca de cinquenta anos. Todos eles com sete dias de duração. Conforme Rocha (2000) a realização de três axexês de sete dias é uma cerimônia feita apenas para as pessoas com mais destaque na casa – cargo ou tempo de santo) e, conseqüentemente, foram resolvidos ao longo deste período pelo próprio rito e a reconstituição que esse realiza na casa. Assim, o axexê pode ser

entendido como a ida para o mundo espiritual da ialorixá que faleceu onde se decide, via consulta à própria pessoa pelos búzios, se os seus assentamentos de orixás, roupas e objetos serão descartados, guardados ou distribuídos. Conforme Rocha (2000, p. 103):

Os ritos do axexê indicam a necessidade de cortar os vínculos do morto com este mundo, por isso seus pertences são destruídos e levados para um local designado pelo jogo. Os assentamentos de orixás que o morto possuía em vida podem ir com ele ou ficar de herança para alguém, ou para a casa. Ao fazer a ‘entrega do carrego’, fica consumada a separação entre o morto (e seus pertences) e este mundo. No caso de um axexê de sete dias, a ‘entrega do carrego’ é feita no sexto dia. No último dia canta-se o padê com o dia claro e, em seguida, procede-se à limpeza da casa para afastar qualquer possibilidade de permanência da morte no seu interior.

A pesquisa, portanto, tem se desenvolvido observado esta reestruturação e como o rito do axexê e a subida de uma nova ialorixá contribuíram para a manutenção do culto, das pessoas e, conseqüentemente, a permanência da casa aberta e em funcionamento. Destaca-se ainda como o “axé”, categoria mágico-religiosa, é acionada durante o axexê e nos discursos dos membros da casa para evidenciar erros ou acertos do rito mortuário, bem como o perpasso que este conceito tem em toda a cosmologia nagô-iorubá no candomblé, além de contribuir na compreensão das soluções que o próprio rito realizou no grupo.

Contextualização do Campo Micro Político no Terreiro

Sabe-se que o candomblé pode atuar como um local ou agente que promove status, poder e dinheiro (Landes, 2002, Fry, 1982, Birman, 1995), não apenas em aspectos relacionados ao gênero e suas correlações, mas como no campo micro político do poder e regência da casa e sobre seus membros e consulentes (Maggie, 2001 e Contins 2009).

Tendo como pressuposto que o plano material é reflexo do plano sagrado (Rocha, 2000 e Beniste, 1998), pode-se perceber que, tal como os orixás possuíam afinidades e desamores entre si (Prandi, 2001), assim também as pessoas tendem a interiorizar e a exteriorizar tais mitos, costumes e traços de arquetipia de seus orixás no dia-a-dia.

Assim, não apenas do campo mítico-religioso, mas também do plano físico das relações humanas, o candomblé se apresenta como um local privilegiado para os dramas sociais (Turner, 2008) se manifestarem sobre a forma de um mecanismo de exposição-compensação e supressão. Tal mecanismo forma-se ao longo da vida da casa e da formação/iniciação de seus membros e tende a exprimir a relação de filho(as)-de-santo e

pais/mães-de-santo que conseguem expandir seu carisma ao ponto de expressar e impor dominação sobre um grupo, trazendo para junto de si um grupo de pessoas de comum interesse de dominação e criando um grupo de dominados que tendem, constantemente, a buscar meios e momentos de expressar seu poder, desejo de mudança no esquema micro político e indignação.

Se observarmos as festas e os ciclos de festas das casas se perceberá como tais festividades a determinados orixás tendem a expressar a dominância de um grupo, bem como a aceitação desta pelo grupo dominado. Por outro lado, ao observarmos as festas em que os dominados festejam seus próprios orixás, encontrar-se-á ali uma expressão performática destes membros sob a forma de danças, roupas, convidados e aspectos gerais das festas (alimentação e bebidas) como forma de expressar seu desejo por mais destaque, poder e status.

Ocorre que, sob a ótica do grupo que consegue dominar a casa, a festa tende a ter um duplo sentido: primeiro é a reiteração do poder àquele grupo, consagrando o orixá e a pessoa, numa união dos planos espiritual e material, durante aquela festa. O poder, assim, é reforçado entre aquele campo situado de dominação. Em segundo lugar, se observarmos os mecanismos religiosos do candomblé, veremos que cada orixá sempre tende a expressar seu respeito ao líder da casa quando vem em público dançar e ser festejado. Desta forma, o plano espiritual expressa que também os orixás tendem a respeitar aquele grupo de domínio e a reforçar o seu status e carisma.

