

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

SENA ANNICK LAETITIA ABIU

RELIGIÃO ALÉM DA VIDA: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil

Porto Alegre

2016

SENA ANNICK LAETITIA ABIU

RELIGIÃO ALÉM DA VIDA: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudoeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil.

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientador: Professor Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Abiou, Sena Annick Laetitia
Religião além da vida : estudo comparativo de
práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral
sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque
do Rio Grande do Sul, no Brasil / Sena Annick
Laetitia Abiou. -- 2016.
202 f.

Orientador: Ari Pedro Oro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Vodum. 2. Batuque. 3. Animismo. 4.
Naturalismo. 5. Ecologia. I. Oro, Ari Pedro, orient.
II. Título.

ABIUO, SENA ANNICK LAETITIA. **RELIGIÃO ALÉM DA VIDA: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil.** Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Aprovada em 09 de Setembro de 2015.

Comissão examinadora:

Hyppolite Brice Sogbossi – Instituição: UFS – Universidade Federal de Sergipe)

Daniel Francisco de Bem – Instituição: UFFS – Universidade Federal da Fronteira Sul

Bernardo Lewgoy – Instituição: UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

DEDICATÓRIA

À minha família dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço à CAPES que me concedeu a bolsa de estudo para cursar o doutorado. Sem ela, eu nunca teria tido acesso a uma educação de qualidade tão grande. Em nome do Benim, meu país de origem, e em meu próprio nome, agradeço ao Brasil por esta oportunidade.

Agradeço também ao Prof. Ari Pedro Oro, por sua orientação e apoio durante os seis anos do meu mestrado e doutorado. Devo a ele, em parte este, interesse na abordagem comparativa da questão religiosa entre o Benim e o Brasil. Sua disponibilidade e escuta atenta foram de grande ajuda para a elaboração desse trabalho. Obrigada do fundo do coração.

Agradeço a Daniel Francisco de Bem, hoje professor da Universidade Federal da Fronteira Sul que ajudou nos primeiros meses da minha inserção no Brasil. Obrigada pelo apoio.

Agradeço também a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e em especial ao atual coordenador do programa, o professor Carlos Alberto Steil. Sem o incentivo e suporte de muitos deles jamais veria terminar o trabalho que é realmente apenas o começo de muitos outros que eu gostaria de fazer, tanto aqui no Brasil quanto em outros lugares do mundo.

Agradeço à professora Cornelia Eckert, que de certa forma sempre acreditou em mim nos momentos difíceis em que pareciam existir grandes abismos entre o mundo científico acadêmico da antropologia e minhas capacidades pessoais. Ela foi para mim, talvez sem o saber, um apoio decisivo, estimulante.

Agradeço à professora Ana Carvalho Rocha pelo encorajamento e pelo apoio técnico que me serviram de guia tanto na pesquisa de campo como na elaboração do pensamento científico.

Agradeço de fundo de coração à professora Maria Eunice Maciel que me deu a carta de recomendação para o curso de Doutorado. Que minha melhor forma de agradecimento seja meu trabalho no mundo acadêmico e na vida, onde for preciso.

Agradeço ao Professor Rubem Oliven por seu espírito científico que me ajudou a procurar no trabalho outra forma de viver. A ciência não significa privação de alegria e essa

motivação foi muito produtiva para conciliar vida privada e trabalho.

Agradeço à Professora Denise Jardim que também sempre me deu forte apoio em momentos que as dificuldades em relação à língua portuguesa me faziam desesperar: “Claro que sim, um dia você vai conseguir”, o que foram palavras bastante motivadoras para uma iniciante.

Agradeço também ao professor Bernardo Lewgoy, que sempre foi um exemplo de inspiração científica para mim em virtude de suas múltiplas capacidades intelectuais.

Agradeço ao professor Arlei Sander Damo, meu professor de antropologia das emoções. Há apoios que por vezes ultrapassam todas as palavras. Basta a presença e o sorriso.

Um agradecimento especial a Rosemeri Feijó, que trabalha na secretaria do PPGAS-UFRGS. Obrigada pela disponibilidade e gentileza com que sempre me tratou. Seu apoio foi realmente muito importante pra mim.

Agradeço ao Prof Dr. Hyppolite Sogbossi pelos seus conselhos e informações relativos à carta de admissão para a bolsa de Mestrado. O encontro com ele na Universidade de Benim possibilitou a realização do mestrado no PPGAS/UFRGS.

Agradeço ao Professor Honorat Aguessy do Instituto de Desenvolvimento Endógeno de Ouidah por suas orientações no tocante à pesquisa de campo no Benim.

Obrigada ao Professor Jean Pliya pela entrevista que me concedeu] sobre a história dos povos Pedah de Ouidah.

Também não posso deixar de agradecer aos Professores Brice Amaveda e Montiel, dos quais recebi outras formas de orientações também relevantes na realização deste trabalho.

Agradeço também ao canal de Televisão do Golfo. Foi através dele que fui capaz de fazer as primeiras saídas de campo. Agradeço a toda a equipe e ainda conto com ela para pesquisas futuras.

Agradeço em particular ao Sr. Valentin Adjibocha, jornalista do Diário do Golfo. Sem o apoio dele eu não teria acessado algumas importantes cerimônias do culto Vodum. Seu apoio significou tanto um incentivo como suporte.

Meus agradecimentos também vão para o centro de pesquisa "Chant d'oiseau" no Benim e especialmente para o Padre Raymond Bernard Goudjo, diretor de "Artesãos da Justiça e da Paz". Por intermédio dele beneficiei-me de um quadro de investigação e de reflexão adequado. Pelas amizades e partilhas com os Artesãos de Justiça e da Paz, obrigada.

Agradeço a todas as pessoas que conheci e que contribuíram para esta pesquisa. Aqueles que voluntariamente concordaram em dividir comigo suas experiências pessoais de vida.

Durante a minha estadia no Benim, de 17 de Janeiro a 17 maio de 2012 e de 10 março a 17 de julho de 2013 recebi ajuda de hospedagem por parte do Bispo Nestor Assogba, ex-arcebispo de Cotonou e membro da congregação para a evangelização dos povos em Roma. O Bispo é fundador da congregação religiosa das irmãs África em Missão, da qual eu fazia parte.

Recebi também ajuda da irmã Marcelle Aholou, doutoranda em sociologia, do Professor Dr. Hygin Kakai Glegle, do Departamento de Ciências Políticas na Universidade Nacional de Benim, do Padre Arnauld-Raoul Kakai Glegle, Padre Thierry Gomez, pároco da Igreja de São João de Ouidah, do Padre Gratien Hounlodji e muitos outros.

Um agradecimento especial ao Padre Jonas Ahouansou, que me apoiava para as viagens de pesquisa e por quem sinto uma gratidão especial.

Um obrigado também especial para Luciano Bisol e Marta Chiarelli, que realizaram a correção do trabalho em português. Agradeço sua disponibilidade e senso profissional.

Agradeço a todos aqueles que me apoiaram emocionalmente, de uma forma ou de outra, os que têm se preocupado com o meu trabalho ou me estendido a mão. Agradeço aos padres: Ambroise Kinhoun, Gaston Aitondji, Philippe Deguenon, Lucien Magnokpon, Narciso-Bah Pkevi, Euphrem Badou, Raoul Gansa, Thierry Koulogbo.

Sinto gratidão especial pela comunidade de amigos em Porto Alegre, nas pessoas dos membros do núcleo dos Leigos Missionários Scalabrinianos de Viamão, as comunidades das Foucaularinas, as Irmãs Carmelitanas, os irmãos Oblatos de São Francisco de Sales de Santa Isabel em Viamão, Gicele Sucupira, Luisa Dantes, Jean Mary Emmanuel Augustin, Maurice AionI, Renelle Milette, Carrel Kifumbi, Bruno Brogni Uggioni e Juliana Sanches, que me

apoiaram no Brasil.

Claro, este trabalho foi realizado com a colaboração dos pais de santo de Benim e do Brasil.

Agradecimentos a todos os membros dos Ilês e Vodunkpamey.

A todos e a todas, obrigada.

PENSAMENTO

Alive forever

RESUMO

O Vodum não revela, em princípio, nenhum conceito de metafísica ou transcendência, todavia propõe uma perspectiva que religa os mundos dos “vivos”, considerados ao mesmo tempo materiais e espirituais: o “aqui” e o “além”. O que é considerado o “aqui” não está separado do “além”. Nesta relação, o “aqui” e o “além” são apenas pontos de vista diferentes, constituindo pontos de vista de espécies de vida diferentes. Os humanos formam, com os ancestrais e os vodum, uma relação em que a vida nunca desencarna. Ventos, mares, plantas, etc., são os outros humanos nos quais os vodunons reconhecem e veneram por vezes a inteligência e a vontade humana de um ancestral ou vodum. O Batuque também cultua os orixás, oriundos de vários países de África, cujas forças estão na natureza, nos rios, nas cachoeiras, matas etc., onde são invocadas as energias dos orixás. O Vodum e o Batuque, duas religiões, a priori, afastadas no tempo e no espaço, teriam a mesma perspectiva de mundo? Este trabalho traz uma reflexão sobre o estudo comparativo das práticas religiosas entre o Vodum no Benim e o Batuque no Brasil. Abordamos a análise da questão fundamental do princípio da vida que apresenta outra dimensão de tempo-espaço. Pesquisas realizadas nas cidades beninenses de Ouidah e Cotonou e no estado brasileiro do Rio Grande do Sul descreveram as práticas religiosas como uma busca de sentido que germina certa perspectiva de mundo. Tratou-se também de descrever, a partir de ritos e relatos, as religiões, tais como se apresentam. Além disso, elaborou-se] o esboço de uma reflexão sobre questões periféricas como a afiliação, a iniciação e a integração religiosa. Este conjunto de dados possibilitou uma descrição das relações entre animismo e naturalismo para uma ecologia da religião.

Palavras-chave: Práticas religiosas; Vodum; Batuque; Animismo; Naturalismo; ecologia religiosa.

ABSTRACT

In theory, Vodun does not reveal any metaphysical or transcendental concepts; rather, it proposes a perspective that reconnects the worlds of the living who are simultaneously material and spiritual in the “here” and “beyond”. What is considered “here” is not separated from the “beyond”. In this relationship, “here” and “beyond” are merely different points of view; points of view from different types of life. Together with their ancestors and Vodun, humans form a relationship in which life never disembodies. In the winds, seas, plants and other natural elements, vodun practitioners recognize and venerate the intelligence or human will of an ancestor or Vodun. Batuque practitioners also worship the *orixás*, entities which originated in diverse African countries and whose force similarly lies in elements of nature, such as rivers, waterfalls and woods. It is from these elements that their energies are invoked. Our question is: do Vodun and Batuque, two religions which, *a priori*, exist separately in time and space, have the same world perspective? This work is a comparative study between the religious practices of Vodun in Benin and Batuque in Brazil. We address the fundamental question of the principle of life which, in turn, presents another dimension in space and time. Research that was carried out in the cities of Ouidah and Contonou and in the state of Rio Grande do Sul has brought to light a search for meaning which, through religious practices, generates a specific world perspective. We also describe the presentation of these religions, based on rites and reports. Additionally, we have provided a background sketch of peripheral questions such as affiliation, initiation and religious integration. With a view towards a religious ecology, this body of data has made it possible to describe relationships between animism and naturalism.

Keywords: Religious practices; Vodun; Batuque; Animism; Naturalism; religious ecology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I – CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS ACERCA DA RELIGIÃO, CULTURA E NATUREZA E DO VODUM E DO BATUQUE	
1. 1. Religião.....	24
1. 2. Cultura e Natureza.....	27
1.3. Revisitando a literatura sobre o Vodum e o Batuque.....	29
CAPÍTULO II - O CAMPO RELIGIOSO NO BENIN	
2.1. Benin: Dados gerais.....	41
2.1.1 O catolicismo.....	49
2.1.2 O islamismo.....	53
2.1.3 As outras Igrejas.....	54
2.2 O Vodum.....	55
2.2.1. Kenninsi e a questão do dinheiro.....	58
2.2.2 Uso das plantas para o “bo” charme.....	61
2.2.3 Instalação do vodum, Iniciação do vodúnsi e entronização do vodunongan em região Fon de Ouidah.....	62
2.2.4 Comida, vestido e linha do vodum.....	66
2.2.5 A missa Thron Comum de Cotonou.....	68
2.2.6 Alguns voduns Fon e Yoruba.....	75
2.3 Outros aspetos.....	90
2.3.1 A feitiçaria.....	90
2.3.2 Os efeitos.....	92
CAPÍTULO III - AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL	
3.1 Dados gerais.....	95
3.2. Os cultos Jêje Nagô.....	98
3.2.1 O Batuque de Rio Grande do Sul.....	105
3.2.2. Iniciação-formação nas casas de nação.....	107
CAPÍTULO IV- UM OLHAR COMPARATIVO	
4.1. As afiliações as casas religiosas.....	136
4.2. A iniciação religiosa.....	139
4.3. Dinâmica de integração.....	144
CAPÍTULO V - RELIGIÃO ALÉM DA VIDA: RUMO A OUTRA TEMPORALIDADE: O OLHAR INVERTIDO	
5.1. Entre vida e vidas: Relação entre humano e humano; o princípio da vida.....	152
5.2. Feitiçaria ou troca de ponto de vista.....	167
5.3. Entre animismo e naturalismo.....	175
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187
REFERÊNCIAS FOTOGRÁFICAS.....	194
REFERÊNCIAS DOS MAPAS.....	197
REFERÊNCIAS DAS TABELAS.....	198
GLOSSÁRIO.....	199

INTRODUÇÃO

A antropologia como ciência começa com a etnografia, ou seja, com uma longa imersão em uma “sociedade”, tribo ou qualquer grupo humano, para se relacionar de maneira formal e informal com os hábitos, a linguagem, as categorias pensadas desse grupo ou coletivo com o motivo de “observar e descrever”, ou para realizar um contraste que abre espaço para a análise de “pontos de vista”. Em uma segunda etapa, o trabalho da etnologia generaliza as observações etnográficas para desenvolver uma síntese parcial. No final, a antropologia, como tal, abrange tudo, examina as constantes da natureza humana e se questiona sobre as diversidades de crenças, práticas, valores, classificações e sistemas de identificação.

Em 2004 realizamos na Universidade Nacional do Benim um trabalho sobre o encontro cultural Benim-Brasil. Assim, nosso primeiro contato com o vodum se fez através dos trabalhos de pesquisadores estrangeiros. Os cursos ministrados na época por Brice Sogbossi Hyppolyte no Benim e as correspondências eletrônicas com Sergio Ferretti, do Maranhão, serviram de abordagem preliminar aos nossos estudos do campo afro-brasileiro, especialmente no que diz respeito às questões religiosas jeje-nagô. Após esse primeiro contato e com os estímulos intelectuais de ambos professores, foi no Brasil que conseguimos superar tabus culturais para fazer nossas primeiras inserções em campo nas comunidades afro-religiosas. Foi uma experiência frutífera e rica feita de continuidades e rupturas com nossos pré-requisitos. A pesquisa para o trabalho de dissertação levou em conta a questão da sociabilidade e do amor entre os filhos-de-santo do Ilê do Paizinho, uma casa de Batuque da Nação de Oyó em Porto Alegre. A experiência no Brasil conduziu a um estudo do Vodum no Benim, em uma abordagem comparativa entre os dois universos culturais. O enfoque comparativo aborda as formas de religiosidade afro em ambos os países, a saber, o estudo do princípio de vida na cosmologia e a questão da afiliação religiosa na família de santo. A reconsideração de teorias sobre a religião e o animismo serviu para a análise dos dados de pesquisa.

O estudo concentra-se na análise das fontes orais, na transmissão de legados religiosos e de fundamentos de santo com o intuito de descrever, nas crenças, práticas e nos gestos

religiosos, as perspectivas do mundo que eles veiculam. A questão da feitiçaria nas suas ligações com a religião é um ponto que gostaríamos de contemplar. Não é pretensão nossa realizar um estudo exaustivo do Vodum e do Batuque, mas apenas apresentar temáticas e reflexões a partir da experiência de campo.

Para alcançar os resultados esperados, efetuamos um trabalho documental combinado a pesquisas de campo. Na investigação bibliográfica encontramos uma abundância de fontes importantes na biblioteca da Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS) e no Instituto de Desenvolvimento Endógeno no Benim (IDEE-Institut de Développement et d'Echanges Endogènes), cujo diretor é o antropólogo beninense Honorat Aguessy. Também foram de grande valia os arquivos de teses e dissertações da Universidade de Abomey Calavi, bem como os documentos do Centro Cultural Francês no mesmo país. Recebemos orientações pertinentes de Ari Pedro Oro da UFRGS, cujas publicações (ORO, 1988, 2002, 2012) facilitaram nossos conhecimentos sobre as questões afro. Ajudaram também as sugestões do Professor beninense Sogbossi H. Brice, da Universidade Federal de Sergipe (UFSE), que cursou estudos doutorais no Museu Nacional do Rio de Janeiro, no Brasil. Ademais, outros trabalhos realizados e publicados por este antropólogo, bem como o próprio tema de sua tese doctoral, intitulada “Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre Jeje no Brasil: Bahia e Maranhão”, está de certa forma relacionada ao nosso trabalho, ao qual serviu de inspiração.

A pesquisa de campo foi feita a partir de entrevistas e questionários semi-direcionados. No texto, descrevemos o processo de deslocamento para o Benim, as dinâmicas religiosas atuais vivenciadas e recolhidas através de testemunhos dos *hunongans/vodunons*¹ registrados na observação participante direta. As lógicas atuantes da cosmologia fon, suas afiliações, a análise das fontes orais sobre os rituais nos *hunkpamey*² são as temáticas que entram nas reflexões sobre a abordagem comparativa entre ambos os países. Anotamos nas entrevistas as crenças e práticas religiosas diversas, as descrições do espaço onde se realiza a

1 O equivalente do pai-de-santo brasileiro

2 Casas de religião

formação dos vodúnsi³ a partir da oralidade, bem como o grau de atenção e dedicação durante as práticas. Na procura das dinâmicas de transmissões, perpetuações e reconstruções das tradições religiosas, tentamos confrontar a lógica dos *jotomekokanto*⁴ dos *vodunsi* no Benim e as apropriações que entram em jogo na determinação dos orixás-de-cabeça no Brasil, nas casas de Batuque sul-rio-grandenses percorridas. Elas se reclamam oriundas das nações Oyó, Jeje, Ijexá, por afiliação religiosa a essas nações, cujos fundamentos afirmam seguir.

O presente trabalho é, por assim dizer, a continuação da pesquisa realizada para a dissertação de Mestrado. A partir de uma série de entrevistas e saídas etnográficas feitas no Benim, estabelecemos uma relação comparativa com os primeiros dados recolhidos durante o trabalho de Mestrado. Na medida do necessário incluímos também o resultado de investigações de outros pesquisadores sócio-antropólogos que já trabalhavam com a temática das religiões de matriz africana. Uma das nossas preocupações foi também apresentar dados recentes e fotográficos sobre formas distintas de práticas religiosas que reivindicam as mesmas origens.

A presença em território brasileiro, durante esses seis últimos anos, foi essencial para a elaboração da abordagem comparativa.

No Benim, o universo de pesquisa incluiu uma série de casas de religião localizadas na costa sudeste do país, as quais referiremos pelos seus respectivos *hunongan*, que é como são denominados seus líderes:

- casa do hunongan Dah ALIGBONON (Cotonou)
- casa do hunongan AGBEGBE GUENDEHOUN GBESSO Balley Flemamiti (Cotonou)
- casa do hunongan Daagbo HOUNON (Ouidah)
- casa do hunongan Dangbenon daho (Ahouakpê daho de Ouidah)

3 Filhos-de-santo, no Benim

4 Entidade fundadora de vida no sentido constitutivo da formação do conjunto vida e corpo

- casa do hunongan WATA (Ahouakpê daho de Ouidah)
- casa do hunongan TOGBE AZOGOKA TOFODJI (Ahouakpê daho de Ouidah)
- casa do hunongan TEGBESSOU (Ahouakpê daho de Ouidah)
- casa da hunongan NINSOUHOUE, esta última sendo a única mulher do grupo (Ouidah).

Já no Brasil, a pesquisa de campo incluiu as seguintes casas de religião, localizadas ou na cidade de Porto Alegre ou em sua região metropolitana):

- Ilê do Paizinho, do Pai Nilsom de Oxum (bairro Divinópolis em Viamão)
- Reino de Oxalá do Pai Cleon, chamado Sociedade Beneficente Sete Flexas e Oxalá, fundado no dia 6 de setembro de 1959, que se apresenta como instituição religiosa dos cultos afro-brasileiros da nação de Cabinda (Rua Mariano de Matos, 884, Medianeira, Porto Alegre)
- Comunidade Terreira Ile Axé Iyemonja Omi Olodo, de tradição jeje, cujo terceiro pai-de-santo é Bábà Diba de Iyemonjà (Vila São José, no bairro Partenon, em Porto Alegre)

Além desses espaços, sentimos de forma geral uma onipresença de elementos das religiões africanas ou afro-brasileiras em campo, a partir da inserção nas ruas, mercados e bares dos bairros das cidades do nosso roteiro. Nossa sensibilidade audiovisual transformou a rotina quotidiana em uma situação de campo em que procuramos registrar opiniões de informantes mediante questionários ou conversas informais de pessoa a pessoa. As indicações de variantes veiculadas nos discursos e expressões sociais públicas e privadas permitem cruzar os olhares sobre as práticas religiosas diversas. Nessa mesma perspectiva, através da internet, os responsáveis das casas de religião veiculam informações sobre as políticas religiosas atuantes.

A relação com o outro no campo se revelou, no caso do Benim, por vezes um processo muito penoso, através do qual o informante sempre exige uma compensação financeira antes de informar ou de conversar sobre qualquer assunto. Todas as estratégias para criação de um quadro de conversa sobre o Vodum a partir do qual os *hunongan* poderiam compartilhar

experiências religiosas sem esperar uma compensação econômica de volta foram em vão, pois o dinheiro é a condição *sine qua non* para qualquer forma de conversa. Essa situação foi o primeiro grande obstáculo da nossa pesquisa no litoral sul do Benim.

Se em ambos os países optamos primeiro por realizar entrevistas semi-diretivas, o trabalho também foi levado a cabo, em parte, seguindo a metodologia etnográfica da observação participante, o que incluiu o registro da vida dos informantes durante visitas aos *vodunpkamey*⁵. Procuramos olhar e captar elementos pertinentes, tanto nos discursos, quanto nos espaços de vida desses informantes a partir de uma “exteriorização objetivante do sujeito quanto a uma interiorização reflexiva do real” (ROCHA & ECKERT, 1998).

De fato, essa dimensão da pesquisa foi bastante relevante para a compreensão das tendências religiosas atuais e para a interpretação não decodificada das práticas de indivíduos e crenças de comunidades. Para tanto, utilizei a técnica de observação participante segundo sugerem as palavras de Ruth Cardoso:

A prática de pesquisa que procura este tipo de contato precisa valorizar a objetivação tanto quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe como vimos um investimento do observador na análise de seu próprio modo de olhar. Para conseguir esta façanha sem se perder entrando pela psicanálise amadorística, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos, do entrevistador e do entrevistado (CARDOSO, 1986, p. 103).

Na linha de Durkheim, que propõe o método de comparação no estudo sociológico, as entrevistas com pais-de-santo de diferentes casas de Batuque/Vodum permitiram observar as semelhanças e dissemelhanças entre os países.

Na perspectiva trisequencial da postura de pesquisa proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (2000), isto é, olhar, ouvir e escrever, o presente trabalho tomou estas atividades de maneira complementar. Isto porque no Batuque do Rio Grande do Sul e no Vodum a transmissão religiosa não repousa em códigos escritos, mas na tradição oral, perpetuada a

5 Nome das casas de religião no Benim

cada vez na repetição e nas observações constantes. Observações e escutas visando a assimilação do conhecimento religioso e das formas possíveis ou não de praticá-las. Isto tudo associado diretamente à questão das expressões exteriores perceptíveis das emoções, como sugere Cardoso de Oliveira:

Imaginemos uma entrevista por meio da qual o pesquisador pode obter informações não alcançáveis pela estrita observação. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown sempre recomendaram a observação de rituais para estudarmos sistemas religiosos. Para ele, “no empenho de compreender uma religião, devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças” o que significa dizer que a religião podia ser mais rigorosamente observável na conduta ritual por ser esta “o elemento mais estável e duradouro”, se a comparamos com as crenças. Porém, isso não quer dizer que mesmo essa conduta, sem as idéias que a sustentam, jamais poderia ser inteiramente compreendida. Descrito o ritual, por meio do olhar e do ouvir – suas músicas e seus cantos –, faltava-lhe a plena compreensão de seu *sentido* para o povo que o realizava e sua *significação* para o antropólogo que o observava em toda sua exterioridade. Por isso, a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade investigada permitirá obter aquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo”, matéria prima para o entendimento antropológico. (OLIVEIRA, 2000, p. 22).

Segundo o mesmo autor, o escrever é parte integrante do pensamento. Assim, no trabalho, o escrever procurou acompanhar as descrições do olhar e do ouvir antes da contextualização das análises.