Sob a ótica dos dominados, uma festa poder ser o momento que, sob a dominância do grupo opositor, a pessoa tem uma maior liberdade, status e poder ao festejar seu orixá. O que lhe permiti sair temporariamente da dominação, sob a égide do tempo da festa, e expressar seu prestígio e poder aos demais membros. Contudo, novamente, os mecanismos da própria festa fazem com que aquela entidade preste respeito ao líder da casa, reforçando e retomando a dominação, bem como expressando a submissão da pessoa e da entidade àquela parcela que comanda e domina a casa.

Assim, cada festa é um tempo demarcado em que se relembra a vida do orixá e seus feitos, reencenando liturgicamente com danças, cantos e performances sua vida e atos (Rocha, 2000). Se, portanto, pensarmos que esta festa é usada no esquema acima descrito, ela tende a expressar não apenas o plano espiritual do culto e do terreiro, mas também os conflitos da vida terrena entre seus membros. Portanto, teremos encontrado um campo social demarcado por dramas sociais (Turner, 2008) de poder e conflito.

Tal campo se expressa no mecanismo de exposição-compensação e supressão, onde a parcela dominada tende a encontrar na exposição de si e de seu orixá uma forma religiosa e política de manifestar tanto o desejo pelo poder, como a vida e o culto ao orixá. Tal performance de dança, cantos, roupas, convidados, comidas e bebidas tende a ser a arena (Turner, 2008) onde tais insatisfações são trabalhadas e contidas pelos próprios mecanismos religiosos (onde o orixá presta continência ao dirigente da casa, sob forma de respeito à seu governo) e pelos mecanismos políticos da casa, que, após a exposição do orixá e da pessoa, tende a realocá-lo no posto submisso, pois cada filho-de-santo presta deveres hierárquicos à casa e a sua liderança.

Assim, resumidamente, poderíamos perceber que a própria dinâmica da festas e seu continuo ciclo de festejos na casa permite à pessoa demonstrar seu poder ou seu desejo por poder e indignação. Faz-se assim um ciclo de exposição-compensação e supressão. A própria religião, apegada fortemente a valores como a hierarquia, respeito ao babalorixá e a ialorixá e o respeito à hierarquia entre os orixás, tende a criar este duplo movimento de exposição e de supressão e/ou dominação, mas que se mantém sob a égide do sagrado e da manutenção da casa.

Em casos de falecimento do babalorixá ou da ialorixá este ciclo tende a ser rompido já que o elo de maior força (e dominante) se rompe com a morte, o que tende a deixar o grupo que dominava exposto a uma situação liminar tanto de morte de um membro da casa (aqui seu líder maior), como pelo vácuo no poder que pode levar a disputas internas pelo comando da casa e pela dominação dos membros. Instaura-se, nesse contexto, um novo conflito pelo poder e pelo domínio. Cada grupo, até a realização de todos os ritos fúnebres do axexê, tende a buscar formas de dominar o campo social da casa.

Como a hierarquia deverá ser revista e como ela a espera da indicação ou subida ao posto (previamente indicado antes da morte) de um novo líder ou Senhora, o período de luto da casa e a reabertura que se segue após o axexê, este rito tende a expressar não apenas a liminaridade da morte da pessoa, mas também da expressão do poder, status e domínio sobre os membros da casa. É neste campo situado que os atores sociais tendem a buscar tanto no próprio culto, como em acordos políticos de apoio pelos membros da própria casa e de outras, meio de reiniciar o ciclo de domínio (exposição-compensação e supressão dos adversários).

Findada a liminaridade do axexê, com seus rituais de morte e vida para aquela pessoa que falecera e a indicação de um novo líder, seja pelos búzios no Ifá, ou seja,

pela indicação em vida do líder antes do falecimento, inicia-se um novo reinado na casa e a manutenção do poder em ou para novos grupos ou pessoas ou mesmo a continuidade deste junto ao grupo que já estava no poder, tudo depende dos acordos e do embate entre as alas pros e contra o axé vigente no terreiro.