O conceito de “configuração”, de Norbert Elias, orienta nossa percepção do sujeito religioso como “objeto” / “sujeito” de estudo. Para Norbert Elias, as formas de religiosidade atuais implicam processos de socialização plural de múltiplas referências identitárias enquanto o mundo social oferece um ambiente em que o indivíduo forja uma identidade a partir de referências que misturam não apenas valores de diversas religiões, mas também influências familiares, escolares, acadêmicas, científicas e midiáticas. Por esse motivo, o trabalho analisa as situações socioeconômicas das novas recomposições, preocupado em mostrar os processos de reorganização das casas de religião Vodum.

Trabalhando a interacionalidade nos ambientes da etnografia, abordamos diversas situações de campo em que no momento da fotografia a pesquisa correu o risco de gerar situações de perigo para o pesquisador.

O campo religioso físico é fragmentado e as reflexões se relacionam a atores e sujeitos

adultos: os *hunongan* e *hunsi isto é pais-de-santo e filhos-de-santo* que cultuam diversas divindades.

Diferentes abordagens comparativas foram experimentadas na antropologia cultural e podemos lembrar aqui três. A primeira vem de Edward Tylor. A comparação para este autor é como a experiência. E a comparação afastada é efetuada para a compreensão do espírito humano. Em seguida, podemos citar Louis Dumont, que aborda também a problemática da comparação e a define como sendo sem interesse se não tratar das ideologias. Isto é, a comparação se depara com sistemas de valores das sociedades. Para o autor, comparar implica a manutenção de uma distância entre observador e observado. Assim, toda comparação parte da ideologia ou ponto de vista de quem compara. Esta questão foi objeto de vários debates e permanece ainda no centro das reflexões atuais. A terceira abordagem da comparação apontada aqui é de Fredrik Barth que define a comparação como método interacionista resultante de hipóteses. A partir destas diversas colocações, a reflexão relativa à comparação originou na antropologia a questão da traduzibilidade das práticas quando é preciso comparar contextos diferentes. A possibilidade de ter um discurso objetivante sobre uma “sociedade” mudou e nos anos 70 vários autores vão propor a interpretação das interações em termos de estratégias enraizadas em pontos de vistas diferentes. Desde então surgiu a possibilidade de haver um discurso objetivante sobre as interações. Permaneceu sem resposta a questão acerca dos limites de uma antropologia detalhada ou a comparação do incomparável.

Optamos, no presente estudo, por um tipo de comparação cujo foco fundamental não é uma busca por generalizações ou uniformidade. Ela se define como um método de análise que apresenta características particulares e permite a formulação de hipóteses inspirando nossa reflexão de pesquisador com o intuito de fazer circular as ideias. Nossa atenção foi dirigida aos comportamentos empíricos, ao engajamento ecológico onde as “representações” não intervêm. No entanto, os comentários foram elaborados em um processo relacionista entre perspectivas ontológicas. Além disso, confrontamos nas análises posturas que consideram a diversidade cultural bem como perspectivas ontológicas que enfatizam os comportamentos bio-intuitivos. Partimos do pressuposto de Tim Ingold (2012), para quem é o “habitar” o “ambiente” que criam os contextos ontológicos compartilhados. Tentamos assim abrir em

nossa abordagem um espaço antropológico para a ontologia “animista”⁶ reivindicada pelos informantes no Benim. Não existe “representação” de contexto fora da própria ação de existir, de “habitar” o mundo. Os contextos aqui são as dinâmicas de “habitar”. A orientação de abordagem é ecológica, de uma ecologia comportamental que consiste em localizar, junto a comunidade, as características religiosas que permitem uma compreensão das práticas religiosas em si. Nossa postura consiste portanto em seguir o princípio da causalidade bio-intuitivo dos sujeitos observados que procura responder a questão dos “porquês” e não dos “como”. Trata-se de um determinismo ontológico que enfatiza as variantes do “elã vital”, as “potência de agir”, o dinamismo relacional dos indivíduos de um coletivo humano a outro sem se preocupar com questões de ordem evolutiva linear.

No que concerne à questão do tempo, afirmamos que o tempo privilegiado na etnografia e *as análises* é o tempo vivido em uma dimensão compartilhada. A co-temporalidade possibilita a abordagem interacionista. Falamos de co-temporalidade para nos referirmos ao tempo vivido entre o pesquisador e os informantes. Ele anula o ato que consiste em tratar o tempo apenas pela única abordagem naturalista ocidental em que fomos formados. Esta iniciativa intenta se opor à naturalização do tempo sem cair, portanto, em um etnocentrismo nativo, que só privilegiaria o ponto de vista nativo, distanciando-se assim da concepção do tempo do pesquisador. Não separamos sujeito e objeto. Abrimos espaço para a possibilidade de consideração de dois sujeitos. A questão pertinente que nos conduziu a tal perspectiva é a natureza do tempo chamado “do observador”. Problematizamos este tempo com motivo de poder alcançar uma espontaneidade do instante. Ao não se dissociar do tempo “do observado” no momento da observação participante o pesquisador se engaja na co-temporalidade. Um dos desafios dos estudos antropológicos consiste na dificuldade de comprometimento da co-temporalidade na pesquisa. A diferença entre tempo epistemológico e tempo ontológico é frequentemente ignorada. O tempo epistemológico realiza uma ruptura com o “objeto” para poder estudá-lo. O tempo ontológico opera pela observação participativa que não faz nenhuma ruptura com o tempo vivido, nem tampouco com o “objeto” de estudo. Este desafio não se situa apenas nas relações entre o pensamento naturalista ocidental e o

6 Importante notificar que a palavra “animista” refere-se aqui a uma perspectiva ontológica particular. Historicamente o animismo detém certa conotação pejorativa, mas com a literatura científica da virada ontológica o conceito de animismo passou a adquirir novos sentidos.

pensamento nativo. É um desafio que diz respeito à dupla “observador-observado” nas ciências humanas. O observador considera, frequentemente, o observado como sendo passivo. Uma vez que nosso olhar e nossa postura tenham incluído a ação observada, já não existe mais uma diferença de fato *a priori* entre os dois. Ambos tornam-se “observador observado”. O tempo que chamamos aqui ontológico não se refere a uma ontologia determinada. Ele é, em primeiro lugar, o tempo do engajamento na ação. A dimensão relacionista que não representa o outro. Se ela passar a operar assim, deixará de ter validade por não levar sua postura relacionista até as últimas consequências. Se a co-temporalidade é o tempo vivido, qual é, nessa dinâmica, a natureza do tempo físico ou taxonômico? Realiza-se uma ruptura entre o tempo vivido e o tempo taxonômico para medi-lo? A resposta a esta pergunta vem do fato que a co-temporalidade não é uma unidade temporal. Embora seja relacionista, ela não é uniforme pelo fato de supor dois engajamentos de dois sujeitos diferentes. Assim, co-temporalidade equivale ao ajuste de diferentes tempos vividos que não correspondem à soma das duas temporalidades. Por outro lado, o tempo taxonômico se concebe em passado, presente e futuro na ruptura que ele opera como tempo vivido.

Esta reflexão é feita para se chegar ao fato de que alguns dados de campo, relatos de nossos interlocutores, nos levaram à hipótese segundo a qual a concepção do tempo no pensamento popular fon e no Vodum não é linear. Existe ali a crença em certa convivência com os mortos. Os mortos coabitam com os vivos. Uma pessoa viva compartilha a mesma alma com outra e na feitiçaria, prática ligada ao Vodum, admite-se a possibilidade de passar de um ponto de vista ontológico para outro. Esses relatos, no início, nos apresentaram um verdadeiro desafio de lógica e, em seguida, surgiu deles a problemática das temporalidades e das percepções. Fomos levados a perder a fé na realidade, no dualismo vida e morte para mergulhar nas dinâmicas ontológicas da antropologia contemporânea, e do perspectivismo segundo Viveiros de Castro etc. As respostas permitiram apresentar o olhar cruzado entre o Vodum e o Batuque. O Vodum sendo uma religião dita animista, revela importantes diferenças em relação ao Batuque, cujas práticas são em parte influenciadas *a priori* pelo pensamento naturalista ocidental.

A presente tese está dividida em cinco capítulos. O primeiro apresenta uma abordagem teórica sobre a co-temporalidade e a antropologia da religião e das religiões afro. O segundo capítulo trata dos dados etnográficos no Benim, o campo religioso de forma geral e a questão do vodum de forma particular. O terceiro capítulo apresenta um mapeamento do campo

religioso afro-brasileiro e do Batuque do Rio Grande do Sul. A partir de etnografias nos ilês de Viamão e Porto Alegre, abordamos a questão da presença jeje no Estado com o estudo de um caso onde tratamos a problemática dos processos de desaparecimento ou difusão das tradições de uma nação que foi assimilada por outras, deixando permanecer apenas o termo jeje, também sujeito a controvérsias. Pretendemos, assim, apresentar indagações sobre a trajetória das casas que reclamam contemporaneamente o pertencimento a essa nação, cultuando também tradições de outras nações. A etnografia foi em parte uma busca pela presença jeje no Rio Grande do Sul.

O capítulo quarto introduz a primeira fase da análise comparativa, a paisagem religiosa e os ritos de iniciação nos dois países. Aqui ocorre a articulação entre Benim e Brasil. Estudamos as temáticas de afiliação e iniciação religiosas, o sincretismo e o processo de integração religiosa.

Enfim, o último capítulo apresenta, na perspectiva comparativa, a relação entre vida e vidas, humanos e espíritos em ambas as religiões. O princípio da vida e da morte na perspectiva fon e no Batuque. Estes dados servirão de argumentos etnográficos para estabelecer as relações entre animismo e naturalismo nas populações etnografadas.

CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS ACERCA DA RELIGIÃO, CULTURA E NATUREZA DO VODUM E DO BATUQUE

O objetivo deste capítulo é apresentar um conjunto de considerações relativas à temática da religião, cultura e natureza, bem como uma revisão bibliográfica sobre o Vodum e o Batuque.

1. 1. Religião

Dos clássicos até os contemporâneos, os estudos e teorias antropológicas da religião enfatizaram as estruturas humanas sociais, as emoções e razões intelectuais. Dizem os especialistas da mente humana que toda percepção é uma escolha, e os estudos em uma área determinada não escapam a este fato. Portanto, fazer a abordagem da religião como objeto de estudo não é tanto um esforço cujo objetivo principal seria desvendar argumentos que se encaixariam no campo de uma das teorias antropológicas da religião, nem tampouco uma simples soma das três estruturas direcionais precitadas. Nossa abordagem questiona, problematiza, primeiro, a própria atividade do pensar em relação às teorias nativas. No nosso olhar para “além da natureza e da cultura” a relação entre humanos e não humanos não se apresenta apenas como uma busca de analogias. Ele se insere em uma verdadeira dinâmica do despertar da atividade de observação que muda completamente nosso senso comum da existência. Todos nós somos cientes de alguma coisa e todos nós ignoramos algo. Essa condição existencial nos coloca, logo de saída, em um jogo de quebra-cabeça cujos jogadores nunca dispõem de todos os elementos necessários para reconstituir a peça por inteiro, se é que existe tal necessidade de reconstrução. De fato, nosso engajamento na observação participante, relativo ao estudo da religião, é uma exploração de todas as “linhas” diretivas que se oferecem a nós desde o questionamento em relação à alteridade até as teorias antropológicas. Muito mais, é preciso recorrer à interdisciplinaridade e ir além mesmo desta postura, para incluir nos conceitos as visões nativas. Trata-se de uma postura que, apesar de recorrer a outras dinâmicas científicas para abordar o fenômeno religioso, insere-se na linha da ruptura com a própria ideia de abrangência. As teorias de estudo não se anulam, elas se especificam a partir de um ponto de vista determinado. Elas trazem um olhar específico de quem está percebendo.

Segundo classificação de Guthrie (2009), que lista três categorias de estudos sobre a religião, a primeira das categorias de teorias antropológicas da religião se relaciona à comparação ou perspectiva intercultural. Trata-se da busca por um denominador comum à religião a partir das diversidades extraordinárias de crenças e práticas que de certa forma acabam excluindo qualquer ponto comum entre elas. As relações tempo/espaço, contexto e momento particular divergem ao infinito. No entanto, sob o nosso ponto de vista, o fato de um estudo comparativo das religiões, em qualquer momento, não revelar nenhuma característica consciente pode ser sim a base de uma nova perspectiva, a qual revela justamente a pluralidade de tempo/espaço, pluralidade dos “agora”, etc. Enquanto nossa comparação consistir em considerar as diferentes relações tempo/espaço, os resultados também mudarão. Esta é uma abordagem desafiadora, mas que pode valer a pena analisar a partir de dados etnográficos concretos. A problemática é que nunca sabemos exatamente o que enfatizar. A busca pelas origens, a visão evolucionista ou ainda a obsessão funcionalista fazem com que procuremos o que seria mais relevante a ser captado no recorte da abordagem comparativa. Fazer o estudo da religião a partir das teorias de “coesão social” ou das teorias do “sonhar alto”, equivale a fazer uma abordagem em fragmentada da religião. Quem enfatiza a coerção social apresenta um quadro dinâmico em que a atenção primeira encontra-se voltada às relações de solidariedade. Esta ênfase não aponta de forma específica as questões das emoções, o medo dos fins últimos ou ainda as interrogações sobre a tentativa de compreensão do mundo, mas, consciente ou inconscientemente, uma teoria sempre apresenta todos os outros aspectos do estudo de modo subjacente. A teoria coercitiva da religião deve muito a Durkheim (1965, 1915). Segundo ele, as sociedades mantêm a coesão por meio da religião. O objeto principal do culto engloba tudo o que é vital e sagrado na sociedade. A religião de um grupo humano, portanto, é intrinsecamente ligada ao comportamento ético dos seus membros. Esta teoria também chamada de solidariedade social enfatiza a necessidade de se relacionar das pessoas como sendo mais importante e ela explica a religião em termos da harmonia e coesão.

A segunda categoria de estudo conceitual refere-se às “teorias intelectualistas”, ou seja, “cognitivas”, segundo as quais o que mais importa é a tentativa de compreensão do mundo. Essas teorias tomam como primária a necessidade humana de compreender o mundo; uma necessidade intrínseca da vida; uma busca de entendimento. Nosso estudo da religião se filia mais a esta categoria teórica, mas no nosso caso partimos dos mesmos argumentos para

chegar a perspectiva diferentes.

A terceira categoria diz respeito ao “sonhar alto” de Freud (1964). Ela se funda nas necessidades emocionais dos indivíduos. Refere-se mais aos efeitos e causas da religião do que a um estudo da sua postura, ou estudo do ato religioso. O que a religião faz e para que ela faz não diz respeito, por si só, ao que ela é. A forma de se relacionar dos membros é o fator chave que realiza ou não a coesão social. As pessoas não rezam “para” tornar a sociedade mais coesa. A sociedade se torna mais coesa ou não porque as pessoas adotam certo tipo de comportamento. Não temos que confundir causas e efeitos nos contraexemplos nos quais a religião não é um fator de coesão, mas de dispersão. O fenômeno religioso apresentado a partir das suas causas e efeitos não alcança a própria postura religiosa. As práticas religiosas revelam uma compreensão específica da vida. As análises das práticas do Batuque e do Vodum baseiam-se nas interpretações cognitivas da religião, mas uma interpretação cognitiva que não faz nenhuma ruptura entre a mente e o mundo. Apesar de termos todas as outras perspectivas colaterais geralmente presentes nas práticas religiosas, elas não alcançam o fenômeno religioso que permanece ainda enigmático por não se limitar à “coesão social” ou às “teorias do sonhar alto”. A postura religiosa vai além. Ela lida com os enigmas. O enigma é o que o olhar comum não explica. Nossa interpretação da religião desenha uma perspectiva daquilo que não conseguimos explicar pelo senso comum da percepção. Trata-se de um olhar religioso cognitivo e de uma cognição ecológica que escapa às ilusões das aparências. Esse olhar engaja o praticante no mundo e o faz mergulhar por inteiro em uma experiência vivida e apreendida. A vida não é, neste caso, separada do processo de conhecimento. A ciência geralmente isola a vida para observá-la e encontrar regras e lógicas a partir desta ruptura epistemológica. A religião mergulha na vida e faz seguir o fluxo desta vida por inteiro. Nossa abordagem cognitiva das práticas religiosas revela essa dimensão de imersão.

A princípio é preciso diferenciar dois movimentos distintos nesta postura: o primeiro procura ver na religião certo envolvimento com o mundo como um todo, um envolvimento com a vida cujo dinamismo primeiro é a busca de harmonia, de sentido. Essa busca se revela em uma caminhada de compreensão do mundo, mas ela não exprime por si só a dimensão da experiência vivida. A postura de imersão cognitiva não carrega, ela mesma, *a priori*, um ideal de compreensão. Ela é o engajamento no mundo: quer esse engajamento seja reconhecido, apreendido ou não. A teoria cognitiva interessa-se, em uma segunda etapa, por uma postura

que capta na experiência os sentidos das práticas, as descobertas da imersão. Mesmo nas religiões reveladas a palavra nunca é apreendida como uma escritura sem vida, uma lógica externa: uma letra morta ou uma norma a ser assimilada pela catequese ou pela teologia. Ela opera pela dinâmica do encontro e do despertar. Por isso ela fala em termos de revelação. Do mesmo jeito, qualquer formação ou aprendizagem nunca é uma assimilação de um conhecimento, mas o despertar para um conjunto de dados passíveis de serem formulados em “ordem”. Nas religiões ancestrais não existem dogmas escritos, mas o despertar da vida e também do além se faz a partir da experiência de inserção no mundo onde se realiza o mergulho.

Desde os séculos XVII e XVIII, com o advento dos filósofos Espinosa (1955) e David Hume (1957) existia a concepção segundo a qual a religião consiste em atribuir características humanas ao mundo inumano para interpretar o mundo que de outro modo seria enigmático. Hoje, em nossa abordagem no presente estudo também não consideramos a religião na perspectiva externa ao mundo. Nosso posicionamento coloca ênfase no estudo da religião a partir de certa ecologia. O aqui e o além são desmitificados a partir de certo olhar diferenciado das considerações clássicas sobre “transcendência” ou “imanência”. O sobrenatural pode também ser a “realidade” cotidiana dependendo da perspectiva ontológica da abordagem. A relação assimétrica - em que o posicionamento hegemônico de existência de um grupo humano reconhece a existência de um “além do real” e seu oposto outro grupo humano que não considera nenhuma possibilidade de existência “além do real” - pode se revelar simétrica quando consideramos as diferenças em relação ao “real”, ao “tempo/espço” destes dois grupos. Daí surge a hipótese segundo a qual as diversidades das relações de tempo/espço traduzem também as diversidades ontológicas.

1.2. Cultura e Natureza

Desde as considerações teóricas sobre o estudo da religião, qual é nosso posicionamento no campo teórico conceitual relativo à cultura e natureza? Inserimo-nos nas linhas das teorias de Tim Ingold para questionar as partilhas ontológicas. “Não traduzir, mas

inverter”. Ingold não acredita nas operações de tradução recíproca entre natureza e cultura. Portanto, ele elabora a noção de ontologias “invertidas” que apresenta em sua antropologia ecológica. A presença do mundo nas suas qualidades sensíveis, segundo Ingold, é o bastante como forma de significação. Nem construção, nem tradução pela atividade antropológica são necessárias para a compreensão da cultura e da natureza. É “o prestar atenção” às percepções e sensações, “o engajamento no meio ambiente”; isso resume a postura do investigador na busca de compreensão. Este engajamento resulta em uma inversão da postura antropológica clássica, baseada na transmissão das “representações”. A transitividade ou mediação, segundo o autor, prejudicava a atividade prática. Assim, é preciso fazer a ruptura nas fronteiras das diferenças entre o antropólogo e os nativos para deixar subsistir apenas um mundo “relacional coerente”, para usar as palavras do próprio autor. Ingold (2012) propõe a ontologia dos processos de formação revelada na aprendizagem do mundo e na construção dos ambientes. Por exemplo, da mesma forma que se revela a unidade expressiva do ato técnico no uso dos artefatos, pode se pensar que uma unidade expressiva da existência se revela nas práticas religiosas dos *vodunon* e filhos-de-santo, engajados no mundo, juntando indistintamente em um todo postura corporal e cognição. Assentamentos, colares, pedras, vasos, árvores, galinhas, ancestrais, búzios etc., não são os suportes de significação religiosa para o pesquisador, mas o conjunto que leva à postura religiosa ecológica. Eles fazem a experiência no mundo segundo um conjunto de laços, sem que haja aqui necessidade de considerar os contextos diferenciais e geográficos entre humanos e não humanos, ou ainda, entre Benim e Brasil, como os lugares, receptáculos culturais onde existiriam uma série de diferenças entre as práticas religiosas de um e outro país. Aqui, as diferenças de mediações sociais e geográficas que são a educação, o contexto econômico e político, a língua, a diferença da diversidade botânica entre ambos os países etc., não interferem nas práticas e crenças como fator de diferenciação.

Por questões de conveniências acadêmicas realizamos o estudo desses aspectos formais diferenciados, mas optamos na elaboração de nossos argumentos conceituais para uma perspectiva da religião na sua materialidade dando ênfase à “ontologia do habitar”. Descrevemos sujeitos religiosos pragmáticos, engajados de forma ativa no mundo em contraponto a uma perspectiva antropológica clássica que estabeleceria certa exterioridade da cultura. Aqui se levanta, mais uma vez, a problemática da dimensão teórica da abordagem comparativa de nosso estudo. Se descrevemos nos dois contextos etnográficos apenas sujeitos

religiosos pragmáticos engajados nos ambientes, qual é a natureza da nossa abordagem comparativa? Ela assume o comprometimento de estabelecer diferenças entre formas estéticas reveladas na observação - descrição e uma análise da semelhança relativa ao engajamento ativo, perceptivo, prático e cognitivo. Além das barreiras de grau de evolução que poderiam elaborar o pensamento clássico da comparação, nossa abordagem considera a poética da relação prática, o gesto que estabelece o religioso junto com o mundo como um todo. Ao invés de pensar que essa nossa visão carece de uma contextualização temporal determinada que cristaliza as práticas dos grupos religiosos apenas no contexto local, essa ecologia religiosa se insere muito bem em uma dinâmica contemporânea da ação no momento, não sendo, portanto, atemporal, no sentido de que ela privilegia uma relação ao tempo/espaço que não realiza nenhuma ruptura com as continuidades no ato de pensar. Ela não se isola da ação para então estudá-la. Dessa reciprocidade “homem-ambiente”, inspirada em Ingold, emergem práticas religiosas específicas. Nosso estudo é uma tentativa de descrever o gesto religioso na sua procura intuitiva por ordem e significado.

1.3. Revisitando a literatura sobre o Vodum e o Batuque

Nas mitologias, lendas, literaturas e filmes de Hollywood, o Vodum muitas vezes é sinônimo de violência. Cerimônias secretas na noite profunda, encantamento e maldição, demônio e reino dos mortos-vivos, magia negra, zumbis, são os nomes geralmente usados para descrever essa tradição religiosa. Desde a África até a América, os ritos voduns são permeados por transes místicos, cânticos, danças frenéticas. As serpentes são veneradas, a relação morte-vida encontra-se no centro das preocupações. Na literatura, o Vodum é assimilado ao mundo da escuridão onde as pessoas se entregam a rituais selvagens. No entanto, ao estudar de perto o Vodum, ele revela práticas religiosas complexas que perpetuam a tradição e reconfortam milhões de pessoas. Vários autores beninenses e estrangeiros, franceses na maioria dos casos, estudaram o Vodum da África ocidental e do Benim, particularmente. A antropóloga francesa Emmanuelle Kadya Tal (1995) da IRD (Institut de Recherche pour le Développement) abordou a temática das dinâmicas dos cultos voduns e do cristianismo celeste no sul do Benim. Além de trazer um mapeamento bastante significativo

sobre a maioria dos Vodum do Benim, ela problematizou a questão dos movimentos de reforma religiosa no país. A autora abordou vários outros temas referentes a outros aspectos do vodum e da feitiçaria. Podemos mencionar aqui alguns títulos tais como: “La sorcellerie envers et contre tous” ; “Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin”; “Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l’Ouest”, “Les nouveaux entrepreneurs en religion: la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil).”, “De la Démocratie et des cultes vodun au Bénin.” e outros. Seus trabalhos teóricos sobre as práticas religiosas do país analisaram os cultos e possessões nas suas relações com o estado beninense e o mundo em geral.

Gilbert Rouget, também de nacionalidade francesa, estudou o Vodum a partir do som e das imagens ritualísticas. Seu trabalho sobre a música e o transe (1981) aborda o estudo das interferências entre o som e o transe no Vodum.

Vários outros missionários franceses católicos da Sociedade das Missões Africanas (SMA) estudaram o Vodum a partir de pesquisas etnográficas e publicaram trabalhos recentes sobre a religião. Destacam-se os trabalhos de Pierre Saulnier (2002): “O assassinato do Vodum” e “O Vodum Sapkata divindade da terra” (2002).