Assim, a reabertura da casa tende a expressar novamente o drama social (Turner, 2008) que vigora na casa entre seus membros e que tem nos rituais da festas seu mecanismo de extravasamento da dominação e expressão pessoal de status temporariamente visível.

O modelo acima descrito foi obtido através do trabalho de campo realizado junto ao Terreiro Ilê Omô Oyá desde 2010, também por entrevistas realizadas junto aos membros e a análise da bibliografia sobre candomblé no Brasil. Apesar de ser um modelo retirado de uma casa específica, ele tem viabilidade para ser aplicado aos demais locais de cultos afro-brasileiros (e aqui poderia-se destacar em especial a umbanda) de forma generalista, respeitando as particularidades de cada local, de seus membros e das relações micro políticas existentes.

Dada as generalidades obtidas por grandes pesquisadores do candomblé (Augras, 1983; Beniste, 1998, Bastide, 2001; Carneiro, 1991, Nascimento, 2010; Pereira, 1979; Santos, 1984; Ramos, 1970; Rocha, 2000; Rodrigues, 1977 e Verger, 1981 e 1993), somados a estudos de caso que permitem perceber as dinâmicas deste culto (Fry, 1982; Birman, 1995 e Maggie, 2001) este modelo, sendo aperfeiçoado, pode ser utilizado em vários contextos e casas de candomblé para estudos de micro políticas aliados a antropologia (o que nos permite dizer que este modelo seria uma antropologia micro política aplicada ao candomblé).

O Terreiro Ilê Omô Oyá e a sucessão de reinados de duas senhoras com o axexê

Turner (2008) se propõe a analisar o rito e a sua liminaridade, período em que não há um status e leis prévias e nem vindouras, onde “o que ontem era liminaridade hoje está estabelecido, o que hoje é periférico torna-se o central de amanhã” (TURNER, 2008, p. 14), em contextos simbólicos, trazendo a passagem da natureza humana para a cultura e suas representações sociais (perspectiva de Lévi-Strauss no Estruturalismo) como fundantes da percepção social, da ação dos sujeitos e da estrutura social (percebida não pelo viés estruturalista).

Assim, as ações humanas são ações geridas por símbolos e percebidas pelo recorte da ação de ritos de vida ou ritos de passagem (Turner, 2005). Esses ritos são

fundamentais para a sociedade, pois preparam os indivíduos para ocuparem lugares ou “estados sociais” (Turner, 1974 e 2005) dentro da sociedade. Tal perspectiva não exclui certa visão superorgânica de Durkheim (1999), mas permitem ao pesquisador observar o desenvolvimento e a história de uma sociedade e/ou grupo como uma sucessão de fases únicas e não repetidas nas quais qualquer movimento é o resultado direto de inspirações que nada devem ao passado.

Sob esta égide é que a pesquisa sobre o ritual do axexê no Terreiro Ilê Omô Oyá tem se desenvolvido. Interessa-nos, sob o recorte de doze meses, analisar como este rito, que tem sua eficácia para a pessoa que falecera, que, no caso, era a Sr^a da Casa, Dona Noélia do Nascimento, agiu muito mais como reconstituente do grupo e como mediador de uma situação conflituosa entre duas partes (que foram identificadas como oposição ou contra e a favor ou mantenedores do axé e do sistema político vigente).

Resumidamente o período anterior ao axexê pode ser descrito como um período de relativa paz e funcionamento da casa. Dona Noélia fundara sua casa com a ajuda de sua irmã (Nilsa Cruz) e, desde então, começara a crescer como casa. Acolhendo pessoas que vinham cumprir suas obrigações de santo, raspar e se tornar membro da casa e os diversos consulentes que freqüentavam a mesa de jogo de Dona Noélia. De início sua casa teve um rápido crescimento, principalmente devido a sua família cosanguínea que passou a freqüentar a casa e se tornaram membros, mas desde a década de 1990 a casa não fez mais nenhum filho, fato que pode acarretar problemas com a continuidade da casa.

Tal continuidade sempre se baseou na manutenção de membros consanguíneos dentro da casa, mas tal peculiaridade nunca passou despercebida pelos entrevistados durante a pesquisa. Os que não eram membros da família sanguínea de Dona Noélia se preocupavam com o excesso de familiares sanguíneos na casa e como isso poderia ser prejudicial, pois estes se configuravam como um grupo sólido e que, tendo Dona Noélia como matriarca, podiam dominar as ações, as decisões e os rumos da casa, sem ter de se preocuparem com a minoria dos contra o seu poder.

Assim, a partir deste campo situado entre prós e contra a manutenção de um axé de Dona Noélia, é que a pesquisa e os fatos ocorridos na casa podem ser descritos. Com a morte da ialorixá em junho de 2010 logo se iniciaram os conflitos liderados abertamente por dois ogãs na casa. De um lado estava Beto e toda a linhagem sanguínea de Dona Noélia e os que apoiavam este grupo, do outro Paulo seguido por mais duas mães-de-santo, uma pai-de-santo e alguns poucos membros da casa (ver anexo 3 com

grupos que se formaram na casa). O conflito deu-se inicialmente pelos gastos com o enterro e com a realização do axexê e que, conforme votação onde a maioria do grupo de Beto ganhou, os gatos seriam divididos por todos os membros atuantes da casa em cotas iguais e com vencimentos mensais.

A discussão sobre os gastos, contudo, escondia o descontentamento de Paulo e seu grupo com a permanência do grupo de Beto na casa. A situação se agravou com a morte de Dona Noélia, pois a mesma em vida já havia escolhido sua filha carnal Jaci para continuar o governo da casa. Na visão de Paulo, e incluem-se relatos das mães e do pai-de-santo colhidos durante o processo observado, Jaci não tinha um “pulso firme para o comando e muito menos axé para manter a casa”. A religião e a categoria axé (energia vital presente em todas as coisas e que anima não apenas os seres vivos, mas a relação deles com os orixás) foram acionadas para encobrirem um descontentamento político com a possível permanência do grupo dos prós na casa. Outro fato de destaque obtido com as entrevistas foi a indicação de Sandra (que faz parte do grupo dos contra) para assumir a liderança da casa devido a ter um axé mais forte e ter mais pulso para a liderança, também foi acionado a sua filiação com Oyá (orixá) que era a mesma de Dona Noélia, fato que permitiria uma maior pureza na continuidade do axé com Sandra.

Com o início do rito do axexê (em junho daquele ano) os próprios caminhos e o tempo do rito permitiram não apenas uma resolução, mas como a permanência da casa aberta e em funcionamento. A adoção da perspectiva de Turner (no que tange o simbolismo e os ritos de passagem) permitiu a pesquisa perceber como um rito tem um poder sobre os homens de organizá-los não apenas simbolicamente e no plano espiritual, mas como pode acomodar ações políticas e acordos entre as várias partes que compõem um grupo ou uma sociedade.

A crise com a morte de Dona Noélia coloca em risco a manutenção da *communitas* (Turner, 1974, 2005 e 2008), pois afeta questões não apenas de morte e vida (símbolos ambíguos), mas também da perpetuação desta enquanto o rito do axexê não se instaurava. Fora os tabus presentes no candomblé, as relações sociais e de estados (Turner, 1974 e 2005) estão em crise. Esta fase anterior a liminaridade do rito é marcada pela possibilidade da quebra do grupo via disputas de poder. Tal conflito é absorvido e resolvido apenas quando se inicia o axexê.

Assim, percebe-se que o rito liminar do axexê possibilita não apenas a transição de estado do espírito de Dona Noélia (que se encaminhou para transformar-se em égun – espíritos mortos de líderes da casa que passam a zelar por esta), mas reconfigura a

arena política da casa levando o grupo dominante a se manter no poder. A regeneração defendida por Turner (1974 e 2008) liga-se não apenas a uma fase do rito, estando, portanto, no plano sagrado, mas também se liga ao campo físico ou profano da micro política da casa e de seus membros.

Para Turner (1974, p. 116) o conceito de rito liga-se a “toda mudança de lugar, estado, posição social e idade”, caracterizando-se pela mudança de um estado culturalmente reconhecido para outro ou para uma condição estável e recorrente. O sujeito ritual passa, portanto, a ter características que não o permitem ser o que era e muito menos ser o que virá a ser, ele encontra-se suspenso ou em fase de aprendizagem de um novo estado social.