Como profissionais ou intelectuais nativos do Benim, muitos padres católicos trabalharam sobre várias temáticas voltadas à questão do Vodum, do Fá e outras tradições culturais do país. Tivemos a oportunidade de consultar algumas produções de Bernard Maupoil (1943) “La géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves”; Paul Falcon (1970) “Religion du Vodun”; Basile Toussaint Kossou (1971) “Sê et Gbê ou la dynamique de l’existence”, tese de doutorado defendida em filosofia na França e “Sê et Gbê, la dynamique de l’existence chez les Fon”, artigo publicado em 1972 pelo mesmo autor sobre a dinâmica da existência dos povos fon; Médewalé Jacob Agossou (1972) “Gbêto et Gbêdoto. L’homme et le Dieu créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique”; Adoukonou Barthélemy (1980) “Jalons pour une théologie africaine. Essai d’une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen” e “Le fait religieux et culturel Vodun au Bénin” (2014).

Além desses autores, alguns pesquisadores beninenses em contextos universitários também escreveram dissertações e teses sobre o Vodum, seja no Benim ou no exterior.

Podemos mencionar Christian Merlo (1940) “Hiérarchie fétichiste de Ouidah”; Birago Diop (1958) “Nouveaux Contes d’Amadou Koumba”; Jean Pliya (1971) “L’arbre fetiche”; Olympe Bhêly-Quenum (1979), “L’initié”; a tese de Paul Lando (1993) realizado na disciplina Planejamentos Territoriais, intitulada “Espaces et sociétés en milieu vodoun: Aménagements et territoires de conflit.” apresentado na Universidade de Bretanha ocidental. Outras publicações de Olympe Bhêly-Quenum “Les appels du vodou” (1994), “La naissance d’Abikou” (1998) são bastante relevantes para o estudo das tradições do Benim. Jean Adandé (2003) publicou “L’animisme au Bénin”. Adjinou Débora Gladys Hounpke (2007) tratou a questão da “L’éducation dans les couvents vodun au Bénin.” etc. O artigo desta última enfatiza a temática da educação moderna versus a educação tradicional no país, descrevendo certa inadequação cultural da escola estrangeira e o caráter fechado da socialização nos conventos. Ela denuncia o que se pode chamar de certa hipocrisia do Estado, que de um lado privilegia a escola estrangeira, “moderna”, sem, no entanto, renunciar, nos bastidores, às práticas vodum quando elas servem aos interesses dos dirigentes. Esses autores contribuíram à redação da presente tese possibilitando maiores conhecimentos sobre as práticas do culto e a cultura dos povos fon.

A revisão bibliográfica completou o trabalho de campo. As publicações foram consultadas por vezes apenas como fontes informativas e teóricas. O discurso de um autor sempre insere esse último em uma perspectiva dada e nosso esforço procurou problematizar as abordagens de alguns autores para confirmar nossos argumentos ou fazer um aporte crítico a partir do vocabulário conceitual que lhe serve de apoio para dar conta das práticas. Não foi possível tratar detalhadamente de todos os escritos, porém faz-se imprescindível destacar os resultados do trabalho do Bispo Barthélemy Adoukonou intitulado “Le fait religieux et culturel vodun au Bénin” (2014), que nos serviu de base importante para a consolidação dos argumentos sobre o estudo do Vodum, contribuindo à perspectiva comparativa com o Batuque. Ao mesmo tempo, ele permitiu enfatizar nosso olhar crítico sobre algumas terminologias referentes ao estudo do Vodum em geral.

Para Barthélemy Adoukonou, o fenômeno religioso Vodum não se limita apenas a um culto ou a uma ligação estabelecida com o “transcendente”. Ele vem da consciência de finitude do ser, finitude que faz surgir a necessidade de transcendência. Qualquer homem, afirma ele, é “religioso”, embora alguns sejam mais do que outros. Ele faz das diversas

manifestações de religiosidade a alma da cultura e, no caso específico do sul do Benim, as culturas têm sua convergência no fenômeno Vodum. Ele aponta para o fato de que a maioria das nações do sul do Benim têm raízes culturais semelhantes, idênticas, resultantes dos mesmos fatos históricos.

Vodum, segundo a definição de Adoukonou, significa a divindade invisível a ser reverenciada na adoração e define toda a estrutura social, psicológica e sobrenatural nascida desta religiosidade popular, permeando assim o conjunto sociocultural, sociopolítico e socioeconômico dessas áreas culturais.

Em seu trabalho foi analisada, em primeira instância, uma abordagem fenomenológica do Vodum. Depois, temos uma breve explicação sobre o que constitui a realidade Vodum e uma avaliação crítica da sua funcionalidade, descrevendo-o como um fato cultural, e elaborando uma abordagem fenomenológica da divindade segundo os povos *Adja-Fon*. Nos dados do autor, os *fon* consideram *Mawu* como o criador do universo, da humanidade e de tudo o que existe. Este deus *Mawu* também é referido como *Dada- Sègbo* (O Rei - Grande Espírito), *Sêmèdo* (Espírito que governa/Princípio do ser humano), *Gbêdoto* (Criador do Universo/ Criador da vida).

Para explicar a pluralidade de divindades no culto Vodum ele apresentou uma interpretação da relação entre *Mawu* e os voduns na concepção religiosa dos povos em questão. A absoluta transcendência atribuída a *Mawu*, segundo o autor, não permite conceber uma relação de imanência com a criação e com a humanidade. Conseqüentemente, o espírito humano teria a necessidade de uma relação de proximidade redentora, de um acesso fácil ao Ser Supremo.

As criaturas manifestam o criador e o homem vodunon considera que as espécies, as manifestações cósmicas e os fenômenos da natureza que ultrapassam o entendimento humano são expressões da potência sagrada do Ser Supremo. É a partir dessa concepção da transcendência que surge, segundo Adoukonou, o culto das realidades sagradas, ou divindades, às quais os *fon* nomearam Vodum. Ele estipula que para os povos do sul do Benim, *Mawu* é bom, mas ele não se preocupa diretamente com o ser humano. Ele é onipotente, mas atribui seus poderes aos voduns e assim, os voduns são reconhecidos como criaturas de *Mawu*. Nos argumentos do autor, a expressão *fon: Mawu wê do Vodún lê*,

significa que os voduns são criaturas de *Mawu* próximas aos homens. Eles são sinais da imanência divina em resposta aos desejos espirituais da humanidade. Neste sentido, o conceito Vodum designa tudo o que é sagrado, todo poder vindo do mundo invisível para influenciar o mundo dos vivos, tudo o que é misterioso. Isto é para Adoukonou o ponto essencial que distingue o Vodum do *Mawu*, que não tem um culto específico na tradição. No entanto, na vida cotidiana e durante as obrigações feitas em homenagem aos voduns, os vodunon não deixam de fazer orações, invocações e votos diretos referindo-se a *Mawu*. *Mawu na blô* (Deus fará); *Kpê Mawu ton* (pela graça de Deus) são expressões pelas quais ele é invocado, chamado para cuidar dos seus filhos. Os Voduns recebem assim a adoração em razão da sua proximidade com o homem. São eles que se encarregam da missão de levar essas homenagens a *Mawu*, o Ser supremo. Os voduns são descritos como os mediadores entre homens e Deus. Assim é comum que as qualidades divinas sejam atribuídas aos voduns. Por outro lado, nessa mesma dinâmica, devido ao seu caráter espiritual, os voduns são alocados acima de toda lei natural. O poder dos voduns viria portanto de *Mawu*, o Ser supremo.

Nossa crítica da interpretação do autor de Adoukonou refere-se a sua perspectiva externa de abordagem. Em nossa hipótese, o vodum designa a vida dos vivos, percebida na interpretação do autor como: “Todo poder vindo do mundo invisível para influenciar o mundo dos vivos”. Embora o autor não tenha utilizado a palavra *vida*, em nossa concepção a vida, em sua interpretação, é um atributo vindo de *Mawu*. Voltaremos mais adiante a essa hipótese, mas, por enquanto, seguimos com o pensamento do autor, que, na tentativa de elaboração dos tipos de voduns e suas origens míticas inseriu-se na mesma linha de que vários outros autores tais como padre Paul Falcon (1970, p. XI-XII), o professor Honorat Aguessy (1972, p. 37) e o bispo Robert Sastre (1972, p. 341-342) que enfatizaram a grande dificuldade de estabelecer uma nomenclatura dos voduns. Aqui o bispo inspirou-se nos trabalhos realizados por Jacob Médéwalé Agossou (1972, pp. 125-126) para propor uma ideia mais ou menos sucinta da nomenclatura dos voduns do Benim em geral. Assinalamos a passagem que as ideias de nomenclatura vêm de uma tradição científica ocidental. No Vodum as classificações existem em forma de tradição oral transmitida de geração em geração pelos *griots*, guardiães da tradição. Podemos afirmar também que ela está presente, em segunda instância, nos processos de determinação dos voduns de cabeça ou do *jotomekokanto*. Essa breve observação deve-se à necessidade de enfatizar o porquê das tentativas de estabelecimento de uma nomenclatura geralmente serem falhas. Seria preciso registrar todas as pessoas de uma família determinada

ou de um grupo específico, de uma nação, e assim por diante, para conseguir realizar uma nomenclatura exaustiva de todos os voduns dessa família, grupo ou nação. As nomenclaturas resgatadas nos tempos pós-coloniais são geralmente sumárias e correspondem a uma visão superficial e fragmentada dos dados. Não foi possível fazer um trabalho de documentação e arquivamento exaustivo das fontes orais relativas às origens dos *vodunsi* no marco da presente tese. Registramos nas coletas de dados em Ouidah relatos sobre a origem de alguns voduns, mas para realizar um inventário de todos os voduns na tradição religiosa do Benim, teríamos de investir anos de investigações e ainda assim nossos resultados seriam parciais, porque além dos voduns mais conhecidos, há uma infinidade de voduns de famílias. Por isso, acreditamos que a verdadeira nomenclatura dos voduns se desenha em linhas internas, impossíveis de serem abrangidas desde uma perspectiva externa. A nomenclatura apresentada pelo autor se estrutura da maneira seguinte: ao lado dos grandes voduns filhos de Mawu, há os voduns tutelares e protetor de clãs, de coletividades ou de famílias. Trata-se dos *Toxwyo*. Um *Toxwyo* é um ancestral epônimo divinizado, por assim dizer, um objeto que pertenceu a um ancestral e é considerado como carregando o poder desse último. Podem ser, por exemplo, um animal ou uma árvore que tenha tido um papel determinante na história e vida de um clã. Eles são considerados como o laço entre o mundo invisível e os seres humanos na vida cotidiana. A partir de diversos trabalhos, o teólogo classificou os voduns da seguinte maneira:

- Os voduns interétnicos, ligados aos fenômenos da natureza, os *djivodún*: (*Xeviosso*), *Ayivodun* (*Sakpata*), *Tovodún* (*Agbe*), etc.
- Os voduns interétnicos, que são personagens histórico-míticos: *Lêgba*, *Gu*, etc.
- Os voduns étnicos (*Akovodún*): *Nêsuxwe*, *Tohossu* (para as famílias reais de Abomei), *Ajahuto* (ancestral das dinastias reais de Abomei, Allada e de Porto-Novo), *Agassu* (a pantera de quem, segundo a lenda, nasceu *Ajahuto*), *Dangbe* (serpente python da etnia de Xwela). Os “*Toxwyo*” são classificados dentro desta categoria de vodum.
- Os voduns chamados de modernos: são os voduns trazidos de Gbana considerados como potências ocultas: *Koku*, *Gôró* cujo símbolo é o noz de cola.

Os Voduns são, para o autor uma categoria especial, de criatura de *Mawu*. São superiores aos humanos e são por vezes confundidos com *Mawu*. Por isso, a elaboração de uma definição do vodum permanece uma tarefa difícil e ele propõe, para melhor compreender a tradição religiosa, referir-se ao contexto social e cultural no qual determinado vodum se manifesta. Pois, afirma ele, o vodum articula, em uma única função, a mediação do religioso

bem como as dimensões físicas, cósmicas e sociais. Portanto, a funcionalidade dele seria mais rica, mais profunda e mais estruturante que as expressões “epifenomenológicas”. Quando o fon diz: *Mê wê non ylo do Vodún bê non nyi Vodún* (“é o ser humano que chama uma coisa de vodum para ela ser vodum”), isso significa, na explicação do autor, que é pela adesão espiritual a uma realidade que ela se torna símbolo. Assim, para Adoukonou o fato religioso cultural e sociológico vodum evoca o mistério, o que se refere ao divino, ao transcendente. Nessa dinâmica, toda tentativa de identificação do fenômeno vodum a um fetichismo, idolatria ou a um animismo supersticioso apresenta-se como pouco conveniente do ponto de vista deste investigador. Apesar de ser invocado pelos vodunon, Mawu não recebe nenhum culto próprio e não é, portanto, um vodum como os demais. Daí vem a conclusão segundo a qual, apesar da multiplicidade de expressões e manifestações, o fenômeno vodum teria único objetivo manifestar o *l’homo religiosus* através de uma cultura determinada. Para o autor, o culto das divindades denominadas vodum é outra forma de se dirigir ao Ser supremo (*Sêgbo*, *Sêgbo-Lissa* ou *Mawu*), que de outra forma não seria acessível diretamente, segundo a visão de mundo fon. Nós estamos em presença de uma leitura católica do vodum que vai mais longe na análise apontando para o fato de que, em última instância, os louvores são dirigidos a *Mawu*, criador de tudo o que existe: humanos e voduns, esses últimos sendo os intermediários entre *Mawu* e os humanos. A abordagem de Adoukonou procura fazer uma ruptura com as interpretações politeístas do vodum. Qualificar a religião Vodum de politeísmo não corresponde à realidade dos fatos, e o autor fala de “um monoteísmo poli-intermediário” (um deus único, alcançável pelos múltiplos intermediários). Trata-se de um único Ser supremo com quem se relacionam os intermediários pelo cosmo, a natureza, os fenômenos naturais e os seres humanos defuntos. Por outro lado, o trabalho enfatiza a necessidade de evitar a tentação de fazer do Vodum um panteísmo absoluto. Isto é, o Ser supremo-Deus em todas as coisas. Haveria de se tratar, segundo o autor, pelo contrário, de um “ananteísmo”⁷ todas as coisas no ser supremo Deus. Na sua busca pela universalidade do vodum, ele colocou um acento especial na palavra *fon Gbê*, que possui dois significados: “a vida” e “o universo”. Foi, sobretudo, no segundo significado que ele se baseou para demonstrar que o universo criado no seu desdobramento cósmico não é distinto do desdobramento do Vodum. Nas expressões

⁷ Cf. [Karl Christian Friedrich Krause](http://www.fr.wikipedia.org/wiki/Panenthéisme), *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, in www.fr.wikipedia.org/wiki/Panenthéisme

concretas do Vodum, há um vodum da terra (*Sakpata*), um vodum do céu (*Xeviosso*, também grafado como *Xeviosso*, *Xevioso*, *Hebiosso* e *Hebioso*), um vodum do mar (*Agbé*) e os voduns dos ancestrais (*Toxwo*). Assim, todos os elementos do universo são implicados nas manifestações do vodum. Isso não significa, todavia, que no sul do Benim existiria (citamos as palavras do autor) “uma cosmogonia” [(ADOUKONOU) a partir de um vodum que seria o gerador ou o criador do universo. Ele somente reconhece essa faculdade em *Mawu-Gbêdoto*, isto é, o deus criador do universo, origem de tudo. Essa lógica estabelece os voduns como se fossem forças ligadas ao universo com o propósito de proteger os humanos, religando-os ao Ser supremo (*Mawu-Gbêdoto*). A relação do vodum com *Gbê* (universo) nestas explicações, encontra seu sentido através da relação que o autor estabelece com *Gbêto*, no caso, o ser humano, pai do universo.

A religiosidade que manifesta o ser humano (*Gbêto*) através do fenômeno vodum insere-o em uma cadeia de simbolismo na qual o homem cultua os voduns para obter de volta potência, proteção e favores. O que o homem chama de voduns é o desconhecido, o misterioso, o inefável, quando se trata de elementos da natureza; o extraordinário, o herói, o inabitável, o poderoso, quando se trata de um ser humano divinizado. O autor utiliza o conceito de *numineux* para se referir à noção fon de *Numêsên*, que significa o invisível que é para ser venerado. Ele mostra como é que o reconhecimento, a identificação e a nomeação subjetiva dessa realidade fazem dela o vodum. A partir desse reconhecimento, a vida e a existência do sujeito religioso são fundadas pela relação cultural com o vodum.

No Brasil, por conta da longa história do tráfico que trouxe milhões de africanos para este país na condição de escravos, estruturou-se ao longo do tempo um conjunto de religiões chamadas afro-brasileiras. Elas têm várias denominações conhecidas como: Candomblé, Tambor de Mina, Batuque, Umbanda, e numerosas outras divisões e subdivisões. As diferentes denominações são devido à origem étnica que predomina nas suas formações. Esse trabalho se interessa especificamente pelo Batuque do Rio Grande do Sul das nações Jeje, Ijexá, Oyó, Cabinda e nagô do Rio Grande do Sul como modelo operacional de análise.

A produção bibliográfica das religiões afro-brasileiras em geral e do Batuque em particular é imensa. De acordo com Reginaldo Prandi (2007), superam hoje três mil títulos, sendo a maioria produção brasileira. Essa produção abordou inúmeros aspectos, tais como a questão do sincretismo, rituais, linhagens, filiações, processos de transnacionalização dos

rituais afro-brasileiros para outros países, etc. Autores como Roger Bastide, Monique Augras, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva, Sergio Ferretti, e tantos outros, se destacam na abordagem dessas temáticas.

Referindo-nos ao campo religioso do Batuque rio-grandense de forma específica, vários autores se destacaram também no estudo dessa religião.

O artigo de Ari Pedro Oro, «Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente» apresenta dados sobre o período escravocrata no Rio Grande do Sul e a configuração das religiões afro-brasileiras, que são: Batuque, Umbanda e Linha Cruzada, predominantes na parte sul do país. Também aborda a questão da presença e do papel desempenhado no Rio Grande do Sul pelo príncipe Custódio, um príncipe africano que viveu do final do século XIX até 1935. A segunda parte do trabalho analisa dois aspectos particularmente importantes na atualidade dessas religiões neste estado: a presença dos chamados “não-negros” nas religiões referidas e a questão da expansão transnacional para a Argentina e o Uruguai de ditas religiões (ORO, 2002).

De importância fundamental foi a leitura da obra de Norton Correa sobre o Batuque de Rio Grande do Sul. Ao lado de estudos precursores de Herskovits, Dante de Leytano, Carlos Krebs, Roger Bastide e outros, o trabalho de Norton Correa “O Batuque do Rio Grande do Sul” (2006) apresenta um dos mais impressionantes materiais de pesquisa na área afro-religiosa de Rio Grande do Sul. Os dados etnográficos desse livro, no contexto do presente trabalho, possibilitaram a comparação do Batuque com o Vodum, uma religião com a qual possui semelhanças evidentes e manifestações similares. Correa descreve detalhadamente os rituais do Batuque no Rio Grande do Sul, abordando a questão da dança, da economia do terreiro, das diversas etapas das obrigações, dos ritos que consistem em dar a palavra aos orixás, dos rituais dos mortos, da “balança”, etc. Esse trabalho representou um forte impulso para os estudos e saberes sobre o Batuque e a produção de conhecimento acerca das religiões afro-brasileiras em geral.

O autor escreveu também outro livro não menos importante: “A Cozinha é a Base da Religião: a culinária ritual no Batuque do Rio Grande do Sul” (2005), explicando como o estudo da culinária ritual do Batuque traz já, por si só, conclusões pertinentes. As comidas que recebem os orixás são determinadas pela região das práticas religiosas. No entanto, ele vai salientar como o alimento abrange tanto os territórios físicos e geográficos quanto o mundo

social e imaginário promovendo diferenças e igualdades. O consumo do alimento realiza a identidade fazendo a diferença entre quem é vivo, quem é morto e quem é orixá; o alimento é símbolo de categorias da sociedade “humana” e “sobrenatural”.

Outros trabalhos e artigos foram consultados, como a dissertação de Ana Paula Lima Silveira (2008), que fez o estudo etnográfico das trajetórias de três Tamboeiras de Nação, mulheres batuqueiras atuantes no contexto musical afro-religioso do extremo sul brasileiro, nas cidades de Pelotas e Rio Grande, RS, representantes de uma restrita rede de mulheres (re)conhecidas como prontas no Tambor de Nação. Toma como objeto o batuque produzido por mulheres, suas concepções e práticas religiosas e musicais. Ela procurou compreender os significados que a música adquire nesse contexto religioso e as condições de sua transmissão. O ponto de partida é o pressuposto de uma realidade bastante conhecida de religiosos e adeptos do Batuque gaúcho: a marcante e quase hegemônica presença de homens, que geralmente desempenham o papel de músicos rituais durante as festas e obrigações. São os Tamboreiros de Nação. Relatando as trajetórias e experiências religiosas e musicais de três mulheres Tamboeiras, a dissertação de Lima Silveira abordou as implicações de gênero existentes no acesso a esta tradição percussiva, buscando relatar os processos de aprontamento das tamboreiras no Batuque gaúcho.

Em sua tese de doutorado, Daniel Francisco de Bem (2012) se interessou pelo estudo da extensão e visibilidade dessas religiões nos processos de reafrikanização entre povos negros e grupos afro-ascendentes. Ele tematizou as estratégias pelas quais alguns afro-religiosos do sul buscam a purificação dos rituais e uma inserção mais profunda nas esferas públicas. Essas estratégias ou formas alternativas, segundo a interpretação do autor, buscam certa legitimação de uma religiosidade singular pela sua origem africana.

Cauê Fraga Machado (2013), no artigo: “Tem que saber iniciar, tem que saber terminar: O desfazer no batuque gaúcho”, tratou a questão dos ritos funerários no Batuque gaúcho. A partir do caso etnográfico da nação Oyó/RS, discutiu a noção de desfazer no Batuque gaúcho, com a descrição do ritual do *eru*, um ritual de desligamento. Ele apresentou o ritual em si, como importante para pensar as práticas que compõem o processo de fazer o santo e a pessoa, e as noções de vida e de morte nas diferentes religiões de matriz africana. O trabalho de Cauê se insere muito bem na linha da nossa discussão sobre o princípio de vida, as relações entre mortos e vivos no vodum. A perspectiva dele nos fornece instrumentos teóricos

para nossa abordagem comparativa entre o Vodum e o Batuque. Cauê adverte para o fato de que o *eru* não é um passo ritual para o culto aos eguns (mortos), mas trata da duração de uma pessoa, que é feita aos poucos, desfeita no ritual e refeita “noutro mundo”, onde passará a ter uma qualidade diferente de relação com os orixás.

Ricardo Moreira de Oliveira (2012) em “Rituais aos mortos da tradição, do batuque e do candomblé” apresentou os rituais dedicados aos mortos na tradição do Batuque afro-riograndense, do Candomblé e os raros templos Egungun do Brasil. Ele fala dos procedimentos de desenlace de iniciados nas duas religiões e seu estudo nos traz um olhar específico que alimentou nossa abordagem comparativa.

Marcello Múscari (2014) fez um estudo antropológico sobre tradição e modernidade na perspectiva dos filhos-de-santo e enfatizou um aspecto fundamental da ideia de modernidade que é sua suposta descontinuidade com o tradicional e o religioso. Neste sentido, as religiões afro-brasileiras, segundo ele, por seu suposto atraso intelectual, e também sua visibilidade nos espaços públicos, são pontos de partida para problematizações do lugar da religião na modernidade. O trabalho parte assim da perspectiva da Assobecaty (Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Iemanjá) para tratar como o religioso e o secular são unificados nas ações sociais empreendidas pela Assobecaty. Ele mapeou as articulações da Assobecaty entre o moderno e o tradicional, mostrando os processos nos quais as suas ações acabam constituindo espaços públicos religiosos.

Em “O mercado sagrado: identidade e territorialidade entre afro-religiosos em Porto Alegre/RS”, Olavo Ramalho Marques (2008), professor da Universidade de Caxias do Sul, apresentou um trabalho etnográfico, do qual resultaram um documentário, dirigido pela Professora Ana Luiza Rocha, e um livro de fotografias e textos sobre a chamada Tradição Bará do Mercado em Porto Alegre/RS. Trata-se de um conjunto de mitos, saberes e rituais que enraízam os adeptos das religiões de matriz africana ao mercado público central, no qual afirmam estar assentado um Bará (orixá responsável pelos caminhos, dono das encruzilhadas). Acionam, assim, memórias que se “agarram” a territórios, alavancando saberes e tradições que constituem identidades coletivas ao status de patrimônio cultural, evidenciando que esses lugares são depositários de imagens, têm a força de evocar o passado, a transcendência, vinculando-se a mitos de origem e constituindo suporte de enraizamento de populações urbanas.

O documentário “*Batuque Gaúcho*” (2013) tematizou a contribuição dos africanos na cultura do Rio Grande do Sul a partir da religiosidade dos orixás. Assim, a identidade cultural gaúcha encontra-se moldada por algumas referências africanas trazidas pelo Batuque. Dirigido por **Sérgio Valentim** e **Eugênio Alencar**, esse documentário expõe a ancestralidade africana contemporânea que conta com mais de três mil terreiros e casas de nação e que perpassa a vida dos rio-grandenses das mais variadas formas.

Na mesma linha, outro documentário, “Caminhos da Religiosidade Afro-rio-grandense. Batuque, umbanda, quimbanda. Três formas religiosas distintas, mas uma mesma direção” apresenta um filme resultado do trabalho realizado pelo publicitário e cientista político José Francisco de Souza Santos da Silva e pelo mestre em antropologia social Rafael Deròis Santos. O documentário traça um mapeamento das religiões de matriz africana praticadas no Rio Grande do Sul e também estimula uma reflexão sobre a importância dessas religiões enquanto patrimônio cultural afro-gaúcho.

CAPITULO II - O CAMPO RELIGIOSO NO BENIN



Figura 1: Mapa da república do Benim na África subsaariana. Fonte: Google maps.

2.1. Benim: dados gerais

Antigamente chamado **Daomé**, o Benim é um país da África subsaariana que faz fronteira com a Nigéria, o Togo, Níger e Burkina Faso. Foi colônia da França até os anos 1960. Na época pré-colonial, o Benim agrupava vários povos originários das regiões leste e oeste do país. Alguns pesquisadores explicam que essas denominações “leste” e “oeste” significam, na língua fon *Adja* e *Ayo* e se tornaram denominações dos povos que, supostamente, provieram do leste e do oeste. *Ayo* daria o nome à cidade nigeriana que se

chama hoje em dia *Oyo*. Essa explicação pode, em certa medida, fazer sentido porque os povos *iorubá* e *nagô* no Benim são chamados de *Ayonu* o que em fon quer dizer “povos de origem oeste”. A história do Benim parte dos movimentos migratórios que contribuíram para a formação dos primeiros reinos e mais tarde da república de Benim. Pesquisas e escavações arqueológicas revelam que fatores como guerras, catástrofes naturais e a procura por novas terras férteis levaram diversos povos de África Ocidental a se estabelecerem em Tado. Esses povos fazem parte da mesma área cultural denominada de *Adja*. Os relatos indicam dois processos migratórios que são fundadores dos povos *Adja-Tado*. A primeira onda migratória partiu do Níger passando pela cidade de *Oyo*, na Nigéria e chegou a *Tado*. A segunda onda partiu de Ouagadougou, em Burkina Faso, atravessou Gana, chegando até Tado. Do encontro desses dois processos migratórios nasceram o povo e o reino de *Adja-Tado*. *Tado* está localizada na região sul do Benim e entre as fronteiras Togo-Benim. A primeira denominação da cidade era *Ezame*, o que significa implantado na árvore *Eza*. Togbui-Anyi foi o primeiro rei de *Ezame* e deu o nome de Tado para significar a proteção de que o reino se beneficiaria desde então. Três reinos sucederam-se: o reino de Allada, o reino de Daomé e o reino de Porto-Novu. Vários grupos étnicos no Benim reivindicam para si a origem *Adja-Tado*. Podemos mencionar os *Hwla (pla)*, os *Xwéda* de Ouidah, os *Guns* (que seriam resultado de uma mestiçagem entre os *Adja* e os *Nagô*), os *Aizo* etc. Uma nova onda de migração partiu de Nigéria: os *Awori* de *Badagry* e de Lagos alcançaram o Benim, povoando as regiões de *Sakété*. Fontes de tradição oral afirmam também que os primeiros ocupantes de *Sakété*, *Kétou* e *Pobè* são os iorubás originários de *Oyo*, no século XVII. As guerras de conquistas de territórios entre os primeiros reinos da época ocasionaram uma miscigenação importante e uma multiplicação dos grupos etnolinguísticos. Esse último fator explica também a presença de diversos cultos Vodum nas cidades da costa do Benim. O reino de Daomé (hoje resumido à cidade de Abomei) foi um dos mais implicados no tráfico de escravos no século XVII. Eles vendiam como escravos principalmente os prisioneiros de guerras e a história mostrou que alguma fração de todas as etnias foi deportada. Isso deveu-se também à miscigenação que havia na época, naquela região, resultado das migrações. Em época recente, o censo nacional populacional de 2002 registrou 59 grupos étnicos diferentes no Benim. O Instituto Nacional de Estatística e de Análise Econômica identificou dez categorias principais de grupos étnicos socioculturais, assim denominados: *Adja*, *Fon*, *Bariba*, *Dendi*, *Yom*, *Lokpa*, *Peulh*, *Ottamari*, *Iorubá* e os estrangeiros (INSAE, 2003).

O território beninense apresenta uma superfície de 112.622 quilômetros quadrados com 7.000 quilômetros de comprimento de Norte a Sul. A costa marítima tem a extensão de 125 quilômetros. A IRGB-3 registrou em 2009 uma população de 8,7 milhões de habitantes com uma densidade demográfica de 78 habitantes por quilômetro quadrado. Cotonou é a capital econômica e Porto-Novo a capital político-administrativa. Entre outras podemos citar como cidades importantes as seguintes: Ouidah, Abomei, Bohicon, Parakou, Djougou, Kandi, Malanville etc. O país apresenta uma densidade populacional mais acentuada na faixa litorânea. Segundo dados do Banco Mundial, o Benim se situa entre os países mais “pobres” de África e do mundo. A economia do país depende basicamente da agricultura tradicional, da cultura do algodão e do comércio exterior com países como Nigéria, Gana, Níger, Índia, China, Costa de Marfim, entre outros.

Quanto ao campo religioso, registram-se três grandes expressões religiosas: as religiões chamadas tradicionais, o Cristianismo e o Islã. Os missionários da época da escravidão e da colonização levaram o catolicismo ao país. Enquanto os estudos históricos revelam uma maior taxa de conversão dos povos Adja-Fon, a parte norte do país, ao contrário, demonstrou uma resistência notável ao catolicismo, mantendo-se fiel aos cultos ancestrais. Em um passado recente o norte se abriu ao Islã, o que explica o número relativamente alto de mesquitas na região setentrional do país.

Censo	Cristãos	Muçulmanos	Tradicionais
2002	42,7%	24,4%	23,3% (17,3% Vodum e 6% outros)

Tabela 01: Repartição estatística da população por religião no Benim (INSAE, 2002)

O censo é efetuado a cada dez anos e o último ocorreu em 2002. O resultado do censo de 2002 apresenta a configuração geral das tendências religiosas da população e serve apenas para ter uma ideia oficial dessas tendências. A realidade empírica revela por vezes outras dimensões que só um estudo etnográfico através da observação participante e de entrevistas leva em conta.

Grupo dos cristãos				Lugares de culto segundo pesquisa ARCEB		
	Censo 1992 (declaração de domicílio)		ARCEB (contagem de fiéis por Igreja)		Número de implantação	Fiéis por Unidade de implantação
		%		%		
Igreja Católica Romana	1 270 000	73,0	342 373	34,2	1410	242,8
Igrejas Metodistas	174 413	10,0	75 888	7,6	502	151,2
Total outros cristãos	295 246	17,0	581 511	58,2		
Igreja dos Querubins e Serafins			19 657	2,0	164	119,9
Igreja do Cristianismo			202 538	20,3	1226	165,2
Igrejas Evangélicas			358 197	35,8	3 968	90,3
Outras Igrejas			1 119	0,1	135	8,3
Total de cristãos segundo a ARCEB	1 739 659	100,0	999 772	100,0	7405	135,0

Tabela 02: O pluralismo cristão em Benin. Fonte: INSAE, Senso 1992 e ARCEB Abril - 2000, Janeiro -2001 in Barbier J.C., Dorier-April E. (2002).

Os números do quadro mostram somente o aspecto estatístico e parcial do fenômeno do pluralismo religioso no Benim, mas mesmo assim ele tem o mérito de revelar um aspecto da realidade. A maior parte da população beninense se declara cristã e o censo de 2002 confirmou esse fato através das estatísticas e análise de resultados. O censo da ARCEB em 2000 e 2001, mesmo sendo pouco confiável por causa das implicações subjetivas dos pesquisadores, oferece resultados mais recentes e de certa forma permite uma confrontação dos dados. A demonstração do prestígio numérico por vezes é uma estratégia de propaganda religiosa. Portanto, o que importa aqui não são os números estatísticos das pesquisas, mas o que esses números transmitem como mensagem. Eles servem de prelúdio para interpretações posteriores dos discursos e práticas sociais testemunhadas em campo. Comparar as tendências, isso foi nossa tarefa em campo a partir dos dados dos censos.

Cotonou e Ouidah, cidades do litoral sudeste que foram objeto da nossa imersão, são teatro desta pluralidade religiosa. Ouidah, uma cidade histórica, apresenta uma configuração importante do passado ainda presente na vida dos beninenses. É uma cidade de diversidade cultural e religiosa extraordinárias. Devido à sua situação portuária, ela é também a terra dos primeiros missionários do país. Assim, Igrejas e templos de Vodum coabitam. O exemplo mais espetacular é a catedral de Ouidah e a casa dos voduns Dangbe, que se encontram face a face. Os elementos materiais e monumentos da cidade contam uma história fascinante de luta e conquista do espaço religioso. Espaços públicos, espaços privados bem como espaços materiais e espirituais apresentam fronteiras flexíveis. Dita flexibilidade, entretanto que não significa falta de ponto de referência. Mesmo não sendo nossa primeira intenção escolher Ouidah como cidade foco da pesquisa, vários elementos encontrados durante o deslocamento para Ouidah possibilitaram uma apreensão bastante significativa e capaz de revelar um aspecto muito especial e resumido da vida religiosa no Benim. Certamente reconhecida como cidade “histórica”, Ouidah é também uma cidade turística e religiosa. Em relação a sua localização geográfica, ela é de fácil acesso. Isso foi uma das razões porque as primeiras entrevistas foram feitas em Ouidah. À diferença de Cotonou, Ouidah não oferece uma explosão das cores e diversidade de sons, mas sim uma explosão dos signos. Tudo em Ouidah chama a atenção para o religioso, o histórico, a memória do país e, especificamente, a memória que compartilhamos com o mundo exterior. A impressão que se tem é de que o mundo inteiro encontra-se presente em Ouidah: portugueses, franceses, brasileiros, um mundo em miniatura com monumentos, museus, selvas, igrejas e templos. Ouidah foi um ponto

estratégico na construção da história nacional e vários monumentos hoje materializam essa história e fazem da cidade um castelo da memória; um vestígio que dialoga com o presente.

Na tentativa de uma etnografia da cidade de Ouidah e das práticas religiosas observadas nela, é preciso lembrar que Benim tem uma história religiosa que podemos classificar em três períodos. O primeiro é o período tradicional qualificado também como a época pré-colonial. A esse período tradicional sucedeu o momento da transição que vai do advento dos três “M”⁸ que vai até a independência em 1960. Foi um momento de conversão e de resistência dos cultos dos ancestrais. O segundo período da história religiosa corresponde ao começo do regime de ideologia marxista-leninista, iniciado com a primeira República Popular do Benim, até o estabelecimento do primeiro governo democrático em 1990. Essa etapa foi um momento de convivência entre diversas confissões religiosas estrangeiras; foi o momento dos rearranjos nas práticas e também o momento das lutas contra as feitiçarias. Diversos templos vodunsi foram destruídos nessa época, quando se supunha que seu poder oculto ameaçava o poder político.

No ano 1991 o Presidente Nicephore Dieu Donné Soglo foi eleito e, no decorrer dessa primeira experiência de democracia foi organizado, no mês de fevereiro 1993, o Festival Internacional das Artes e Culturas Vodum, denominado “Ouidah 92”, com o objetivo de revalorizar a tradição vodum como patrimônio cultural nacional. Foram dez dias de encontros, manifestações e reafirmação dos valores chamados de “ancestrais”. O evento causou uma grande confusão entre as comunidades cristã e os vodunons.

Sempre existiu, desde os tempos antigos, no *Daomé* (atual Benim) uma articulação forte entre religião e política. Na época dos reinos, o poder político tirava a sua força de legitimação dos vodunsi, por vezes levados à força para o Benim após conquistas que opunham o reino de *Daomé* ao de *Oyo* na Nigéria. A autoridade religiosa, a mobilização dos religiosos, sempre pareceu legitimar o processo de construção política. Desde a Conferência das Forças Vivas da Nação em 1990 e o estabelecimento do regime democrático, a presença do religioso na gestão da política nacional tem feito cada vez mais sentido através de vários eventos e exortações, iniciativas individuais ou coletivas dos líderes ou fiéis religiosos. Por

⁸ En francês os três “M” significam: Marchands, Militaires et Missionaires, quer dizer os Mercadores, Militares, Missionários.

exemplo, a conferência da nação nesse ano decisivo beneficiou-se da participação significativa da Igreja Católica Romana, na pessoa do primeiro arcebispo da arquidiocese de Cotonou, Dom Isidoro de Souza. Os cristãos católicos concordam até hoje em conceder a ele a honraria da Coroa da Paz Nacional. A intervenção religiosa na construção política não foi apenas uma iniciativa católica. Quase todas as outras religiões sempre procuraram trabalhar pela “paz nacional”. A expressão *Mawu gni wan nu to mi ton*, relembra o amor de Deus para com o Benim e a necessidade de todo beninense de buscar a paz e a harmonia. As religiões tradicionais, a Igreja Católica, o Islã e as Igrejas Evangélicas parecem todas partilhar o objetivo comum da busca pela paz. Cantores, artistas, cineastas e jornalistas também contribuem para a formação desse imaginário político-religioso baseado na não-violência política. Além desse imaginário comum que explica a articulação entre religião e política, pode-se fazer a pergunta: quais são os diversos parâmetros que determinam o vínculo entre religião e política? Na espera de retornar mais tarde ao assunto, gostaríamos de mostrar como, no passado recente, estes vínculos se manifestaram na esfera pública.

Em 1990, na Conferência de Forças Vivas da Nação Beninense, o presidente Nicéphore Soglo representava para o povo do Benim o protótipo da figura do Salvador, o messias que viera salvar a nação do caos em que se encontrava economicamente. Os cofres do Estado estavam vazios e o governo de ideologia marxista tinha dificuldades em pagar o salário dos funcionários públicos que, como sinal de descontentamento em relação ao regime político, multiplicavam greves após greves. Foi nesta situação quase que apocalíptica, por assim dizer que Nicephore Soglo, ex-funcionário do Banco Mundial, viu-se investido da “missão” de “salvar” o país. À custa do medo da eclosão de uma guerra civil e seguindo os conselhos de paz de Sua Excelência, arcebispo Isidoro de Souza, Nicéphore Dieu Donné Soglo foi eleito presidente da República Popular do Benim em abril de 1991, tendo a seu favor a quase a totalidade das votações. O país escapou assim da eclosão de uma guerra civil e conseguiu instalar um regime político democrático. Pela primeira vez na África subsaariana a democracia foi instalada com a grande admiração de todos os beninenses, que sentiam orgulho de serem cidadãos de um país abençoado onde nunca tinha havido guerra civil, que conseguiu instaurar a democracia e onde as igrejas eram cheias de pessoas. No entanto, um evento veio confundir as mentalidades. “Ouidah 92”. Já na cerimônia de abertura, o presidente recém-eleito achou por bem acrescentar à fórmula de seu juramento as palavras: “e os espíritos de nossos ancestrais”. Assim, ele incluiu oficialmente as religiões tradicionais no

espaço político-público, as quais haviam sido expulsas, no passado, com o regime do marxismo-leninismo. Além do mais, ele mostrou sua afinidade com elas quando um dos primeiros grandes eventos internacionais no país passou a ser a “Ouidah 92”, o festival vodum. A pergunta era saber se esse gesto seria uma simples consideração às tradições ou uma forma de agradecer aos vodunon que teriam contribuído à sua eleição. Era difícil saber a quem atribuir sua vitória. Uma coisa ficou certa, estas questões não iriam ajudar sua reeleição em 1996 enfrentando no pleito o ex-ditador Mathieu Kerekou, que havia se convertido. De ateu, tornou-se cristão evangélico. A constituição do país prevê um regime de tipo presidencial multipartidário de um mandato renovável de cinco anos. De 1991 a 1996, cinco anos após a sua vitória, Nicephore Soglo Dieudonne perdeu o posto da direção do país para seu antigo adversário, agora ele também um novo converso que tinha, a seu, lado a maior parte dos cristãos, dos evangélicos e uma parte dos católicos. Qualquer que sejam as interpretações que foram feitas desses resultados, o religioso tem, no Benim, um enorme impacto na política e vice-versa.

Com a “Ouidah 92”, a revalorização dos vodunsi ressurgiu com grande prestígio. Tratava-se de um retorno à tradição, às raízes africanas que, se supunha, ameaçavam, em seus discursos, a fé de alguns cristãos. O que se temia não era só a fé dos crentes, mas sim a imagem do Benim fora do país. Considerar o Benim no exterior como apenas a terra do Vodum causou desconforto dentro da comunidade cristã. Além de alguns raros intelectuais e missionários que fizeram trabalhos sobre a questão das tradições culturais no Benim a fim de compreendê-las, as interpretações frequentes eram de que se tratava de “práticas primitivas” ou “obras do satanismo”, a “feitiçaria na sua forma mais organizada”.

No que diz respeito ao Estado, desde 1990 um particular interesse foi atribuído aos cultos pelo regime democrático e com ajuda da UNESCO. Observou-se uma grande mediação das tradições em nível nacional e internacional. Essa mediação reforçou a legitimidade desses cultos que se tornaram instrumentos de globalização dos saberes regionais através de encontros e colóquios. A UNESCO participou nesse contexto da reconstrução de alguns locais de culto em Ouidah. Neste período a selva sagrada de Ouidah foi renovada e estabelecida como patrimônio cultural nacional. Algumas casas também têm desenvolvido suas próprias estratégias de colaboração com a UNESCO, através do desenvolvimento de mini-projetos destinados a reorganizar as casas de culto. Expressões como “Benim é o berço

mundial do Vodum”, mostram o desejo de associar o processo de reconstrução nacional aos cultos tradicionais.



Figura 2: vista de Frente da casa de Daagbo Hounnon em Ouidah. O templo foi restaurado pela UNESCO em 2000.

2.1.1. O catolicismo

A presença da Igreja Católica no Benim começou com o trabalho dos primeiros missionários instalados primeiramente na cidade de Ouidah. A Basílica de Ouidah foi a primeira Igreja Católica construída pelos irmãos missionários Capuchinhos. Um deles foi o frei Francesco Borghero, que chegou ao Benim em 1861, trabalhando então para a expansão da fé católica.

Depois de Borghero, vários padres nativos do Benim foram ordenados. Os clérigos do país trabalharam para a construção da nação beninense principalmente através de escolas e hospitais. Entre os primeiros clérigos nativos podemos mencionar o Cardeal Bernardin Gantin, que ajudou a criar o primeiro grande Seminário de St. Gall, que hoje conta aproximadamente 200 seminaristas por ano. As primeiras comunidades religiosas católicas foram as dos Capuchinhos, seguidas da SMA: Sociedade das Missões Africanas e de muitas outras comunidades autônomas que se beneficiaram do apoio dos primeiros. Benim tem um total de dez dioceses e duas arquidioceses com mais de mil e duzentos sacerdotes. Em todo o país existem cento e cinquenta diferentes ordens religiosas com cerca de oitocentas comunidades religiosas católicas de origem estrangeira e cinquenta outras nativas. O número de pessoas consagradas à vida religiosa católica no Benim alcança hoje cinco mil pessoas. Inicialmente, todas as instalações ou centros de educação e saúde eram obra dos católicos. Ainda hoje, muitas das maiores realizações do país são obras da Igreja Católica Romana. Uma das preocupações dos primeiros cristãos convertidos foi o conflito de crenças. Havia a necessidade de lidar com as crenças das tradições religiosas. Muito em breve eles começaram a solicitar ajuda dos sacerdotes visando curar-se das possessões ou para proteger-se contra certas entidades. Estas entidades não estavam diretamente identificadas como sendo os voduns, mas eram vistas como tudo o que poderia se relacionar a eles. Pensava-se que estes eram os feitiços mandados por parte dos *bokonon* ou *vodunon*, considerados nessa situação como sendo capazes de enfeitiçar, por motivo de vingança, todos os que virassem as costas para os cultos ancestrais. Eles criaram um jogo de poder entre as práticas cristãs de modo geral e as religiões tradicionais. Desde cedo, a Igreja Católica esteve comprometida com a luta contra o ocultismo espiritual. Relembramos que em qualquer parte do mundo a Igreja sempre contou com a oposição entre o bem e o mal, muito embora o catolicismo no Benim pareça carregar as marcas de uma orientação particular. As sessões de exorcismo, de liberação e cura milagrosa se multiplicaram. Em 1979, um sacerdote exorcista foi nomeado na pessoa do Reverendo Padre Paul Gaspard, a fim de canalizar os movimentos de liberação que proliferavam por toda parte. A caça às bruxas estava no centro de todos os debates. Hoje, o Padre Pamphile Fanou, da paróquia São João é o exorcista líder da Arquidiocese de Cotonou, mas também da sub-região da África ao oeste. Centenas de pessoas vão quase todos os dias procurar por ele visando a libertação. Participamos durante nossa pesquisa de alguns episódios de libertação de pessoas que estavam supostamente sofrendo de possessão.

Vomitaram diversos objetos metálicos como espinhas de ferros, cadeados, peixe vivos etc.

A partir dessa observação gostaríamos de enfatizar dois pontos: o catolicismo neste contexto começou com as manifestações de lutas contra o que se chama de “forças ocultas” e as práticas de fé de conversão religiosa que tentam alimentar a luta entre o bem e o mal, como sendo uma oposição entre a Igreja católica e as religiões tradicionais chamadas de forças ocultas. Por conseguinte, as crenças nessas duas religiões se construíram uma em relação à outra. A segunda observação não menos importante é sobre a hipótese aceita correntemente segundo a qual haveria uma “coexistência pacífica” das religiões no país. Isso em realidade é uma armadilha que esconde outras formas de lutas e práticas religiosas.

Sem dúvida, o *Phénomène Parfaite* é um movimento que reflete, de certa forma a face de catolicismo particular no Benim. O fenômeno começou como um movimento de fé cristã que pretendia lutar fortemente contra o ocultismo e a feitiçaria através de confrontos verbais violentos, exorcismos etc. Muitas pessoas qualificadas de feiticeiras já perderam a vida em situações ambíguas desde o início do fenômeno. No momento, não se pode afirmar quais são as causas da morte dessas pessoas, mas elas são reivindicadas como provas da veracidade do objetivo do movimento. Tomei conhecimento desse movimento em 2010, quando já estava no Brasil, através de correspondências eletrônicas. Uma vez no Benim para pesquisas, participamos de várias assembleias e manifestações em *Cotonou* e em *Gbanamey*, cidade localizada na parte sul do país, onde tudo começou. *Parfaite* seria a “encarnação” do Espírito Santo na terra, sendo reconhecida e venerada pela metade dos fiéis cristãos católicos que participam em centenas de milhares das sessões a fim de encontrar a liberação da feitiçaria e a salvação por meio de “Deus”, que supostamente seria *Parfaite* para destruir todas as forças ocultas em contradição e em primeiro lugar às religiões tradicionais. O movimento é baseado na suposição de que “Deus ama Benim” e todas as nações virão e se prostrarão no Benim, a “nação escolhida por Deus para se manifestar ao mundo”. Muitas outras formas de messianismo ou fenômenos similares precederam o “movimento Parfaite”, mas esse último tem atraído uma atenção especial porque, ao contrário dos outros, parece ter um traço caráter muito particular. Embora afirmando ser um movimento católico, ele atacou com uma força sem precedentes a instituição católica, na pessoa de seus responsáveis, e tem como objetivo expresso nada menos do que derrubar a autoridade da Igreja como instituição no Benim. *Parfaite*, como é chamada a protagonista principal do movimento, afronta publicamente os

clérigos divulgando supostos segredos e causando escândalo e confusão entre os fiéis que por vezes desertam das Igrejas para acolher ensinamentos dela. Sua ação é muito difundida em todo o território nacional e conta com grande parte dos cristãos católicos. Mesmo que confronte diretamente todas as outras religiões e só reconheça o catolicismo, ela coloca a Igreja do Benim em uma posição difícil, porque parece possuir controle sobre um número importante de pessoas que cessaram de confiar nos representantes da Igreja Católica como instituição. Eles procuram ter uma relação semi-direta com Deus a partir do “messias”, e se sentem protegidos da feitiçaria e de todas as forças voduns determinadas ou qualificadas como negativas. Sem irmos mais longe nos detalhes desse fenômeno nesse trecho da apresentação do Benim e das dinâmicas religiosas presentes no país, gostaríamos de salientar que essa situação em si, se não faz parte do nosso objetivo de pesquisa, mostra, pelo menos, como a dinâmica interna da reformulação da paisagem religiosa católica está caminhando para um catolicismo fora da Instituição. O movimento destaca um processo invisível de desafio da autoridade religiosa. Parfaite é, na verdade, o instrumento pelo qual esse processo tomou formas sensíveis. Trata-se de uma jovem mulher de apenas vinte anos, a qual tem o apoio de um ex-sacerdote exorcista. Finalmente presenciamos a cerimônia de entronização do ex-sacerdote como o papa da nova Igreja fundada por Parfaite e que está em construção um novo “vaticano” em Benim. Mobilizam voluminosos recursos econômicos devido ao número extraordinário de cristãos no Benim e na sub-região que aderiram à causa. O país nunca havia vivenciado uma crise como a desencadeada pela demissão em 2011 dos dois arcebispos do país e dez sacerdotes sob acusações de perseguição sexual a menores, homossexualidade, desvio de fundos e de pertencimento à maçonaria.