Nesta pesquisa optou-se por cruzar as fases do rito de passagem em Turner (1974 e 2008) com a situação de Dona Noélia e os membros da casa. Pretende-se ter uma visão total da liminaridade do rito e de seu poder regenerador politicamente observado na casa, permitindo assim perceber o fluxo religioso e o fluxo político com o rito (ver Tabela 1).

Tabela 1. Fases dos Ritos de Passagem em Turner (1974 e 2008) e os seus equivalentes no Terreiro Ilê Omô Oyá e nos membros da casa

Fase	Conceito	Dona Noélia	Casa/membros
Separação ou ruptura	Abrange todo o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou do grupo de um ponto considerado fixo e anterior na estrutura social ou o afastamento do conjunto de condições sociais (um estado).	Após sua morte seus assentamentos são retirados de dentro dos quartos de orixás, pois ela não se encontra mais viva, e são colocados na frente do Ibó ou quarto dos éguns. A alma dela não transmite mais a energia do orixá e nem a humana. Sua alma paira durante sete dias pela Terra até perceber que falecera.	<ul style="list-style-type: none"> - A casa é fechada em forma de luto. As festas são suspensas e o esquema de exposição-compensação e supressão não ocorre mais; - O luto é o maior símbolo liminar do axexê, pois obriga a reclusão da casa e de seus membros até a reabertura (não podem jogar os búzios, não podem participar de outras festas e ir a outras casas); - Iniciam-se disputas pela liderança da casa entre o grupo dos contra e o grupo dos a favor (respectivamente Paulo e Beto) que são maquiadas com acusações de falta de axé ou falta de pulso para liderar uma casa de candomblé.
Margem, <i>limen</i> ou crise	As características do sujeito ritual, ou seja, transitante, são ambíguas. Não há atributos do passado ou do futuro que o caracterizem. É um domínio cultural ambíguo ou sem valor fixado devido o trânsito. As ações e as posições do sujeito ritual são, contudo, previstas e esperadas pela coletividade.	<ul style="list-style-type: none"> - Ainda não é um égun, mas não é mais um ser humano. - Iniciam-se os três ciclos de sete dias do axexê. Conforme Santos (1974, p. 235): “sem <i>Ásèsè</i>, não há começo, não há existência e, ao mesmo tempo, o morto, a passagem da existência individual do <i>áiyé</i> – o morto – e seu símbolo ou seu dobre no <i>òrun</i> – o <i>Égun</i>”. - “Através da oferenda-substituto uma comunicação se estabelece entre o <i>áiyé</i> e o <i>òrun</i>, entre as porções de matéria individualizadas (os seres do <i>áiyé</i>) e as matérias-massas” (SANTOS, 1974, p. 223) 	<ul style="list-style-type: none"> - Os membros da casa são filhos-de-santo da falecida Senhora, mas com sua morte não tem mais tal vínculo, o que permite a eles: primeiramente redefinir a hierarquia dos cargos (que gera tensão e conflitos) e a possibilidade de sair da casa, pois a ialorixá que os comandava não está mais ali; - Os postos da casa não funcionam ou tendem a ser revistos; - Instaura-se o conflito pela liderança da casa;
Reintegração	Caracteriza-se pela passagem do neófito pelo rito e sua reintegração à estrutura social (onde pode ser	<ul style="list-style-type: none"> - Os assentamentos são despachados após a última noite do rito; - É assentada como égun da casa e passa a guardar o terreiro e seus membros; - Sua imortalidade está assegurada ao se 	<ul style="list-style-type: none"> - A hierarquia é revista e volta a funcionar; - O luto se encerra e a casa se reorganiza entorno de Dona Jaci, nova Senhora da Casa;

	rebaixado ou degradado ou elevado)	transformar em ancestral;	- Retorno das festas e demais atividades do terreiro; - O grupo de Beto e Jaci saem vitoriosos da disputa. - O grupo perdedor se mantém na casa, mas sem grandes compromissos com esta (ver anexo 3).
--	------------------------------------	---------------------------	--

O axé como categoria acionada em busca de legitimação das ações religiosas e políticas na casa

Turner (2005) descreve a existência de dois princípios ou objetivos relacionados às categorias de força no campo ritual: O princípio dominante (ou coletivo), que tende a gerar a segurança para o grupo via rituais e costumes, bem como dá forma e reiteração às interações sociais, onde se objetiva, portanto, a manutenção da estrutura tradicional. E o princípio intrusivo, onde busca-se por objetivos e objetos de interesse pessoal ou de um grupo. Nesse princípio há meios de corrigir ou ajustar o quadro de referências mais amplo das relações sociais, bem como aumentar o prestígio e estabelecer a demanda por certos direitos e poderes presentes nos contextos rituais, aumentando ou diminuindo, assim, o poder e prestígio de rivais para possíveis confrontos futuros.