Afinal, quais são as estratégias de influências conscientes e inconscientes da Igreja Católica nas organizações e nas práticas religiosas tradicionais contemporâneas? A Igreja Católica tem responsabilidade decisiva nas novas dinâmicas de recomposição. Ela é acusada, por vezes, de ignorar nas suas liturgias as tradições do Benim e isso é um dos pontos de partida das novas reorganizações. De acordo com depoimentos de algumas entrevistas feitas com cristãos em *Cotonou*, parece que existe certa insatisfação não em relação ao catolicismo em si, mas em relação à “falta” de algumas práticas de que os fiéis afirmam necessitar culturalmente. O projeto de inculturação ativado por alguns grupos cristãos entre os quais posso citar o projeto de *Mehuwhendo*, do bispo Barthélemy Adoukonou, tentam remediar esse problema de descontentamento através da instalação de unidades de pesquisa em tradições

culturais para serem incluídas na liturgia da missa católica. O projeto ainda está em fase experimental e sob o controle da Congregação para a Evangelização dos Povos em Roma.

2.1.2. O Islã.

A islamização no Benim foi o resultado de processos migratórios. Pela sua situação fronteiriça, o Benim registrou vários movimentos migratórios originários Níger e da Nigéria. Isso explica a presença dos povos Fulani, Ahoussa, Dendi e Bariba na parte setentrional. Os muçulmanos beninenses são, em sua maioria, sunitas, segundo Faiz Adegbola, vice-secretário geral da União Islâmica do Benim. Ele é o responsável da União Islâmica do Benim e afirma que os muçulmanos beninenses praticam o islã como os outros muçulmanos em outros países no mundo, sem qualquer especificidade. De fato, a comunidade muçulmana celebra com fervor todas as festas desta religião, incluindo Maouloud (o nascimento do Profeta), Eid El Fitr (fim do Ramadã) e Eid El Kebir ou Tabaski. Todas estas festas são reconhecidas oficialmente pelo Estado beninense e esses dias são feriados para todos os beninenses. De forma geral existe uma categorização binária norte/sul no país. As populações do norte de algumas cidades como Djougou, Kandi, Malanville são, em sua maioria, muçulmanas. Os povos da região sul, por sua vez, são animistas e/ou cristãos. No entanto, esta categorização se refere às principais tendências e seria um exagero afirmar que o sul do Benim é cristão e o norte muçulmano. Os fiéis muçulmanos são numerosos em Porto-Novo devido à proximidade com a fronteira de Nigéria e, na região das colinas do norte, a Natitingou, os cristãos são maioria. Em Cotonou eles são encontrados principalmente no bairro *Zongo*, no comércio. Como grandes comerciantes, se estabeleceram no mercado público de *Dantokpa*, como gerentes de lojas de departamento especializadas em tecidos e outros itens de suma importância. Na parte norte do país, eles são mestres da criação de gado de grande e pequeno porte. Constituem uma comunidade muito fechada e pouco receptiva às influências de outras religiões. O Benim é membro da Organização da Conferência Islâmica (OIC) e, segundo o responsável da mesquita central de Cotonou, El hadji Ibrahim Mohamed El-Habib, entrevistado pela Agência Islâmica Internacional Informações (IINA) em 2001, o Benim está entre os países africanos onde o Islã está conhecendo um crescimento notável. De acordo com El-Habib, Cotonou registra regularmente a conversão de não-muçulmanos ao Islã, e estes últimos precisariam da ajuda moral e financeira na medida em que são, muitas vezes, rejeitados por seus próximos após a conversão ao Islã. De fato, a expansão do Islã é evidenciada pelo surgimento das mesquitas nas grandes cidades, das escolas islâmicas e de associações. Este crescimento inclui a

criação de veículos de notícia islâmicos, como o jornal “A luz do islã”, o novo mensal “Al-Umma Al-Islamia” e a rádio “A Voz do Islã “. Atualmente, o número de mesquitas na capital econômica de Benim, Cotonou, está aumentando cada vez mais. Entre essas, doze são reservadas para as orações das sextas. O mais importante dentre esses locais de culto é a mesquita central do distrito Zongo, com capacidade para abrigar trinta mil fiéis, e cuja construção custou um bilhão de FCFA - cerca de 1.380.000 dólares. A comunidade muçulmana do Benim tem várias escolas islâmicas privadas, entre as quais afiliadas à instituição Franco-Árabe de Zongo Cotonou. O país totaliza mais de 30 organizações não governamentais (ONGs) Islâmicas, incluindo a Universidade Comunitária Islâmica do Benim (CIUB), os graduados da Liga Muçulmana Mundial (LIDMI) e a Associação Islâmica de estudantes Universitários (ACSI).

2.1.3. As outras Igrejas

Mais além da Igreja Católica e do Islã, como foi mostrado no quadro acima, notamos a presença de outras igrejas como a Assembleia de Deus, Igreja Metodista, a Ordem Sagrada de Querubins e Serafins, fundada em 1933 e o Cristianismo Celeste, fundado por senhor Oshoffa em 1947. Muitas igrejas pentecostais também se estabeleceram nos principais bairros e ruas das cidades, nos centros urbanos e rurais.

Pode-se observar, em quase todas as ruas das cidades como Cotonou e Porto Novo a expansão das igrejas evangélicas e pentecostais. Elas também organizam festivais e cruzadas evangélicas que operam “milagres”, fazendo novos convertidos. É comum observar que as pessoas circulam em vários lugares de culto em busca de milagre. A confiança é concedida à igreja que opera curas milagrosas ou faz promessas em relação ao fim do sofrimento etc. A comparação ou crítica a outras comunidades religiosas são muitas vezes o foco do discurso. A atenção está no fervor cristão para diferenciar-se dos católicos, considerados na região como mais frios e não recebendo a benção do Espírito Santo como deveriam . O religioso é percebido como autêntico e abençoado quando se produz o fenômeno do “dom de línguas” .

Os discursos de sacerdotes e missionários cristãos afirmam a universalidade da fé cristã, e essa universalidade faz com que o beninense, mesmo ao se considerar cristão, sempre qualifica esse cristianismo como resultando de uma religião estrangeira. Ao nível objetivo, o

cristão beninense reconhece a autenticidade da fé cristã universal, mas essas análises não operam em um nível subjetivo dos discursos. Interessante perceber que o processo de legitimação identitária, em relação ao cristianismo em outros lugares do mundo, por ele ser antigo de muitos anos, é diferente. Um brasileiro, ao se identificar como cristão, não tem nenhum mal-estar de legitimação da identidade nacional em relação à sua fé. Mesmo não sendo praticante, ele reconhece o cristianismo como sendo a religião de “origem” dele. Mesmo não compartilhando muito as políticas e dogmas da Igreja como instituição, é com muito “orgulho” que o Brasil faz parte dos países reconhecidos como os mais católicos do mundo. Quanto ao beninense cristão, ao reconhecer com toda sinceridade o cristianismo como sua verdadeira religião, adverte que ela é estrangeira, quer dizer, de outra nacionalidade que ele mesmo. Essa observação é indicadora para perceber as diversas tendências de negociação entre as religiões no país. É uma dinâmica que remete à ideia de um sincretismo pelo reconhecimento da “identidade nacional”. O indivíduo se auto-identifica como um bom cristão que não “misturaria” as práticas religiosas, mas encontra-se preso na armadilha das oposições entre o tradicional e o estrangeiro, que faz de seu discurso um discurso sincrético. O estrangeiro é o que ele mais pratica; mas o tradicional, por fazer parte da identidade nacional, faz parte dele. Ele é parecido a um indivíduo que afirma não ter qualquer forma de relação com sua sombra, mas não consegue se separar dela.

2.2. O Vodum

Além das outras religiões, a introdução acerca do Benim tem como objetivo principal o mapeamento da paisagem vodum em meio às diversas novas formas de religiosidade. Segundo os estudos históricos e sociais, a maioria dos voduns foi levada para o Benim nos processos migratórios, ou à força, nas épocas de conquistas entre reinos vizinhos de África. Foi assim que os cultos dos Voduns, chamados hoje em dia tradicionais, nasceram a partir de um longo processo de legitimação. Esse processo de legitimação iniciou no século XVII e acompanhou o processo de identidade étnica e nacional. Mesmo reconhecendo suas origens nigerianas, os *iorubá* do Benim hoje em dia se consideram beninenses. O mesmo processo se observa com os *voduns*. Os informantes encontrados na pesquisa sempre relatam a história da

origem primeira dos *voduns*. Mesmo assim, na atualidade, a ideia é que esses voduns já fazem parte do patrimônio nacional. O processo de legitimação se realizou tanto no nível dos *vodunon* de hoje, que já são beninenses, quanto no nível dos voduns, eles mesmos reconhecidos como sendo do Benim.

Consideramos necessário agora, antes de continuar a explicitação da religião vodum, explicar um pouco melhor como ocorreu nosso ingresso neste mundo religioso. Isto por quê, como veremos, não foi uma tarefa fácil.

A coleta de dados acerca da religião Vodum foi feita a partir de duas viagens ao Benim. Tratou-se de realizar um inventário resumido dos voduns, pois uma abordagem mais ampla e profunda seria extremamente difícil e levaria um tempo bastante demorado. Isto porque do norte ao sul os templos, monumentos, iconografias e símbolos das divindades evidenciam para o pesquisador e o turista esse perfil identitário fortemente reivindicado pelos beninenses nas últimas décadas. Quase todas as famílias têm um vodum, venerado ou não. Todos os nomes e por vezes sobrenomes testemunham o legado tradicional. Todos no Benim, católicos e evangélicos, levam nomes das divindades ou ainda nomes com sufixo ou prefixo derivados. É comum encontrar como nome de família: *Legba do vodum Legba, Sogbossi, Sotin, Soha, Socadjo, Sonon, Sossou, Sossa do vodum So, Gounou, Goudjo, Goumandje, Goufonnou, Gounon etc. do vodum Gu*, para não citar mais que esses exemplos. A conversão para as religiões estrangeiras chamadas “importadas” não foi acompanhada das transformações dos antropônimos. São dinâmicas difíceis de serem reconstituídas por seu caráter fragmentado quase ao infinito, mas que permanecem para sempre pelo fato de que, mesmo praticando outras religiões, o beninense atribui grande importância a seu sobrenome, chamado de nome de família. Mesmo não tendo mais os mesmos significados para todos hoje, é ele que serve de identidade a cada um, informando às vezes sobre as origens e as dinâmicas sócio-religiosas. Além dos antropônimos, nas ruas, nas casas, nas selvas, na vida artística e nos discursos cotidianos, o *vodum* é sempre presente como a sombra dos ancestrais. Existem os que se enfatizam a / se engajam na revalorização dos cultos e existem aqueles que os desvalorizam, mas que sentem simultaneamente uma alegria sutil quando o *vodum* é apresentado no exterior como sendo o patrimônio nacional. Aí o discurso desses últimos muda: “são nossas tradições, né?”, “Ah, no Brasil se pratica também o Vodum, hein, saiu daqui”. A história nacional não se conta sem esse legado e todo beninense tem, em relação

com essa tradição religiosa, o sentimento ambíguo do *proche et du lointain*. Novas famílias de Vodum trazidos hoje em dia do Togo, de Gana e da Nigéria aumentam essa presença fazendo por regiões desaparecer as antigas denominações.

Devido a essa grande presença e variedade de voduns, a pesquisa tornou-se difícil. Além das grandes cerimônias públicas, a visibilidade e manifestação iconográfica das divindades não implica certa facilidade de acesso aos templos. As obrigações são personalizadas e realizadas com grande discrição na intimidade dos que as solicitam, durante à noite por vezes. As casas são abertas a todos e a iniciação é a condição primordial para poder participar aos cultos de forma profunda. Como não era nossa intenção passar por esse ritual de passagem que é a iniciação, optamos desde o início por uma etnografia parcial nos hunpkamey a partir de entrevistas semi-dirigidas. A proposta não era morar no espaço religioso junto aos informantes, mas fazer visitas frequentes para vivenciar o familiar dos templos na medida do possível e nos espaços não proibidos para visitantes. Presenciamos alguns rituais que completaram nossa aproximação do objeto de pesquisa. Mesmo assim, o obstáculo do dinheiro trouxe algumas dificuldades à observação participante das obrigações. Ao não cumprir a iniciação, é possível em alguns hunpkamey acompanhar certos ritos pagando uma pequena fortuna. Presenciamos os cultos da missa do *vodum* Thron Comum em *Cotonou* e visitamos dez *hunpkamey* na cidade de Ouidah. Nossos primeiros contatos com os *Vodunon* e as entrevistas exploratórias foram feitas por mediação dos membros da família pessoal que convidavam, no início da pesquisa, iniciados para visitar nossa moradia e facilitar meu trabalho sem correr o risco de nos expor a eventuais riscos. A proposta era proteger-nos contra eventuais manipulações de certos hunon/bokonon mal intencionados que, supostamente, se serviriam de plantas de inibição da vontade para “mistificar jovens estudantes pesquisadores”. Poucas são as mulheres não praticantes de vodum no Benim que se dedicam a pesquisar a religião tradicional. Existem trabalhos de algumas estudantes mulheres, mas a porcentagem em relação aos homens é muito inferior. Isso está diretamente ligado à porcentagem total de mulheres universitárias, mas de certa forma a questão do gênero, as desigualdades de tratamento entre homens e mulheres ainda pesam em favor dos homens e a mulher, ainda mais a não-iniciada, encontra-se marginalizada nos espaços religiosos tradicionais. As inserções efetivas começaram pelo apoio moral e incentivo de seu Valentin Adjibocha, um ex-colega de escola hoje jornalista e evangélico que, por ser repórter, frequenta comunidades religiosas tradicionais e domina a localização de algumas casas

vodum nas cidades de Cotonou. No entanto, a intervenção dele foi pontual. Fizemos a maior parte das visitas e entrevistas com a atuação de Serge e Valère, dois moto-taxistas que contratamos em Cotonou e Ouidah. As análises se fundam basicamente em entrevistas feitas com os líderes, isto é, os *hunongan*, e, em menor grau com os *hunsi* ou *vodunsi* (filhos-de-santo).

No aeroporto internacional Cardinal Bernandin Gantin de *Cotonou* encontra-se o ponto inicial da imersão em campo beninense. As infra-estruturas antigas, a própria superfície restrita do aeroporto, a área de chegada que se resume a uma salinha, o abraço no calor da pele, a saída da aeronave, tudo desperta os sentidos para uma nova realidade antes familiar, mas que se tornou extraordinária pela comparação que suscita no momento de contraste entre ambientes diferentes. O desafio era observar, perguntar, descrever, focalizar a atenção, se relacionar. O religioso sempre está no centro das discussões e cada interlocutor veicula um número importante de índices que entram na elaboração do nosso roteiro de pesquisa. Foi assim que ao acaso dos encontros mapeamos nosso percurso, mudando e reorientando os lugares e pontos visitados. É possível visualizar pequenos templos *vodum* em alguns bairros das cidades, mas para o olhar desavisado isso não é evidente. Cotonou, a capital econômica, parece não apresentar grande visibilidade das religiões tradicionais, mas ao procurar se informar, repara-se que elas só adotaram outras formas de existência na metrópole. Os condutores de táxi e moto-táxi são os mais indicados para a localização dos pontos de presença na cidade. São os principais atores da poluição atmosférica no país, mas são também guias excelentes e práticos, no sentido da mobilidade e facilidade que oferecem. Sabem de tudo e frequentam todos os lugares. Existem condutores de moto-táxi que afirmam com muito orgulho seu pertencimento à religião tradicional, legado dos ancestrais, “que, aliás, todo mundo deveria praticar”. Outros afirmam, ao contrário, serem católicos ou pentecostais e dizem “não acreditar nessas mistificações religiosas”, mas, ao questioná-los sobre o *vodum*, nota-se rapidamente que foram iniciados em um momento determinado e sabem muito em relação a isso.

2.2.1. *Kenninsi* e a questão do dinheiro

O centro da cidade de *Cotonou* apresenta um caráter bastante “desenvolvido”, todavia em *Calavi* e *Godomey*, dois bairros periféricos de *Cotonou*, existe uma visibilidade maior de templos *vodum*. No bairro de *Godomey*, um pouco antes da ponte principal, indo para *Calavi* encontra-se um *Legba* com as oferendas populares em volta. É um *Tolegba/Legba* da cidade. Na metrópole existe mais discrição no fazer religioso tradicional. Os cidadãos viajam nos finais de semana para o interior com o objetivo de venerar seus vodunsi e voltam para casa domingo à noite. Se houver fetiches dos voduns, encontram-se no segredo dos quartos particulares das casas individuais. Hoje em dia o fenômeno do *vodum Kenninsi* (ou *Klinsi*) se prolifera nas grandes cidades. *Kenninsi*, segundo os informantes, é um *vodum* “perigoso”. Seria um *zumbi*, o vodum dos jovens preguiçosos. Pelo intermédio do espírito do fetiche influenciariam a vontade das pessoas. Se não tem aparência humana, na maioria dos casos ele é instalado a partir de uma parte do corpo humano. A partir dessa parte se faz um “fetiche” que opera através do sangue humano. Opiniões populares admitem crenças segundo as quais os detentores desse vodum, nos momentos de acidentes de trânsito e em horas de pouca vigilância, passam um pedaço de tecido em movimentos circulares no sangue do acidente para alimentar o fetiche. Na ausência desta opção, os *kenninsinon*, detentores de *Kenninsi*, contatam médicos para se procurar sangue humano nos hospitais e alimentá-lo. Conseqüentemente, acredita-se que a pessoa que fez doação do seu sangue no hospital para salvar vidas acaba morrendo porque foi sacrificada involuntariamente a um espírito “zumbi” pelo ato de consumo do seu sangue. Foram veiculadas na televisão nacional campanhas de sensibilização sobre o fenômeno e o governo emitiu pronunciamentos ameaçando os médicos que se dedicam a tais práticas. Por outro lado, o jornal audiovisual de informação nacional e respostas de questionários revelam o caráter trágico do fenômeno do *Kenninsi*. Durante o período da inserção ocorreram três casos recentes de assassinato por motivo de enriquecimento por intermédio do “fetiche”. Seriam, segundos falas dos informantes, os *Tolegba*. Esses voduns são para devoções populares e as pessoas fazem junto a eles diferentes pedidos. O mais popular dentre eles no Benim é o *Dancoli*, supostamente realizado por meio do enterro de uma mulher grávida viva. Ninguém reclama autoridade sobre esses voduns. À noite, afirma-se que o espírito daquele que foi “transformado” em *vodum* se torna pessoa e sai para a rua cumprindo missões. Acredita-se que em plena noite é possível ouvir as pessoas assim transformadas e falecidas cozinhando e lavando louças. Na maioria dos casos se contam episódios de encontros noturnos com essas pessoas-espíritos, testemunhando ouvir suas

vozes. Realidades ou ficções ao vivo? Nossa atenção não se focalizou sobre esses relatos poucos confiáveis dos quais não temos provas.

Além desse aspecto dramático do fenômeno religioso, o *vodum*, de forma geral, desempenha um papel econômico bastante forte. Abaixo reproduzimos a fala de um informante testemunhando esse fato da necessidade de ter dinheiro para poder receber informações sobre as tradições:

Se informar junto com os vodunon é uma questão de dinheiro. Você tem dinheiro? Fazer pesquisa aqui é ter dinheiro. Se não ninguém vai te informar de forma adequada. Têm vodunon e vodunon. Não é qualquer pessoa com colares e vestido de branco que pode fazer ofício de vodunon e ter conhecimento no assunto. O vodunon de impostura só vai contar bobagens para você. O vodunon de verdade, ele mesmo pensa que você vai se enriquecer com as informações recolhidas junto a ele. Já aconteceu e ainda acontece que pesquisadores vendem o saber tradicional ao exterior e ficam ricos. Fazem livros, revistas publicando as fotografias. Adquirem certa estabilidade financeira e vivem bem, mas os informantes vegetam ainda na pobreza, na miséria. (Taxista, 16/08/2012).

De fato, a reflexão dele foi pertinente. Em quase oito meses de pesquisa e com aproximadamente cem entrevistas realizadas, não encontramos um informante que não houvesse reclamado dinheiro. As únicas oportunidades de pesquisa que fizemos sem pagamento foram os momentos de partilha de experiência de vida de pessoas que aceitaram contar a história, as experiências deles nas religiões tradicionais ou com a feitiçaria. Aí sim, a espontaneidade se faz perceber desinteressada e profunda. Contam com emoções e grande entusiasmo, épicos singulares ou milagrosos dos voduns em suas vidas. Trata-se de momentos em que se sentem privilegiados e felizes por terem interlocutores para compartilhar a “honra” de que foram objeto.

As primeiras entrevistas durante a saída em campo foram livres, isto é, sem grandes orientações e explicações. Conversamos com pessoas iniciadas que tinham um conhecimento bastante amplo do assunto. Nosso próprio olhar sobre o vodum no Benim era superficial e as primeiras entrevistas eram justamente dedicadas a “ouvir” o campo através do “olhar” de terceiros que tinham uma proximidade bastante grande com essa realidade.

2.2.2. Uso das plantas para o *bo* / encantamento

A morte de um *vodunsi* constitui um encontro com os outros *vodunsi* e cada um dá sua opinião sobre a pessoa mais indicada para substituir o falecido. Ela tem que ser parente do morto. Ao encontrar a pessoa desejada, o chefe *vodum* “chama a alma” do futuro substituto a partir de encantações. Naquele momento, a pessoa em questão deixa sua casa sem saber por onde está indo e entra no templo *vodum*. Pouco importa que seus familiares estejam acordados ou não, com portas fechadas ou abertas; não vão se dar conta de nada. Só no dia seguinte eles vão procurar a pessoa que, segundo eles, desapareceu. Ao procurá-la de porta em porta e de pessoa a pessoa, vão achá-la no *hunpkamey* onde já foi internada para iniciação. Assim o *vodum* já escolheu a sua esposa. Ela é “iniciada” antes de acordar, quer dizer, antes de voltar à consciência para não se opor a decisão da escolha. Ela acorda no meio de pessoas de idade avançada, dentre elas a *tassinon* da casa, isto é, a responsável e as mulheres mais velhas, os grandes *vodunon* que procuram acalmá-la: “Minha filha, você acordou? Fica sossegada, aqui é bom; não tenha medo, não tem nada de ruim aqui”. As mais velhas vão em seguida, no dia-a-dia, ensinar a ela os passos de danças e os movimentos do seu *vodum* de cabeça. Ela aprende a dançar a partir de ritmos feitos nos lábios e depois com tambores. A formação se faz assim com carinho, mas com gritos e chicote também. Durante a formação batem nelas se necessário. É como o militarismo e assim são obrigadas a dançar bem. Elas aprendem a língua da casa entre outros e assimilam muito bem tudo o que for preciso. Além do mais existem plantas que ajudam a aprender e a guardar de memória. Dependendo do tempo da formação, podem se passar três ou seis meses. Na saída a pessoa não fala mais o idioma *fon*, mas somente a língua do *vodum*, a língua do *hunpkamey*. Ao conversar com ela em *fon*, ela responde em *vodúngbe*, que é um dialeto religioso. No entanto, ao se encontrar entre adeptos ou entre *vodunsi* e sem um olhar exterior presente para testemunhar, aí sim elas podem falar *fon*. Deste modo, em dois ou três meses de formação a pessoa fala bem o dialeto da casa religiosa. Um exemplo para ilustrar esse fato é o de um adepto de *Xeviosso* durante o período revolucionário do PRPB⁹. Uma jovem foi internada à força na casa *vodum*. Com o

⁹ Partido Revolucionário Popular de Benim, em francês *Parti de la Révolution Populaire du Bénin*, fundado em 1975, instaurou um regime de inspiração marxista-leninista no qual era o único partido legalizado.

apoio do governo a polícia foi atrás dela para questionar os membros do *hunpkamey* sobre o porquê desse ato, na medida em que ela era uma aluna de uma escola pública moderna. Os responsáveis pelo convento pediram à família para guardá-la durante uma semana e, após os sete dias, ela voltou para casa iniciada e falando perfeitamente a língua da casa. Outras práticas das casas, um *hunsi/vodunsi* durante as marcações no corpo passou muito mal, era durante o tempo da formação e ele caiu gravemente doente. Para guardar em segredo as operações feitas durante esse tempo de retiro, não quiseram pedir para os filhos dos *hunongan* o serviço de escrever uma carta para solicitar um médico de *Cotonou*. Solicitaram a presença de Símplice, nosso informante e fizeram para ele os rituais de iniciação naquela mesma noite e ele entrou assim na casa e escreveu a carta para eles. O médico chegou e fez uma infusão de antibiótico, mas infelizmente ela morreu. Assim, telefonaram para todos os chefes das casas vodum na região e decidiram “acordar” a mulher falecida. À base de plantas e de encantações afirmaram ter chamado sua alma que supostamente voltou ao corpo após três dias. Antes dela voltar, o corpo foi bem cuidado para não deixar moscas tocarem nele. Assim ela “ressuscitou” e fez a saída do *hunfifon*, isto é, o ritual de levantamento junto com as outras colegas da sua turma. A proposta é que após sete meses ela viria a morrer de novo. Tratou-se tão somente de uma “ressurreição temporária”. Durante os rituais de saída ela passou muito bem, dançou e recebeu homenagens de seus familiares e amigos. O objetivo era não deixá-la morrer na casa, porque era mal visto e causaria vergonha para uma casa de vodum. Sete meses depois, de fato, ela morreu. Todo *hunpkamey*, dizem, seria sustentado pela feitiçaria. As casas rivalizam entre si e a luta se faz mediante a feitiçaria. A suposta guarda, isto é, poder, dos *hunpkamey*.

2.2.3. Instalação do vodum, iniciação do vodunsi e entronização do vodunongan na região fon de Ouidah

Para a instalação de um *vodum*, por exemplo, os interessados solicitam o *hunongan* e ele lista para os futuros chefes os itens necessários. Depois a pessoa vai fazer as compras e volta para o controle. Se tudo der certo, o *hunongan* responsável da obrigação contata os outros *vodunon*, seus colaboradores, e informa-os do projeto de instalação do *vodum*. Juntos fixam uma data. No dia determinado, à noite, o *hunongan* vai instalar o *vodum* no lugar

indicado. No dia seguinte tocam-se tambores adequados chamados *asandrohunsangna* e fazem o *ado fifon*, quer dizer, consultar o *vodum*, recém-instalado, através do *Fá* que é o oráculo. A cerimônia se faz à noite. Nesse dia se cozinha a cabeça do *agbo*, carneiro sacrificado, e os mais velhos se juntam para comer. Não participam jovens nesse encontro. Chamam a isso de: “*e na gba agbota*”, isto é, compartilhar a cabeça do carneiro. A pessoa que recebeu a instalação do *vodum* é nomeada. Consultam de novo o *Fá* e o novo nome é revelado pelo *vodum* recém-instalado. A partir do *Fá* determinam esse nome e o *vodunon* vai levar o mesmo nome que seu *vodum*. Foi daí que advieram as diferenças nos nomes. O *Fá* encontra assim o instrumento de multiplicação dos nomes das divindades no Benim. Conseqüentemente, há divergências nos nomes levados pelas mesmas divindades, mas ao analisar os ritos, eles fazem os mesmos *yesu*, isto é, os rituais espirituais.

Os *voduns* de cabeça da pessoa são também revelados pelo *Fá*. O *vodum* de cabeça é o ancestral ou o *vodum* que levou a pessoa para vida. Um *vodum* ou um ancestral acompanha cada pessoa até o nascimento. Às vezes é um *vodum* único que faz papel de “*Jotomekoknto*” e a leva para a vida. Pode ser também dois *voduns* ou ainda por vezes um *kutito*, “um já falecido”. Assim o *kutito* e o *vodum* levam a pessoa para a vida. É a partir desses dados que durante a etapa do ritual de iniciação-consagração se determina de que *vodum* o adepto vai ser a esposa independentemente do caso de o adepto ser mulher ou homem? . Quando um *vodunsi* morre e o *Fá* revela que o *vodum* da pessoa falecida levou tal pessoa para a vida, ela fica no lugar do falecido. Para um *vodum* levar alguém para a vida, tem que haver parentesco do lado materno ou paterno. Existe sempre uma ligação do lado do pai ou da mãe. Em paralelo existe o que chama os *akuwê vodum*, *vodum* de dinheiro, quer dizer não é de uma família determinada, mas se uma pessoa quiser receber esse *vodum* e se tornar *vodunon* dele, ela pode, depois de pagar dinheiro, instalar o *vodum*; Vai poder cultuá-lo, mas afirma-se que não vai ser *vodunon* de *towyo*, um *vodum* de família. É um *akuwê vodum*, *vodum* de dinheiro e a pessoa a princípio não deve formar *vodunsi* ou ter casa de religião para formação. É considerado proibido no colégio dos *hunongan*. Os *voduns Cocou*, *Atingali*, *Thron* e outros fazem parte dos *voduns* que não são *towyo*. Os responsáveis desses *akuwê vodum* praticam os cultos, iniciam seus filhos seus filhos, que por sua vez podem praticar também, muito embora eles não possam, a princípio, erigir casa religiosa e formar os *vodunsi*.

Para escolher um novo chefe de culto, os *vodunongan* se encontram. Depois da

consulta ao *Fá*, identifica-se quem foi escolhido por ele para ser o próximo *vodunongan* em determinada linhagem. Os mais velhos, pai, tios também sabem, mas a mãe não. Depois dessa identificação da pessoa favorável, se convoca uma reunião da família. A oferenda dos itens para a obrigação é feita em uma sexta-feira e o *hungban*, “conjunto dos itens para obrigação” é oferecido nessa ocasião: o *kplakpla*, *ahwansouahwansi*, *ahwankpe*, *ahwandaho*, diferentes formas de esteiras, certo número de *gozin*, vasos para água, tecidos para roupa do futuro *vodunnon*, *kpakun*, chapéu, *djê*, *perula*, bebidas alcoólicas fortes tais como gins, ovelhas, entre outras coisas. A coletividade familiar compra os itens, o que é feito a partir de uma coleta de fundos. Na ocasião são tocados diversos tambores e cantos de cerimônias. Todos ficam acordados, sentados nos *kplakpla*, homens e mulheres. A partir das três horas da manhã a entrada da propriedade é fechada com cadeado. Os mais velhos ingerem preparações de plantas para influenciar a pessoa a quem falam a partir de um encantamento. Uma pessoa entre os chefes mais velhos toma a palavra, dirige-se a duas pessoas na assembléia, faz com que levantem e fiquem de pé. Coloca-se a mão na cabeça de uma das duas pessoas que estão de pé e assim esta é escolhida para ocupar a cadeira de *vodunongan* na coletividade familiar. Em seguida, a *tassinon*, a mulher que vai auxiliá-la, é escolhida da mesma maneira. As pessoas assim selecionadas são retiradas da comunidade durante nove dias. Depois desses nove dias elas fazem a saída, quando estão com a cabeça raspada e trajando as vestimentas adequadas reservados para a ocasião. Aí começa o choro das mulheres. Choram muito porque se acredita que se trata de uma carga delicada e difícil. Nessa primeira saída uma data posterior é fixada para o *hunsu dide*. É durante aquele dia que o novo *vodunongan* cumpre a obrigação do *hunfo*, ele recebe o *djivi*, faca para as obrigações, e o *dêho ca*, vaso das rezas. Entregam-se a ele os itens comprados. Se houver um *hungban*, conjunto de itens necessários para a função de *vodunongan*, ele também é entregue com as chaves do *hunxwé*, casa do vodum ou convento. A partir de lá o resto de sua formação fica por conta dele. As estratégias a partir das quais vai organizar sua administração dizem respeito a ele. Ele carrega a responsabilidade de visitar os *vodunon meho*, quer dizer os mais velhos líderes, para se informar sobre como fazer o trabalho. Na maioria dos casos a pessoa escolhida é da família e o *jotomekokanto* dele foi também um *vodunongan* no passado. Embora predomine a relevância da linha paterna, neste caso específico, pode ser também do lado materno. A crença estipula que quando Mawu fez a pessoa, esta caiu na mão do *jotomekokanto* e este a acompanha até a vida. É por esse motivo que o nome desse *joto* é chamado em relação à

pessoa. A pessoa, recém-nascida, vai ter um *ye*, espírito, parecido ao do *joto*, porém, mesmo tendo sua própria personalidade, ela vai revelar em certa medida as atitudes do *joto* da pessoa já falecida. Diz-se ao olhar para ele: essa pessoa tem as maneiras de agir de tal pessoa falecida e muitas vezes o *Fá* já revelou que ele é de fato o *jotomecokanto* da criança.

Uma das primeiras obrigações depois da cerimônia de eleição de um vodunongan é o *hunhonon gbo*, “ovelha do responsável do convento”. É a primeira festa que o *hunongan* faz depois de sua entronização. O *hunongan* sacrifica pela primeira vez um animal para o *vodum* e convida outros *hunongan* ou *vodunongan* para compartilhar comida junto a ele. Caso essa cerimônia não tenha sido realizada, por ocasião da morte do vodunongan, os filhos dele a realizam antes do enterro dele. É obrigatório.

Na linha da consagração-iniciação em Ahouakpe daho uma pequena cidade de Ouidah ou onde fizemos pesquisas e entrevistas com Dangbénon Daho, existem algumas etapas. A fase inicial da consagração-iniciação é chamada *vodumhu asi* ou *de asi*, período durante o qual os adeptos entram em *kpokpo*, ou retiro; diz-se que o *vodum de asi* escolheu esposa, o que dura nove dias para os homens e sete para as mulheres. São postos deitados em um *kplakpla*, esteira, no quarto do *hun*, isto é do *vodum*, sem roupas nem sapatos e com uma pedra ou *akuwêkin*, búzio segurado à sua cabeça com o sangue do animal sacrificado. Depois do *kpokpo* ou retiro começa uma nova fase, que pode ser subdividida em várias etapas. A primeira delas é o *hunfinfon*, “ressureição do além, do invisível”, em que o adepto vai receber um novo nome. A segunda etapa tem lugar depois de um mês e se chama *edoden*. Ela conta com rituais como o raspar dos cabelos, a primeira saída dos adeptos, o tocar de tambores de um dia para que eles dançam em público. A terceira etapa é o *hunsudide*, o momento em que se faz a oferta dos itens exigidos para o ritual de saída. Uma vez recebido o *agban*, conjunto de itens exigidos em um dia, no dia seguinte se faz o *hunsudide* e os *vodunsi yoyo* (vodunsi novos), vestem-se de tecidos e de pérolas e tem lugar uma saída. Isso tudo faz deles *vodunsi ou hunsi* e vão sair em procissão do convento para a lagoa e o mercado. Antes de irem para casa é realizado um *yesun*, ritual ou ritual do espírito. Vão sair para limpar a cidade o que é ritualmente feito nas praças públicas. Em seguida vão cozinhar *gui*, uma variedade de polenta de milho para esmola pública. Recebem em troca muitas coisas nas praças públicas, como alimentos e tecidos. O tempo da iniciação varia de um a seis meses, dependendo do poder financeiro de cada família. Para cada *hunsi yoyo/novo* filho-de-santo voltar para sua casa

familiar, exige-se novamente um *agban*, isto é, uma oferenda da família e se tocam tambores para acompanhá-los até a casa dos pais. A partir desse momento pode seguir com as atividades do seu dia a dia. O novo *hunsi* vai de vez em quando ao convento, cada vez que tem uma manifestação.

O *hunpkamey* é parecido com um internato. Ali se aprende dia e noite, fazem recreação e muitas outras distrações que entram também na formação.

As diversas cerimônias que se fazem além da iniciação são: O *xwétanu*, e *na da gozin*, “ir para o mar”, *ena klpò to*, “lavar o país”, *na gni azon*, que quer dizer “repulsão das enfermidades” e *nu tchichi*, “cerimônia de apagar o fogo” etc. Existem ainda várias outras que dependem do que o *Fá* solicite individualmente ou de forma popular. Por exemplo, tinha uma árvore de Loko no bairro Tovê de Ouidah. Quebrou um dia um galho e o *Fá* foi consultado. Isso era de fato um sinal para os mais velhos da cidade. Segundo o *Fá*, era preciso fazer obrigações para todos os *Dan* que foram negligenciados. Foi feito o “*Tohun xwê*”, uma obrigação popular para venerar todos os *Dan* dos filhos em Ouidah e dos filhos que se encontravam fora do país, os da diáspora de forma geral.

2.2.4. Comida, vestimenta e linha do vodum

- **A comida:**

Os voduns geralmente comem de tudo. A comida deles se chamam *hlin*, o que significa parcelas. Animais são sacrificados, de cuja carne eles recebem uma parte, bem como feijão, azeite de dendê e farinha de milho misturados e espalhados no chão e muitas outras comidas. Existe uma classificação das comidas recebidas por cada divindade: galinhas, ovelhas, carneiro, etc.

Apanha-se o sangue do sacrifício em um vaso com azeite de dendê, onde os dois são misturados. Depois se cozinha feijão. Misturam-se o feijão e o sangue. Essa mistura é apresentada aos *vodunongan* mais velhos, que vão colocar um dedo da mão esquerda dentro e provar antes da oferenda para o *vodum*. Em seguida se grelha a carne da ovelha. Acrescenta-

se também um *hunfin*, uma espécie de pássaro, inteiro, com os intestinos, no fogão. Ao ficar cozido ele é colocado no vaso da oferenda com farinha de milho e azeite de dendê. De novo se apresenta aos mais velhos antes de ofertar para o vodum. No final da festa das obrigações removem-se a cabeça, as extremidades, o coração e os intestinos dos animais sacrificados, estando tudo já lavado e cozido. Pela terceira vez se apresenta aos *vodunon daho*, e se espalha a comida pelo chão. Logo para o *vodum*. O resto que ficou no vaso é oferecido às crianças que vão compartilhar isso com entusiasmo. Com esse gesto se diz que o *vodum* aceitou o sacrifício. É assim que se faz, geralmente, o sacrifício e a oferenda de comida para um *vodum* nos *hunpkamey*. As diferenças se notam nas espécies de animais sacrificados, na intenção do sacrifício e nas preferências gastronômicas de cada divindade. A comida pode ser crua ou cozida dependendo justamente das diferenças e especificidades entre os voduns, mas geralmente o feijão é cozido simbolizando o desejo de uma vida tranquila.

- As vestimentas

Não se vestem de roupas “modernas”, mas de *avo*, tecidos coloridos da África. Vestem um número importante de tecidos dependendo da classe que cada um ocupa. Antigamente não era permitido usar esses tecidos de cerimônias vodum para outras ocasiões. Os *kpa*, caixas para arrumar roupas que continham esses tecidos, ficavam nas casas de religião; mas com o tempo, com os roubos e os recorrentes atos criminosos de derramar produtos tóxicos nas roupas dos adversários, fizeram com que cada um guardasse seus próprios tecidos. Não se encontra mais na responsabilidade dos *hunpkamey*. O simples fato de alguém dançar melhor que o outro colega de turma pode ser objeto de inveja ou rivalidade. Ao dançar com um tecido, esse tecido se transforma em *vodúnvo*, ou seja, tecidos do vodum e são guardados com precaução. Depois da morte de um *hunsi*, os *avos* dele são legados ao substituto que recebe o *kpa* de seu predecessor.

Existem quatro diferentes tipos de tecidos que servem de vestimenta para um vodunsi: o *avlaya*, espécie de saia feita com tecidos tradicionais enrolados em torno do cinto: o “*akon mê vo*”, tecido para o tronco; o “*co mê vo*”, tecido para o pescoço; e “*o avo gniko*”, tecido suspenso de forma perpendicular do pescoço até os pés. Existe também, de forma opcional, o tecido para a cabeça. Cada adepto enfeita essas categorias de tecidos a partir das combinações

de cores de seus voduns. As cores dos voduns *Xeviosso* e *Shango* são o branco e o vermelho, dos voduns *Mami* e *Thron* é o branco.

- **A linha do vodum:**

O *hunkan* é a linha do vodum. É a pérola de transmissão que todos os *vodunsi* possuem e é guardada em um *ca*, um vaso de madeira. Existe, de fato uma pequena pérola que os *vodunsi* recebem e guardam muito bem consigo e ela simboliza, por assim dizer, essa linha. Ao falecer, o *vodunsi* não leva a divindade para a tumba. O *hunkan* não falece, permanece. Essa pérola é a que serviu nos rituais de morte e ressurreição do *vodunsi*. A passagem da vida para morte e da morte para vida é registrada ou marcada pelo ritual de passagem, de consagração de um *vodunsi*. À morte da pessoa, os responsáveis de seu convento reclamam à família dela esse *hunkan*, que é a pérola da consagração da pessoa. Ela permite a continuidade para a pessoa que vai substituir o falecido. No ritual de enterro de um *vodunsi* se recupera o *vodum* da cabeça dele. Chamam o nome antigo dela. Se for *Nansu* o nome dela e com a consagração ao vodum se tornou *Alladanun*, no ritual para recuperação do vodum se chamam o nome de *Nansu*, assim o vodum é retirado dele.

A pessoa assim falecida vai *jo vi*, “levar para a vida uma outra criança”. É o *Fá* que vai revelar a pessoa que ele levou para a vida. Por isso, às vezes as obrigações para escolha de novos *vodunongan* demoram até trinta anos. Não se faz de repente. A determinação do *joto* não é um índice para escolher um *vodunongan*, mas se o *joto* de um *vodunsi* era um *vodunongan*, tem mais sorte e probabilidade de ele ser também um *vodunongan*. É somente depois de várias consultas ao *Fá* que se determina quem a pessoa é realmente, senão, o *Fá* não responde, e se espera a pessoa certa. Ao se recusar substituir ao falecido, o escolhido pelo *Fá* morre. Pode acontecer que ele seja uma criança, nesse caso uma pessoa mais velha administra no lugar dele até ele ficar maior de idade. Acredita-se que exista um laço muito forte entre os mortos e os vivos.

2.2.5. A missa *Thron* Comum de Cotonou

Participamos durante o período de um mês da missa *Thron* Comum, localizada no

bairro Santa Rita. A missa se realiza em um condomínio familiar que disponibiliza uma casa de dois andares com dois grandes salões. No térreo, a sala principal do edifício serve para os encontros e as missas dominicais. É um espaço de aproximadamente 500 metros de comprimento por 400 metros de largura. As paredes oferecem um espetáculo artístico de gravuras, fotos dos *hunongan Thron* já falecidos, diversas inscrições sobre a vida da casa. Os números de casas *Thron* já fundados são como se segue: no Benin são 144; 7 na República de Togo; 3 em Gana; 5 na Nigéria; 1 no Senegal; 2 em Camarões. Na América do Norte: 2 nos Estados Unidos. Na Europa: 1 na Bélgica e 19 na França. Todas as casas foram instalados pelo *hunongan-gan* Agbegbe Guendehou Gbesso Balley Flemamiti, fundador e primeiro responsável do santuário *Thron* Comum (TC). Na parte frontal, bem no meio da sala, encontra-se o altar *Thron* com velas, colas, e diversos objetos de culto, dois *gozin*, vasos tradicionais feitos de terra cozida para provisão de água sagrada para consumo e também para purificações dos fiéis *thronistos*. Uma cortina de tecido duplo separa uma salinha do altar central de *Thron* e a sala grande que em momentos específicos é reservada a sacrifícios ou outros rituais nos quais não participa a assembleia geral. Atrás do altar fica a sala de consulta do *Fá*. Ali, todos os domingos, no final da missa, pessoas consultam e recebem as prescrições a serem respeitados durante a semana. Na parte de trás e no ângulo quadrado direito, pode-se contemplar o santuário dos voduns da casa. Foram instalados junto aos altares de *Sakpata*, *Assains* ou *Assens*, *Ogun*, *Hounkpessin*, *Hooho* (gêmeos), *Dan*, *Tohossou*, *Legba*. A estátua de terra vermelha do *Legba*, ou seja, o *Legba* encontra-se na entrada exterior do santuário e é seguida dos altares de outras divindades. Na entrada, em sua parte interior, há o altar de *Sogboligui* no chão com azeite de dendê vertido por cima e um pouco ao lado um grande vaso contendo ossos de sacrifícios dos rituais. O ambiente desse santuário tem um cheiro muito forte de azeite de dendê e de cera das velas. No meio da sala, bancos e cadeiras alinhados servem de assentos para os fiéis durante as missas. No primeiro andar fica o salão de acolhimento e de conversa com o fundador da missa. Parece uma sala de estar comum e corrente das habitações de classe média no Benim, com dois conjuntos de sofás, três geladeiras e diversos objetos de decoração e símbolos próprios da religião tradicional. No fundo desse salão encontra-se o quarto das representações iconográficas dos vodum de todos os fiéis da casa. Na maioria dos casos são ícones, criaturas em forma de sereia, meio homem, meio peixe, com cabelos compridos.

O adepto recebe sua divindade após os rituais de iniciação. É esse ato que torna de fato

uma pessoa em adepto de *Thron* ligado a essa casa. O filho mais velho do *hunongan-gan* da missa *Thron*, ele mesmo *hunongan* Guendehou Junior, foi nosso principal informante nessa casa. Com amabilidade apresentou-nos ao fundador, que vem a ser o pai dele. O fundador mora no segundo andar da casa de religião: ele é a figura mais respeitada na casa. No mesmo condomínio, a alguns metros à frente do edifício religioso, alinham-se, uma após outra, as habitações privadas dos filhos e filhas do *hunongangan*. Estes moram junto com as respectivas famílias, esposos, esposas, filhos e filhas. Formam um conjunto de famílias o qual, por sua vez, forma uma grande família estendida em que se respeita muito a hierarquia entre os mais velhos e os jovens. Participamos de quatro missas *Thron* por quatro domingos seguidos. Simpatizamos muito com os fiéis nos momentos que precedem as missas. As fotografias foram tiradas e sem que tivesse sido exigida compensação durante as primeiras missas das quais participamos. Se não fosse pelo auxílio dele a tarifa de 50 mil FCA por fotografia, ou seja, o equivalente a duzentos reais. Mencionamos aqui que esse valor seria para tirar uma fotografia do fundador. Fui convidada a sentar na frente com a permissão do fundador para tirar todas as fotografias que quisesse sem pagar nada em troca. Sentamos na frente e, de fato, nossa presença foi especial. A câmera e a agenda de notas foram elementos que emprestaram um caráter solene e extraordinário à cerimônia do dia. Existe uma classificação de assentos segundo o gênero. O modelo da missa, cantos e rituais da Igreja Católica são adaptados à missa *Thron*. Inclui procissões de entrada com cantos e tambores, a partilha da comunhão em forma característica de noz-de-cola que cada adepto traz de casa para a missa, purificação com água benta, incenso e coleta de oferenda. Todos os elementos de uma missa católica encontram-se reinventados ou reapropriados na missa *Thron* Comum. Transformam músicas e cantos cristãos substituindo o nome de Jesus pela apelação do vodum *Thron*, que também se chama *glovodum*, isto é, o vodum da Cola, cujo fruto, a noz-de-cola, é muito difundido da África equatorial. Na parte frontal, muito perto do altar central, ficam os assentos dos filhos do *hunongangan* mais dois outros *kpedigan*, responsáveis pelo altar, duas mulheres de certa idade, a *tassinon* e seu ajudante na frente em vestimentas tradicionais desempenhando um papel importante na celebração da missa, administrando a comunhão e ajudando a purificar a assembleia. Elas são sacerdotisas *Thron* e, hierarquicamente falando, vêm depois dos *hunongan*. A missa começa com coleta das nozes-de-cola. Cada fiel invoca o *Thron*, formula as preocupações diversas por sobre as nozes-de-cola e então mandam-nas para o altar central em cestas de coleta. Estamos em uma cultura da oralidade em que a palavra tem

um poder mítico e místico muito forte. Por esse gesto celebram a força da palavra. É a partir dela que se faz a comunicação com o mundo dos espíritos. Pegam as nozes-de-cola nas mãos e sussurram por sobre elas queixas, desejos, causas de medos, projetos futuros etc. A noz-de-cola, também chamada *atinkin* é ao mesmo tempo a comida essencial do Thron e o suporte físico que leva as orações de cada um para o vodum. Após esse primeiro gesto, em cantos e louvores vêm as marcações com misturas líquidas feitas com a noz em pó e o perfume dos vodunsi além de outros ingredientes que ainda desconhecemos. Essa mistura é apresentada em uma espécie de faca colocada sobre um copinho de ferro. São marcadas as frentes para crianças e homens, e peitos para mulheres, com o dedo do meio e da mão esquerda. O lugar da marcação depende também da vestimenta de cada um. Ao secar, essa mistura deixa cicatrizes visíveis na parte que ficou em contato com a mistura. A marcação é o simbolismo da morte e ressurreição. Durante a marcação dedicamo-nos a tirar fotografias, não querendo ser marcados. Procuramos essa estratégia para não manifestar nossa oposição, assim diante do público e causar um incidente diplomático. Esse detalhe foi um dos obstáculos que não permitiu uma imersão mais profunda. A intenção deles era me converter, e nesse contexto não quis estabelecer um compromisso pessoal. Após esse ritual vem a homilia, que é uma formação dos adeptos sobre a história da missa e dos seus fundadores, as divindades cultuadas, incluindo certa preparação psicológica da atitude a ser adotada em relação às outras religiões. Vem em seguida a partilha da noz-de-cola em forma de comunhão, a queima do incenso contra as energias e os espíritos negativos e a dança de combate com faca na mão. Esses rituais são executados pelos *hunongan* da casa e pelos *kpedjigan* na presença do fundador *hunongan-gan* o qual permanece sentado durante toda a missa em uma cadeira real, especialmente confeccionada para ele devido a sua idade avançada. A assembleia participa cantando e dançando com convicção e emoção fortes. Três ritmos acompanham a dança com a faca. O *agbadja*, um ritmo que se dança basicamente com o tronco, as mãos e as costas, e uma segunda dança um pouco mais lenta que se dança com os pés, inspirada no ritmo da dança dos Ashanti de Gana. A terceira é o *gbon*, que se efetua com mais energia. Em fila indiana atravessam a sala manipulando as facas de forma ritualística, que de certa forma são as espadas de combate do *Thron*. No final das danças voltam para o altar central com a cabeça virada para baixo e o corpo meio dobrado, em posição de guerreiros ao final de combate. Em seguida começa a cerimônia de aspersão de água “benta”. A assembleia é purificada a partir da água sagrada tirada dos *gozin*, vaso de água do altar central do vodum *Thron*. Esse gesto

anuncia o final da missa *Thron* quando então os tamboreiros tocam para os adeptos dançarem mais uma vez e agradecerem. Uma segunda coleta de oferendas é realizada e dessa vez todos se levantam para ir à frente do altar fazer sua oferenda. Fazem geralmente oferenda de dinheiro, velas, nozes-de-cola etc. Fizemos também oferenda e o nosso acompanhante participou da dança junto com eles para podermos tirar as fotografias. Vivenciamos junto com o grupo uma experiência bastante aberta e nos convidaram para se juntar as outras obrigações da casa.