No mecanismo de exposição-compensação e supressão pode-se, portanto, perceber que ação simbólica analisada no terreiro alterna-se entre o princípio coletivo e o intrusivo. As festas regulares são uma das fontes destes dois princípios. Em uma situação de morte, como a que ocorreu, e seguida pelo rito do axexê tal regularidade entre os princípios tende a ser suspensa ou sofrer danos. O uso do ritual do axexê e a manutenção do axé da casa tendem a redirecionar o grupo para esta alternância, impedindo que um princípio seja mais forte que o outro.

O axé, a “força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos como plantas, símbolos metálicos, pedra e outros” (CACCIATORE, 1988, p. 56), foi utilizado como categoria que denotava maior ou menor capacidade de liderança, poder e sabedoria para o comando da casa.

A pesquisa registrou, por exemplo, acusações entre ambas as partes quanto ao preparo das comidas para o axexê. Assim, a categoria axé passou a ser avaliada como quem faria uma comida melhor ou pior. Durante o primeiro axexê (em julho de 2010) Creuza (que se tendia para o grupo dos contra) foi a responsável pela preparação desta alimentação. Contudo, um ano após, no último axexê em julho de 2011, Jacira é quem realizou esta tarefa, em várias entrevistas ela afirmava como preparar a comida para o orixá deveria ser algo zeloso e feito com extrema destreza, “pois se nós gostamos de uma comida temperada e bem feita, por que eles não gostam também?”. Com essa frase

ela iniciava uma série de críticas as comidas preparadas por Creuza e como elas possuíam um axé fraco.

Outras críticas entre os membros de cada grupo se relacionavam a produção de sabão da costa, que tendiam a ter mais ou menos axé e serem, às vezes fracos, devido ao material que eram produzidos, bem como a roupas que, conforme o grupo, ou eram exuberantes demais (como as de Márcia foram acusadas, denotando uma soberba em relação à sua mãe-de-santo, Mãe Jacira) ou eram simples demais para quem desejava governar (crítica sofrida por Dona Jaci, então Senhora da casa, por não produzir uma nova roupa para Odé, seu orixá, na ocasião de reabertura da festa).

O axé poder ser visto como “uma energia que não deve ficar parada” (Santos, 1974). Ele deve ter um tríplice movimento: entre o orixá e seu filho, entre o filho-de-santo e seu orixá, por meio de sacrifícios em festas e internamente entre os membros do terreiro e as pessoas que se tornam consulente ou clientes da casa. O movimento que o axé possui pode ser entendido como a dádiva proposta por Mauss (2002).

Em várias situações a não movimentação do axé nesta tríplice percepção foi um motivo de crítica entre ambos os lados. Em especial a Jacira e Carminha que, por não possuírem casas/terreiros se utilizam do Terreiro Ilê Omô Oyá para seus trabalhos e para guardar seus orixás e objetos de culto. Conforme o grupo dos contra, devido as décadas de feitura no santo e por serem ambas mães-de-santo, deveriam ter aberto suas próprias casas/terreiro. “Se não possuem casas, como podem fazer circular o axé?”

A conduta moral legada ao axé também foi inserida na categoria axé. Acusações de interesse apenas em dinheiro e em status “de pai-de-santo” recaíram sobre um dos membros do grupo dos contra. Sendo ele iniciado na casa e tendo Jacira como mãe criadeira, ela mesma passou a criticá-lo devido a interesses obscuros que ele mantinha em pertencer a casa (“apenas para ter uma casa, pois a sua não está pronta ainda”) e pelo apego a dinheiro e em “ostentar riqueza na hora de vestir seu santo e fazer sua festa”.