Existe uma diversidade de rituais de iniciação e consagração no vodum *Thron*, além dos rituais dominicais da missa. O primeiro ritual de iniciação para os adeptos se chama *e na dou atinkin*, consumo de noz-de-cola. Ele marca a entrada simbólica do adepto no vodum *Thron*. Os responsáveis informam o futuro adepto sobre as regras e interdições do grupo religioso. De fato, uma série de interdições regula a vida social dos adeptos *Thron*. Elas podem ser resumidas em interdições de difamações ou de discordância entre irmãos ou adeptos, proibição de praticar qualquer forma de maldade ou violência em direção a seus familiares, esposas e filhos. As adesões ocorrem após situações difíceis de doenças ou morte de um próximo. A morte quase sempre é ocasionada pela feitiçaria ou pelo *bo*, encantamento, de um inimigo com inveja ou querendo se vingar. Assim se procura entrar no *Thron* para proteger o resto da família dos ataques invisíveis dos espíritos inimigos. No resto dos casos, o adepto nasce nesse vodum e a prática ocorre desde a socialização primeira no lar familiar. Nesse aspecto é importante assinalar que, para um novo adepto, o vodum/fetichismo é instalado em casa domiciliar para melhor veneração e para proteção aproximada. Foi assim que, paulatinamente, mesmo não sendo tradicional autóctone, o *Thron* se espalhou rapidamente pelo Benim nas últimas décadas. Integrou-se facilmente aos cultos mais antigos.

Tivemos a oportunidade de acompanhar alguns rituais de introdução de um novo *hunongan*: Fabio. Fabio é um adepto *Thron*. Alguns meses antes de nossa inserção em campo, ele havia recebido o *Thron* em sua casa como símbolo de proteção contra a feitiçaria e para veneração mais cotidiana do vodum/fetichismo que, segundo fala dele, salvou-lhe a vida trazendo paz e serenidade ao lar familiar. Testemunhou o adepto certa melhora na vivência dele, desde que encontrou o vodum e pediu para recebê-lo em casa. Havia chegado o momento de ele ser consagrado *hunongan Thron*. A obrigação começa por uma oferenda, esmola para a comunidade e também água derramada no chão para os ancestrais. Após diversas rezas feitas

sobre uma ovelha e um carneiro ofertados pelo futuro *hunongan*, os animais são sacrificados no quarto do *hun*, quarto do vodum Thron. A cabeça do carneiro é apresentada ao público em aclamação, como símbolo de prestígio em um lençol branco e decorado com *akekun*, que são pérolas ou búzios. Essa cabeça é o “*hun ta*” de Fabio e a partir dela, ele se torna *hunongan* para o resto de sua existência. A cabeça é em seguida levada em procissão com cantos e danças até o local escolhido para o enterro pelo responsável da cerimônia. Seu Fabio, juntamente com três outros *hunongan*, o dirigente da celebração e dois outros assistentes chegados especialmente para a ocasião, levam junto em procissão o *hunnon ta*, cabeça que consagra *hunnon* isto é *vodunon*. Na frente, dois outros *hunnon* com a espalda do Thron na mão, fazem gestos repetitivos simulando a execução dos feiticeiros imaginários ou repulsão das ondas negativas dos feiticeiros. No lugar do enterro um buraco é feito na terra por um *kpedjigan*. Em oito movimentos de ida e volta hesitantes, a cabeça do carneiro sacrificado é colocada na terra no nono gesto. Duas galinhas são sacrificadas e o sangue delas espalhado por cima da cabeça que está na terra. O *kpedjigan* limpa o corpo do candidato, Fabio, da cabeça aos pés com as galinhas e uma após a outra, são sacrificadas fazendo pingar o sangue vermelho em cima do *hunnon ta*. A comunidade presente acompanha o rito em cantos e gritos de louvor. No final queimam incensos sobre as aclamações de *alafias* da assembleia. Todos os homens presentes se juntam para fechar o barraco feito para enterrar a cabeça. Em um gesto de unidade. Atrás, mulheres e crianças levam a mão direita em cima dos homens, tocando-os em símbolo de acompanhamento da obra. O fato de se tornar *hunongan* no vodum Thron é como a fundação de uma nova casa Thron. O ritual de consagração inicialmente é sujeito a uma evolução do futuro *hunongan* após a instalação do altar Thron na casa dele. As maneiras de veneração do vodum pelo candidato, sua dedicação para manter certa harmonia no lar e para atrair novos adeptos, são fatores que pesam na decisão de consagração ou não de um adepto como *hunongan*.

Na missa Thron Comum de Guendehou são cultuados o *Thron Peto Deka*, *Peto Ve*, *Goka/Cocou*, *Gambala e Atingali*. Dizem que o Peto Ve, Cocou/ Goka, Atingalie e Gambala seriam todos nascidos do Thron *Peto Deka* e, de fato, fazem parte do mesmo conjunto de cultos. A apelação completa do vodum é: “*vai tron wlégan va mea*”, significando “vai e traz a salvação para os povos”. Segundo opiniões de alguns *hunongan* Thron encontrados em Ouidah, é pelo intermediário do Thron que os outros vodunsi ainda existem. Ele operaria como o anjo da guarda deles.

Outro importante ritual do processo de consagração do *hunongan* é a assembleia de *Zogbedji*. É um encontro realizado com os *hunongan* e *hunnon Thron* falecidos. Ele consagra a entrada simbólica do novo *hunnon* na família Thron à qual pertencem não só os vivos, mas também os trespassados, os ancestrais. Essa dimensão do “além da vida” confere ao *hunongan* um sentimento de um aqui que é ao mesmo tempo um além. A partir do ritual ele vive no mundo como entre dois lugares, fazendo funcionar duas realidades em uma só. Seus atos e atitudes passarão a ser avaliados não só pelos vivos, mas também pelos falecidos, com quem realizou um engajamento moral e espiritual. Com esse elemento, o *hunongan* comunica-se com o mundo espiritual. O *Zogbedji* funciona também como um pacto entre os responsáveis que prometem apoiar-se mutuamente. O não respeito a esse pacto é uma forma de se auto-condenar à maldição.

O universo tradicional se tornou, por contatos com novos cultos, um universo maior e muito mais diversificado. Em contato com outras religiões, práticas e crenças religiosas têm circulado de uma religião para outra. Isso criou uma nova categoria religiosa que não é mais totalmente tradicional, ou seja, o vodum como ele era antigamente, devido a vários empréstimos do catolicismo e também de outras tradições culturais as praticas hoje em dia variam bastante de uma casa pra outra, de uma cidade pra outra.

O beninense sempre atribuiu grande importância ao que vem de fora e hoje os jovens iniciados viajam pela sub-região em busca de novos procedimentos. Assim, sob a influência das religiões de Togo e Gana, países vizinhos, surgem novas formas de religião tradicional. O Vodum *Thron Alafia* é o exemplo mais relevante. Formou-se gradualmente durante as últimas décadas e tem um registro sincrético todavia muito mais forte que os outros cultos chamados de tradicionais. O Thron introduziu no contexto das práticas religiosas tradicionais contemporâneas uma série de cerimônias com modelo católico.

Após esse período de tempo durante o qual realizamos observações participantes, fomos procurar tradições mais antigas. Realizamos entrevistas em Cotonou que muitas vezes foram interrompidas pelas visitas às casas de religião, telefonemas de solicitação dos vodunon etc. Tivemos a possibilidade de conversar com clientes das casas e outros vodunon também de visita, os quais procuravam o apoio espiritual de colegas em momentos de dificuldade.

2.2.6 Alguns voduns fon e ioruba

A pluralidade e a complexidade que apresenta o universo específico das tradições do culto vodum no Benin causa certa dificuldade para um estudo que levaria em conta tudo aquilo que está presente nele. Há uma grande diversidade de nomes, origens, funções, esculturas iconográficas e traços simbólicos. A lista parece comprida e semelhante a um labirinto de crenças em que é preciso achar uma linha de compreensão. São muitas as genealogias e os fragmentos de relatos orais sobre a história das divindades. O vodum é como uma biblioteca, um banco de dados onde que é possível encontrar em formas interpretadas e sempre atualizadas a vida dos ancestrais e os segredos do universo que eles organizaram. Para um descendente dessas gerações no século XXI, entender esse labirinto e achar nele uma lógica remete em um primeiro momento a um exercício de classificação a partir dos atributos ou funções reconhecidas a cada vodum.

Segundo dados de Le Hérisse (1911) e Maupoil (1943), entre as divindades populares do panteão fon é possível citar: Agbé, Avlékété, Adan, Tohu, relacionadas ao Oceano; as divindades *Hlâ*, *Sodo*, *Togbo*, relacionadas a rios menores. O ar ou o vento que se transforma em furacão é a divindade *Gbingbo*. O fogo, a divindade *Zo*; o arco-íris no céu, a divindade *Dan Ayidohuedo*. O raio é pode ser a divindade *Xeviosso* ou *So*. A terra e algumas enfermidades são as divindades *Sakpata*, *Aylo* e *Lisa*. Como divindades reais se pode citar *Kpassè* ou *Kpatè* dos *Xwédas* de Ouidah; *Dangbé*, a serpente. O *Lègba* é a divindade protetora que se encontra nas entradas das cidades, encruzilhadas e casas e simboliza a fecundidade. o *Tavodoun* é a divindade que se leva na cabeça. Como divindades pessoais, citam o *Toxossu*, a divindade das águas a quem se dedicam as crianças malformadas e afetadas pelo nanismo. *Aziza* é a divindade das selvas, um gênio das selvas que concede riqueza e sorte aos que o veneram. Dan é de forma geral a divindade serpente. Ele é símbolo da totalidade. Agè também é um vodum da selva e possui os segredos da arte e da técnica. Ayizan é a divindade que se identifica com a terra. Como divindades de linhagem mencionam os *Nesuxué*, divindade das famílias de Abomey; *Agassu*, nascido da pantera; *Doglofesu*, dos *Xwla*. A etnia iorubá ou nagô venera algumas das mesmas divindades que os fon, mas com nomes diferentes. O rei de Oyo era a autoridade religiosa, mas após guerras civis o território dos iorubá foi dividido e hoje em dia no Benim os iorubá estão localizados nas regiões de

Keto, Savè e Pobè. Segundo dados de Pierre Verger (1982, p. 17), cada orixá do panteão iorubá é relacionado à origem de uma cidade de Nigéria. Os iorubá do Benim, isto é, habitantes das regiões de de Keto, Savè e Pobè veneram as mesmas divindades que os da Nigéria. Podem-se citar como orixás do panteão iorubá: *Xangô, Oxum, Iemanjá, Ogum, Oiá, Odé e Otim, Omolu*, e outros. *Elègbara* é o correspondente iorubá do Legbá. Ele é considerado o orixá mais humano do panteão iorubá e é também guardião dos templos, casas e cidades. Outros autores, simplificando esse esquema de classificação, organizam os voduns/orixás em duas categorias que são: Os *vodunsi*, relacionados ao ser humano e os que são forças da natureza.

Os nomes dos *vodunsi* mudam ao longo do tempo a partir dos novos praticantes, e nem sempre é fácil reconstruir suas genealogias por causa das transformações de nomes. Listo em seguida alguns *vodunsi* que formam parte da paisagem religiosa de Ouidah:

- **Fá**

Fá é o mensageiro dos vodunsi ou orixás. Ele é de origem nagô e é uma forma de adivinhação. Diz-se *Ilê Ifá*, que quer dizer “Casa de Fá”. Muito mais tarde surgiu uma escola dessa adivinhação e os fon também foram aprender com os nagô. O *Fá* fala do presente, do imediato, do passado e orienta o futuro por intermédio do *bokonon* (homem do encantamento) ou do *fakanto* (o homem que consulta). Ele é consultado por ocasião do nascimento de uma criança e nos momentos difíceis da vida, e também na hora da escolha de um vodunon. A identificação do *joto* é uma das orientações mais importantes para a escolha de um vodunongan, mas não basta para entronizar alguém. Jogam-se os búzios, perguntando se uma pessoa determinada vai poder assumir a responsabilidade até o fim. Fazem a mesma operação em pelo menos três lugares distintos. As respostas precisam ser as mesmas depois do jogo e se forem as mesmas pelo menos em três lugares distintos, a pessoa é escolhida para as cerimônias. Ela mesma não fica sabendo dessa decisão. Seu pai é avisado, mas a mãe não. É o *Fá* que ilumina a pessoa sobre a onipresença dos vodum a partir de consulta periódica. A pessoa passa sua vida desde então sob o olhar protetor do panteão vodum, por causa disso se compromete em relação a certos direitos e deveres. O *Fá* sabe o que é preciso fazer para manter sempre a boa proteção dos voduns]. Um fato um pouco surpreendente nessa dinâmica

é que o vodum não acompanha seus adeptos na morte. Durante as celebrações funerárias de um vodunsi, é preciso recuperar a linha do vodum através de um rito particular. O vodunsi, ao ser enterrado, é liberado de sua consagração e dos seus laços com o vodum. As exigências da consagração a um vodum se limitam ao mundo dos vivos e o vodum não o acompanha na morte. Os voduns cuidam dos vivos e não dos mortos; o vodum, sendo essencialmente um “intermediário” entre os humanos e o Ser supremo. É a esse último que o ser humano é entregue na hora da passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, da passagem do visível para o invisível.

A iniciação religiosa vodum é um processo que se divide em várias etapas interessantes.

O *agbassa-yiyi* é como se chama o acesso ao salão com o objetivo de realizar a busca e descoberta do *joto*. Esse ritual é realizado na primeira etapa da iniciação e é dedicado à integração familiar, intra-linhagem e intra-clânica do novo membro da família. Ele não pode ser feito antes do terceiro mês lunar de nascimento da criança. É a primeira etapa da iniciação ao *Fá*. Afirma-se que todos precisam passar por essa primeira etapa da iniciação, praticando ou não a religião vodum. Nas palavras de Adoukonou essas etapas são uma consagração diferente de uma consagração ao vodum. Ele afirma:

as etapas representam um dos meios essenciais inventados pelo negro para transmitir de maneira viva e existencial o que, por falta de outra expressão, chamaríamos os parâmetros fundamentais da vida. Essas três iniciações ao *Fá* são de um tipo religioso intermediário entre a iniciação puramente profana a história [...] e a consagração ao Vodum podendo ir até a crise da possessão. (ADOUKONOU, 1980, p. 146, tradução nossa).

Aparece nos relatos de entrevistas com o *vodunnon daho de Ahouapke* que uma das funções do *Agbassa-yi*, o acesso ao salão, é apresentar a criança à comunidade familiar, que inclui o ancestral epônimo e os membros falecidos, os vivos e os espíritos tutelares da família. Pela consulta ao *Fá* é determinado o *joto* da criança. Sublinhamos aqui que para Adoukonou o *joto* é o outro nome do vodum ou do *Mêhò*, ancestral por vezes divinizado enviado pelo *Sê* supremo à família na pessoa do novo membro. Ele faz do *joto* uma referência à força protetora, um elemento dinâmico que intervém na constituição da pessoa do indivíduo. O *joto* é o ancestral *sê-joto*, o *sê-mekokanto*, cujo influxo vital anima a criança recém-nascida. Ele é assimilado à energia vital espiritual que modela e dirige a existência do novo membro, da nova pessoa. Ele é o “colaborador direto de *Mawu* na geração da criança”. A partir dali a criança é acolhida como outra pessoa do mesmo *joto*. Um ponto essencial

mencionado, que vai na linha de nossas reflexões sobre a figura do *joto* é que toda ideia de reencarnação deve ser deixada de lado para explicar a lógica do *joto*¹⁰. A criança não é aqui a reencarnação do seu ancestral *joto*. A crença religiosa fon professa a imortalidade do *sê* individual que não pode de forma alguma reencarnar. Na morte do indivíduo ele volta para o *Yeswimê* (o mundo dos espíritos) ou *mehome* (o mundo dos ancestrais). O *sê* volta ao *Sêgbo*, às origens, ao estado originário. O *joto* possui quanto a ele, o papel fundamental de acompanhar. Ele é o *Alodôtanumêto* da nova vida. A expressão usada por Adoukonou para dar conta dessa dinâmica é “transmissão de personalidade”. A alma individual do *joto* não se encarna no seu protegido, ele só transmitiria a esse último “sua parte sociológica, seu estatuto e seu papel” (ADOUKONOU 1980, p. 33). Para justificar esse argumento foi dado pelos informantes o exemplo de várias pessoas que, vivendo contemporaneamente, chegam a ter o mesmo *joto*. A título de explicação mais profunda podemos citar:

O *Sê-mekokanto*, ancestral que tirou a argila de que foi modelado o corpo do recém-nascido, imprime à criança sua personalidade social, o que ela se tornou “pelo seu engajamento” social e ativo no futuro histórico”, “a consciência histórica que ele incarnou durante sua vida e que é mantida pelo grupo que educará o novo nascido segundo o modelo é [...] personalidade social engajamento ativo e consciência histórica que o ancestral deixa a seu descendente constituem um patrimônio psicológico que dá sentido a sua vida e coincide com os eixos diretivos pré-mencionados. O ancestral protetor vem materializar o direito de salvaguardar e de manter a vida assim como de agir para sua plenitude e desenvolvimento. O *sê-mekokanto* (o ancestral protetor) assume, dessa maneira, o crescimento da vida familiar de que ele foi o primeiro ou um dos primeiros pioneiros importantes [...] (ADOUKONOU 1980).¹¹ (tradução nossa)

¹⁰ Nous n’ignorons pas le grand débat qui, de nos jours, se déroule autour de la question de la “ré-incarnation”, spécialement sous l’influence de religions asiatiques comme le Bouddhisme et l’Hindouisme. Mais là n’est pas notre propos. Le concept de “Joto” est loin d’entrer dans ce cadre.

¹¹ Le *Sê-mêkokanto* (l’ancêtre qui a prélevé l’argile dont est façonné le corps du nouveau-né) imprime à l’enfant sa personnalité sociale, ce qu’il est devenu “par son engagement social et actif dans le devenir historique”, “la conscience historique” qu’il “a incarnée de son vivant et qui est maintenue par le groupe qui éduquera le nouveau-né selon le patron” (...) Personnalité sociale, engagement actif et conscience historique que l’ancêtre lègue à son descendant constituent un patrimoine psychologique qui donne sens à sa vie, et coïncide avec les axes directeurs susmentionnés. L’ancêtre protecteur vient matérialiser le droit de sauvegarde et de maintien de la vie ainsi que celui d’agir pour son plein épanouissement et développement. Le *Sê-mêkokanto* (l’ancêtre protecteur) assure de cette manière l’accroissement de la vie familiale dont il a été le premier ou l’un des premiers maillons importants [...].

O *joto* é por vezes ajudado no seu trabalho por outro ancestral ou espírito que faz papel de *joto-auxiliar* ou acompanhante ao lado do primeiro.

É pelo *Dù* do sistema de adivinhação do *Fá* que o *joto* é determinado. O *Dù* é a vontade do *Sêgbo* e seus signos indicam o caminho que o *Sê* desenha, o destino pessoal do indivíduo, a palavra de vida que estabelece as diretrizes para uma vida boa no grupo. É pelo rito de determinação do *joto* que a pessoa é reconhecida como pertencendo realmente a sua família, fazendo os laços com seus ancestrais. É o “fundamento místico da família” em relação aos membros defuntos.

São conferidas ao rito de *Agbassa-yiyi* duas dimensões importantes: a determinação do *joto* que confere à pessoa um estatuto social e a determinação do *Dù*, palavra oracular que reconhece o caráter individual da pessoa.

A segunda iniciação ao *Fá* é chamada de *Fá-yiyi*, “recebimento do *Fá*” e acontece geralmente na adolescência. Nessa etapa é realizada uma nova consulta ao *Fá* com o intuito de receber o *Dù* da adolescência que revela o signo do jovem homem ou mulher. É realizado um sacrifício para afastar os obstáculos, azares e acidentes. Ele recebe seu *Fá* e passa da infância à idade adulta.

A última etapa de iniciação ao *Fá* é feita apenas para os homens; é uma porta de entrada para o sistema de adivinhação. Aqui o candidato é convidado a consultar para si mesmo. É o *Fá-titè*. O candidato recebe a revelação da totalidade do seu destino.

A cerimônia é levada a cabo na selva, longe dos olhares das mulheres e dos não iniciados. O postulante tem um orientador-iniciador, um chamado *bokonon*. Durante a cerimônia ele junta as mãos segurando duas nozes e pede três vezes a *Mawu Gbêdoto* o envio do *joto* da pessoa para estar ao seu lado. É sob a influência mística deste último que o postulante manipula o jogo de búzios de 36 peças para fazer sair as figuras do seu *Dù* que ele inscreve no chão. Uma vez determinada a palavra oracular, o *Bokonon* vai ler em voz alta e juntar com as mãos a terra em que foi inscrito, no chão, o signo oracular. O iniciado segura essa terra em um pano. Esse conjunto de pano com terra é chamado de *kpoli* do iniciado ao *Fá*. Essa terra seria, nas palavras dos *vodunon*, o signo visível do princípio espiritual que é o homem, o signo visível do *sê*.

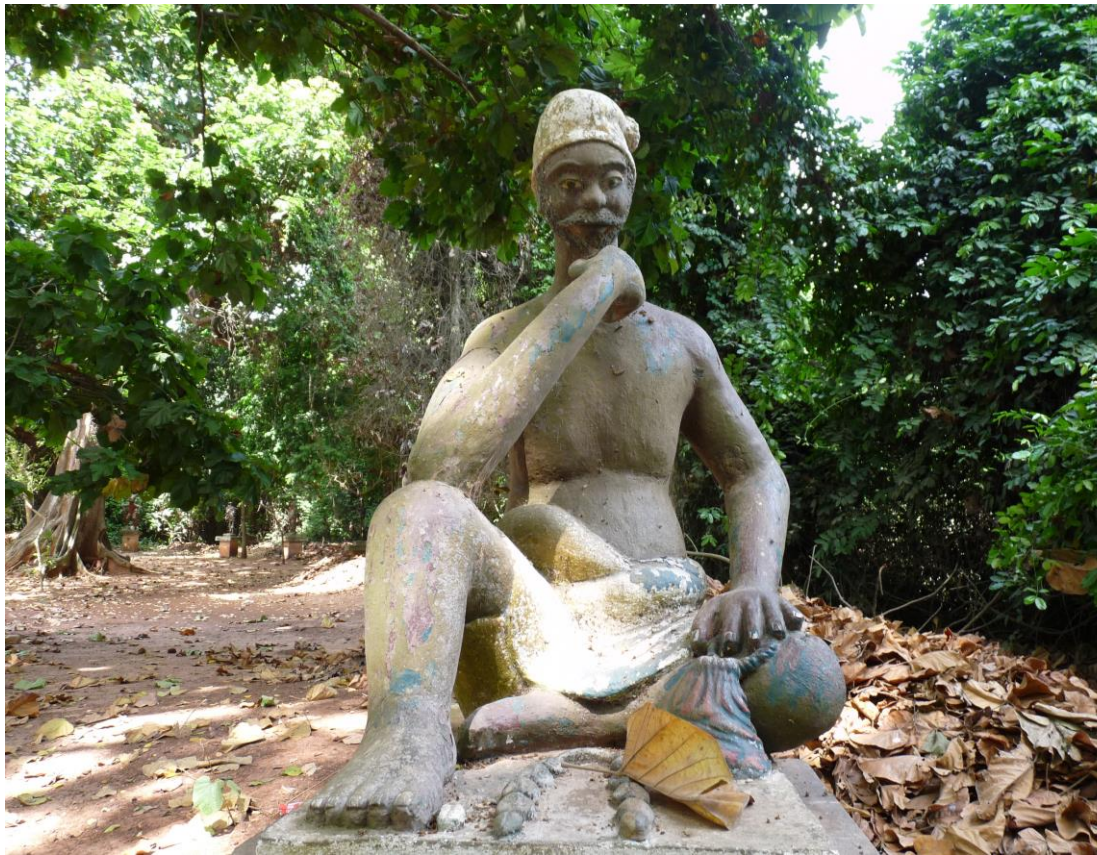


Figura 3: Estátua do Fã na selva sagrada de Ouidah. O mensageiro que dita a palavra oracular

- **Legba:**

O responsável das missões é *Legba*, ou seja, ele é o responsável pela recepção de toda sorte de pedidos das pessoas. Ele tem suas materializações na entrada das casas, isola as energias maléficas ou ruins, fecha a casa a toda espécie de mal. É o *vodum Legba* que é questionado no *Fã* para fornecer as indicações sobre as maneiras de fazer as exéquias de um falecido. É como um questionamento ao *sê* da pessoa.