O que a pesquisa revelou, então, é como uma categoria nativa é reelaborada pelo grupo numa situação conflituosa e como esta mesma categoria tende a ser instrumentalizada como alicerce para críticas e ataques entre os grupos. Mais que uma categoria acadêmica de reflexão, os membros em combate tomaram o “axé” como categoria analítica de seus adversários e de suas ações, possibilitando um trânsito entre os princípios dominantes e intrusivos (Turner, 2005) pelos dois lados do conflito.

Conclusão

O que o presente artigo deseja destacar é como um rito e suas fases (conforme a perspectiva de Turner, 1974, 2005 e 2008) são acionados politicamente para a efetivação de interesses e de pólos ou princípios mais gerais (coletivos), que tornam o grupo operacional como um todo, e princípios ou polos mais intrusivos que tendem a refletir o desejo de ascensão ou destruição de um grupo pelo outro.

Pôde-se perceber como o candomblé, no caso do Terreiro Ilê Omô Oyá, é um campo situado de ações que permitem a um determinado número de pessoas se manterem no comando da casa em detrimento a um grupo que, por meio de um mecanismo de escape, consegue usar o poder, status e prestígio temporariamente. Alternando, como num ciclo, os pólos coletivos e intrusivos.

Não pode-se chegar a uma conclusão dedutiva que o candomblé seja apenas ou exclusivamente uma arena de conflitos (Turner, 2008), mas que ele *também é uma arena de luta por interesses*. O que a pesquisa demonstrou é que atrelado ao campo sagrado está o campo material, não como pares opostos complementares (o sujo e o limpo de Douglas, 1966), mas como campos que atuam juntos em busca da realização tanto de ações de caráter espiritual, quanto de caráter material e altamente politizadas.

Se Landes (2002) e mesmo João do Rio (2006) teceram várias críticas a pessoas interessadas em status, poder e dinheiro no candomblé, esta movimentação percebida não é apenas uma crítica ao culto, mas sim um dos elementos que fundam a dinâmica do candomblé. Como afirma Fry (1982), numa sociedade de excluídos, a possibilidade de ascensão social via o comando ou participação numa casa tende a ser extremamente atrativo para algumas pessoas. Contudo, não se poder negar a existência maciça de pessoas que se interessam pelo culto aos ancestrais e a estas formas relacionadas à natureza e seus elementos. Como afirmado, são ambas as partes constituintes do que se conhece como candomblé.

Desenvolver uma antropologia micro política para o candomblé pode permitir às ciências humanas a percepção de um espaço dinâmico, político e com intencionalidade, leitura que pode destoar de discursos mais românticos e mitificados do candomblé (como o de Bastide, 2001), bem como pode abrir este campo tradicionalmente analisado pela religião para o campo das análises políticas e suas instâncias decisórias. Permite nos então perceber como, no caso analisado, duas senhoras, via grupos de interesse, conseguem manter o poder político (seus reinados) e o comando em uma casa de candomblé.

Bibliografia

AUGRAS, M. O Duplo e a Metamorfose - A Identidade Mística em Comunidade Nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BENISTE, J. Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BIRMAN, P. Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda. Rio de Janeiro: Relumé Dumará/Ed.UERJ, 1995.

CACCIATORE, O. G. Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CARNEIRO, E. Religiões Negras; Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CONTINS, M. O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. In: GOMES, E. de C. (org.) Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 17-51.

DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins fontes, 1999.

FRY, P. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, P. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 54-86, 1982.

JOÃO DO RIO. As religiões do Rio. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LANDES, R. A cidade das mulheres. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002

MAGGIE, Y. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Lisboa: Edições 70, 2002.

NASCIMENTO, L. C. Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidade africana na formação do candomblé jejê-nagô no recôncavo baiano. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

PEREIRA, M. N. A casa das minas – O culto dos Voduns Jeje no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 1979.

PRANDI, R. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, A. O negro brasileiro. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1940.

ROCHA, A. M. As nações Kêtu: ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

SANTOS, J. E. Os Nàgô e a morte: Pàdè, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. W. O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu. Niterói: UFF, 2005.

_____. Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: UFF, 2008.

VERGER, P. Orixás. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. Orixás da Bahia. In: CARIBÊ. Os deuses africanos no candomblé da Bahia. Salvador: Bigraf, 1993.

Anexo 1: Quadro de Filiação Sanguínea e a Filiação de Santo/Orixá na casa

Anexo 3: Grupos políticos e de interesses dentro do terreiro e que atuaram fortemente durante o axexê