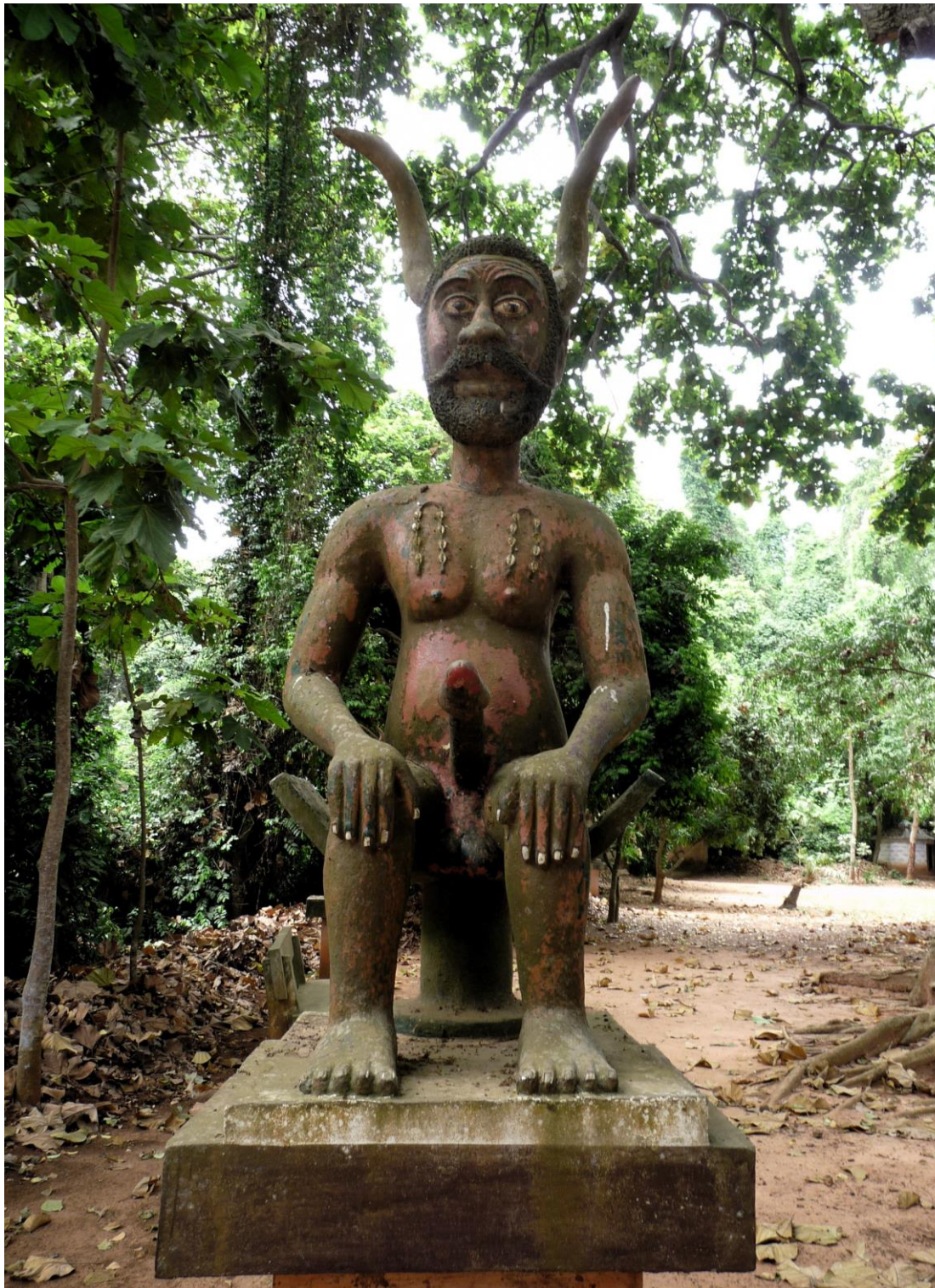


Figura 4: Estátua de Legba na selva sagrada de Ouidah.



Figura 5: Legba popular na entrada da pequena cidade de Ahouakpe Daho

- ***Xwéda Dangbé ou Dangbé:***

É o culto da serpente píton, o ancestral epônimo dos povos *xwéda*, cujo nome se tornou Ouidah devido à pronúncia francesa. Em Ouidah os *Xwéda Dangbé* governam os outros cultos e fazem a limpeza religiosa do país para, segundo eles mesmos, libertá-lo das doenças. Os adeptos de *Xwéda Dangbé* não fazem suas iniciações em um convento fechado. Ou seja, não entram em um *hunpkamey* antes de fazer iniciação. Para escolher uma pessoa para ser vodunsi de *Xwéda Dangbé* colocam-se búzios sobre sua cabeça e os *hunongan* responsáveis do seu convento fazem iniciação de santo depois de três dias. São raspados os cabelos do candidato e é realizado o sacrifício de uma ovelha e outros itens necessários para essa obrigação. Não é feita uma iniciação que demora um ano no *Xwéda Dangbé*. Faz-se, depois do *hun su dide*, isto é, o equivalente à iniciação de santo brasileira, o *zandji hunsu*, que é a “obrigação da noite”. Faz-se para os noviços tudo aquilo que é feito para os que entram no *hunkpamey*, só que tudo é feito fora da estrutura comum e em um tempo restrito. São tocados três tambores do vodum e no terceiro dia a pessoa já é considerada um vodunsi. De fato, *Xwéda Dangbé* é uma serpente constritora não-venenosa (espécie: *Python sebae*) de grandes dimensões, comum na África Equatorial. Seu culto é onipresente em Ouidah. É uma serpente muito bem protegida, e não se pode maltratá-la. Ao fazer algo sem saber contra ela, existem obrigações de reparação que se fazem para evitar as consequências deletérias que isso pode causar.



Figura 6: Serpente píton chamada *Xwéda Dangbé* ancestral epônimo dos povos de Ouidah.

- **Os *assens*:**

Os *assens* são destinados para o culto aos mortos. Geralmente são ferramentas instaladas para marcar a presença dos falecidos. Elas se compõem de uma barra de ferro com um disco metálico com orifícios posto por cima, os quais servem, às vezes, de recipiente de oferendas. Servem para materializar e marcar, por assim dizer, a presença do falecido. Antigamente, em cada família onde alguém falecia era instalado um assen. As etapas das obrigações funerárias terminavam pela implantação do *assen* no quarto reservado a esse fim. Durante as cerimônias, chamadas *assennuwiwa*, sacrifícios animais e comidas são espalhados nos *assens* e o resto é compartilhado entre os membros da família em sinal de comunicação entre o visível e o invisível. Hoje em dia, por razões práticas, os recém-falecidos já contam com os *assens* de familiares. Não se instalam mais assens para os falecidos recentes e o progressivo desaparecimento dessa prática influencia as formas de vida religiosa tradicionais. Registro documentais recentes sobre Ouidah e seu patrimônio relatam na mesma linha que entre os povos gen *Mina* de *Grand-Popo*, vizinhos dos *Xwéda*, uma cerimônia *azipke* de oferenda dos mortos se desenvolve diante de uma *azipko*/cadeira marcando a presença da pessoa falecida. Em certas famílias de Ouidah essa obrigação é realizada em um santuário com um ícone da Virgem Maria, uma cruz e as cadeiras dos chefes das coletividades falecidos. Diversos animais são sacrificados nessa oportunidade. Os *assens* são lugares de inter-relação direta com os ancestrais. O *henungan* ou *xwégan*, chefe da família, é responsável pelos *assens*.

- ***Kuvito* ou *Egungun*:**

Trata-se de um culto aos mortos. Os adeptos deste culto formam um grupo de caráter religioso. Inicialmente de origem iorubá, hoje em dia o culto está presente em todas as cidades do Benim. Presenciamos algumas saídas dos *Egungun* em público nas ruas das cidades de Ouidah. O *Kuvito/Egungun* consagra a manifestação de falecidos na comunidade dos vivos. Assim que uma pessoa falece nessa comunidade, começa os preparativos para aparição do *Egungun* ou *Kuvito* dele. Vários tecidos são ofertados pelos responsáveis do culto para o *Kuvito* do falecido aparecer em público.

- **Oro:**

Oro é um culto similar ao *Kuvito/Egungun*. Também de origem iorubá, ele é praticado hoje em todas as comunidades fon. Além de ser um grupo religioso tradicional de caráter estritamente masculino, *Oro* é considerado um dos cultos de caráter religioso ditos mais “perigosos” do país. Na saída de *Oro* as mulheres da comunidade têm o dever de se esconder em um quarto ou se estiverem na rua têm de ficar de cabeça virada para o chão para não olhar. As sanções são severas e nas pequenas cidades isso chega ao desaparecimento de mulheres supostamente culpadas por transgressões à regra dessas sociedades secretas. Muitos adolescentes do sexo masculino nas pequenas cidades ou aldeias faziam os ritos de passagem das fases iniciais de participação no grupo *Oro* para poderem sair quando nenhuma mulher podia. Além de ser um culto aos mortos, *Oro* é também considerado o grupo dos “machos”, pois só os homens se tornam adeptos de *Oro*.

- **Nensuxwé e Tohossou:**

Em sua origem, *Nensuxwé* surgiu como uma divindade das antigas famílias reais de Abomei. Inicialmente serviu para venerar as princesas falecidas de Abomei, mas o culto hoje em dia é praticado nas regiões fon. Em Ouidah, o *vodunon* da casa *Nensuxwé* é uma mulher de sessenta e sete anos. O culto de *Nensuxwé* inclui o culto dos *Tohossou* que é a veneração das crianças nascidas mortas, abortadas ou malformadas etc. A ideia do culto dos *Abiku* assemelha-se bastante ao culto dos *Tohossou*.

A casa *Nensuxwé* de Ouidah é um edifício com várias entradas, portas laterais. No interior desses quartos a presença dos *vodunsi* é materializada por pequenos vasos em terra argilosa perfurados. Qualquer mulher, diz a mãe de santo, com problemas de concepção, ou no estágio logo em seguida de uma gravidez abortada ou logo de ter tido uma criança nascida morta pode praticar o culto ou fazer apenas obrigações para venerar o espírito dessas crianças falecidas.

Encontramos várias mulheres no convento. Elas estavam à procura de uma nova concepção após uma gravidez que não chegou ao término ou que havia sido abortada já na adolescência. Nas falas da Mãe do templo o espírito de uma criança nascida morta ainda é

fácil de acalmar/pacificar. Os que não nasceram por causa de abortos voluntários ou involuntários ficam mais difíceis de conciliar. Para obter o perdão dessas crianças *Tohossou* várias obrigações são feitas no templo e nas casas dos interessados. Elas são realizadas em jejum ou sem o consumo de comida salgada. Elas envolvem o consumo de água “benzida”, isto é, água tirada do quarto dos voduns, nozes-de-cola uma espécie de fruta amargo e orações. O hunongan só pode comer doces e frutas no decorrer das cerimônias para venerar os *Tohossou* de forma adequada. Além das mulheres, o culto de *Nensuxwé* conta também os homens. Uma vez bem venerados, os *Tohossou* concedem proteção e prosperidade. Tivemos a oportunidade de entrevistar na casa pessoas acidentadas bem como outros hunongan de Ouidah. Apesar de serem hunongan de convento, solicitam também o apoio dos *Tohossou* que, segundo os informantes, são muito eficazes. É preciso sublinhar que foi um dos templos em que encontramos o maior número de clientes no período da pesquisa. Na lógica dos praticantes desse culto, qualquer pessoa com episódio de aborto, criança natimorta, ou malformada, pode, de certa forma, afirmar que tem esse vodum na sua família. Além do mais, não precisa ser de sua própria família nuclear, pode ser de seus pais. Um irmão ou irmã abortados antes do nascimento de uma pessoa pode impedir o melhor funcionamento da vida dessa pessoa. O preceito ordena se informar se isso já ocorreu na família, pedir para consultar o Fá e entrar em contato com essas crianças. Consequentemente, o culto dos *Tohossou* passou de real a familiar e pessoal.

Os vodunsi *Tohossou*, *Hooho/gêmeos* e *Legba*, são os que se recebe depois da consulta do Fá. Não são vodunsi cujos filhos se formam em um *hunkpamey*. Por exemplo, ao consultar o Fá, se o Fá revela que há *Tohossou* em uma linhagem ou família, então se faz para ele um *sin nu ca*, vaso para beber água, ou um *nu du ca*, vaso para comer.

- ***Sakpata* (Xapanã, em iorubá e nagô):**

Considerado como sendo a terra, o vodum *Sakpata* é também de origem iorubá. Há muito tempo atrás o culto passou a ter suma importância em Abomei. Em Ouidah os vodunsi *Dangbé Hwési*, *Dada Lansu* e *Avimandje* fazem parte do panteão *Sakpata*. Os vodunsi de *Sakpata* são entronizados no templo de *Dangbé Hwési* e não têm adeptos. Os de *Dada Lansu* recebem iniciações no convento.

O vodum *Sakpata* é o rei da terra. Acredita-se que nele se toma apoio. Tudo aquilo que se move, move-se nele. Tudo aquilo que pega sua raiz da terra é dele. Ele tem regras a ser respeitadas para tudo sempre dar certo. Ocupa na região fon uma posição dominante. Todas as outras criaturas estão sobre Sakpata e ele tem o papel de curar as doenças a partir do Fá. Aos que são consagrados a Sakpata, ele concede os favores da cura e da riqueza. É o *dokunon* (possuidor da riqueza), o que significa que dele vem toda a riqueza. Nas aldeias se realizam rezas e oferendas a Sakpata (a terra) para receber chuva instantânea. Ele se manifesta na cabeça do seu *vodunsi* para dançar. Os templos dele se constroem na beira de uma selva. Por isso que mesmo hoje em dia no país os templos são construídos perto do sertão ou na selva. Os vodum *Azima* são em Ouidah uma mistura do vodum *Sakpata* com o vodum *Dan*.

- ***Xeviosso:***

Xeviosso é também chamado de *Adanto Houme* e *Zo*. Para a palavra *Xeviosso* estão registradas também as grafias *Xeviosso* e *heviosso*. Os adeptos se vestem-se de vermelho e levam um *pkon*/ferramenta do vodum nos pescoços. *Adanto Houme* e *Zo* são dois dos outros nomes que o vodum *Xeviosso* leva hoje em dia. Os nomes mudam a partir da língua e também dos *hunongan*, que às vezes procuram mudar um pouco as formas dizendo-as melhor, deixando seus próprios nomes para o vodum e vice versa. *Xeviosso* é considerado o princípio masculino de Sakpata. É ele quem orienta as ações de Sakpata. *Xeviosso* em língua *nagô* é *Xangô* e é chamado no sincretismo em Porto Alegre São Miguel com sua espada. Quando o indivíduo apronta uma maldade, *Sakpata*, segundo a crença, reage e pede para *Xeviosso* intervir como justiceiro. Por isso *Xeviosso* é sincretizado com São Miguel que luta contra o mal.

Também qualificado como sendo o trovão, *Xeviosso* tem em Ouidah uma ampla diversidade de denominações. Ele se encontra na cidade através do culto de *Zo*. Pierre Verger (1982, p. 305) afirma que Xangô foi o quarto rei de Oyo. Segundo Saulnier (2002, p. 113), *Xeviosso* é originário de Xevye, localidade da região de Abomey Calavi, bairro periférico de Cotonou e, conseqüentemente, essa cidade indicaria a origem geográfica e a explicação etimológica do nome deste Vodum. As explicações de Avoce, nosso informante adepto vodum em relação à translocalidade do vodum *Zo* (*Xeviosso*) para Ouidah coincidem com a

teoria de P. Saulnier sobre a origem deste vodum. No entanto, nas falas de Dangbénon dahô, o pai-de-santo da casa da pítôn em Ahouapke dahô, Xeviosso seria originário de Abomey a capital histórica de Benim. Seja o que for, consciente do caráter fragmentado da busca das origens podemos dizer que ele é originário de Abomey. Os cultos de Xeviosso e de Xangô são enquadrados na mesma categoria e se parecem, apesar de algumas diferenças linguísticas entre *Fon* e *iorubá*.

- ***Gu* (Ogum):**

Este vodum é de origem iorubá, não existindo em Ouidah convento dele, muito embora nas moradias encontramos vários altares feitos a partir de elementos de ferro de categorias diversas cobertos com azeite trazendo certa visibilidade do vodum *Gu* nos domicílios. Em Ahouakpe Dahô os altares de *Gu* se encontram sistematicamente em todas as habitações. O vodum desempenha diversos papéis e um dos mais relevantes é o ofício da justiça. A expressão *Gu wé na du lan to wé* relembra o papel do vodum que é justiceiro e mataria os culpados. Basta fazer libações em seus altares e se espera de volta a vingança por uma ofensa. *Gu* tem seus altares nas casas de religião e seu culto é feito geralmente pelos hunongan.

- **O vodum *Mami*:**

O nome completo e popular desse vodum é *Mami wata*, sendo originário de Gana e Togo. Os povos Gen e Minan vizinhos de Ouidah na República de Togo praticam sistematicamente o culto de *Mami*, uma deusa do mar venerada por seus poderes de riqueza e de sensualidade. O vodum é representado por uma mulher de cabelos compridos e os seios sensualmente expostos ao olhar. De uma beleza extraordinária, ela é meio mulher, meio peixe. O culto de *Mami wata* se propagou pelo Benim nas últimas décadas. Os ritos incluem perfumes, produtos de beleza feminina e consumo de doces: bebidas, frutas, açúcar etc. Existem vários relatos de dezenas de informantes com quem realizamos entrevistas que relatam experiências empíricas pessoais com o vodum. Seus adeptos são chamados de *mamissi*, que significa “esposas do vodum *Mami*”, independentemente de seu gênero.

A lista dos voduns do campo religioso tradicional em Cotonou e Ouidah é muito comprida e ainda vai bem longe, mais além do que expusemos até agora. Ao final dessa breve apresentação podemos salientar que as crenças religiosas vodum nasceram do culto dos espíritos, do sentimento de veneração aos espíritos dos ancestrais incluindo fenômenos da natureza. É o resultado de um longo processo de interações entre organismos antropomórficos ou cosmomórficos. Dos organismos se considera o ciclo de vida e morte. A distribuição da humanidade instaura uma comunicação a priori entre humano e não humano. Porquanto eles não fazem referência explícita a um mundo metafísico, o convívio com os “espíritos dos ancestrais” como entidades após a morte se faz a partir de cantigas, danças e festas em que a relação afetiva dos adeptos com os espíritos se manifesta na sua plenitude. Reconhecem-se a presença, a vontade e as atitudes dos espíritos nas danças de seus adeptos. Isso explicaria os fenômenos de transe observados durante as obrigações. O que mais impressiona é o entrelaçamento dos mundos. Na dança de um adepto, pode-se observar um ancestral. Tudo acontece nas cerimônias como uma porta aberta entre vários mundos. O metafísico reside dentro do físico e não é separado dele como uma realidade independente. Os vodunsi se comunicam com os ancestrais e, em troca, estes se manifestam à comunidade de forma geral. É uma mística da vida e da morte. Não há cessação da vida. A morte se qualifica como “volta para a grande família”,

Aqui vale a observação da quantidade de centros religiosos existentes em Cotonou. Seu propósito, em geral, é sempre a oração de libertação, quer dizer, de exorcismo dos espíritos negativos, da feitiçaria. A luta contra a feitiçaria de fato é um dos objetivos principais das rezas. Rezam também para assegurar empregos e casamentos. Os pedidos de curas das mais diversas doenças são implicações diretas do foco principal. Lutam contra a feitiçaria e os espíritos negativos pelo sopro do espírito para curar as enfermidades dos adeptos. Por isso a Igreja de Cristianismo Celeste, as Associações dos Discípulos de Cristo, a Igreja do Despertar do Cristo, o Centro de culto *Thron*, os pentecostais, as Testemunhas de Jeová, os grupos das Mulheres Missionárias e outros ainda, funcionam nos bairros como centros de oração e cura populares. As entrevistas feitas com mais de cinquenta moradores do bairro revelam, apesar da suposta ausência de visibilidade dos templos vodum, que todas essas pessoas mantêm um contato frequente com os cultos tradicionais. De uma forma ou de outra, o receio da feitiçaria e outras necessidades da vida levam-nos até os templos para encontrar os *hunongan* que geralmente acumulam as funções de *vodunon* e de *bokonon* por

serem pessoas que dominam as receitas de preparações de plantas.

O vodum sempre é percebido como a força invisível de um espírito. Em uma dimensão paralela ao vodum, a feitiçaria se diferencia do vodum e ao mesmo tempo representa a força dessa religião tradicional. O que é, afinal, a feitiçaria para os povos fon no Benin?

2.3. Outros aspectos das praticas religiosas

2.3.1. A feitiçaria

Um dos fenômenos mais ligados às religiões tradicionais e ao mesmo tempo muito diferente delas é o fenômeno chamado geralmente de *azé*, na língua fon. Quando se diz *azé* é para designar a forma de maldade em direção ao ser humano. O próprio conceito de *azé* encontra-se como oposto a toda forma de humanidade. Muitos relatos coincidem quanto ao fato de que no momento em que a pessoa se transforma em feitiçeiro opera-se uma forma de ruptura com todas as formas de bondade ou piedade. O *azé*/feitiçaria desenvolveu ao longo do tempo uma relação ambígua de poder com o vodum. Ela se apresenta como uma realidade pertencendo ao mundo tradicional e, ao mesmo tempo, se distingue dele como religião, pois se as pessoas supostamente vítimas da feitiçaria recorrem às religiões de origem ocidental para se libertar das influências negativas dos feitiçeiros e do feitiço, é também comum ver outras pessoas recorrendo às religiões tradicionais e aos *bokonon* para obter certo alívio e cura dos sortilégios. As histórias de sortilégios e cura de sortilégios que escutamos no decorrer da pesquisa etnográfica fazem pensar em uma forma de negociação entre duas perspectivas, duas ontologias com fronteiras frágeis e flexíveis. As vítimas encontram satisfação e libertação, mas na maioria dos casos apenas durante certo tempo. Dizem que por vezes ocorre a cura do sortilégio da feitiçaria.

Para não ficar presa na armadilha das especulações folclóricas sobre o que é a feitiçaria, como ela se manifesta e quais são suas fronteiras em relação a outras manifestações

de patologia ou doenças clínicas, relatamos e analisamos aqui apenas experiências e descrições de pessoas encontradas durante a pesquisa. A escolha dos relatos foi difícil, pois chegamos a registrar cinquenta relatos e histórias de casos de feitiçaria. Fora do contexto das entrevistas presenciamos, ocasionalmente, descrições e trocas de relatos sobre o fenômeno. As reflexões da observação participante apresentam aqui o próprio pensamento beninense sobre o fenômeno. O medo em relação a este tornou-se maior que qualquer outra realidade no país. Exploramos a opinião de fiéis das diversas religiões. O tabu do vodum é de fato o tabu da feitiçaria, das forças chamadas ocultas que ela implica. Como etnóloga ainda procurando certa disciplina no trabalho de campo, tentamos não participar dessa visão do mundo. “Relativizar”, “desmistificar”, foram os lemas de_bordo nessa aventura. Sentamos frente a frente e conversamos com o “outro” para ouvir seus medos e tentar descobrir lógicas de compreensão. No contexto político da pesquisa imagina-se que existam feiticeiros em qualquer lugar. Mesmo assim, o contato com uma pessoa reconhecida como feiticeira não é bem visto. Relativizar sim, mas não fazendo a ruptura com o próprio grupo social. Em se tratando deste assunto não encontramos espaços de negociação. Não sendo a feitiçaria nosso objetivo principal de pesquisa, trabalhamos mais com vítimas do que com feiticeiros.

A partir dos relatos a feitiçaria parece se referir a três ideais principais:

- uma confraria: comunidade de pessoas que se reúnem espiritualmente à noite para operar. Isso é o tradicional *plédji* /encontro.
- uma pessoa: velha, adulta, jovem ou criança que detém esse poder e que vive por perto. É o feiticeiro, o *Azéto*.
- uma ideia: do perigo inexplicável e estranho, um meio, uma forma de atuar. É o fazer da feitiçaria, o processo: *Azé me wê é gbon*.

O feiticeiro é iniciado e a feitiçaria se transmite de geração em geração mediante iniciação. Além da confissão de pessoas que se auto-declaram pertencentes a grupos de feiticeiros e conseqüentemente reivindicam a responsabilidade de alguma situação qualificada como inexplicável, não existem provas concretas da feitiçaria como realidade objetiva. A existência antropológica do feiticeiro parte das pessoas, suas concepções da realidade a partir

de avaliações de determinadas situações como fazendo parte do mundo oculto.

2.3.2. Os efeitos da feitiçaria

É possível fazer uma lista interminável de efeitos da feitiçaria, com destaque para três eixos diretivos: o insucesso, a doença e a morte. Esta é a primeira etapa do processo que ainda se beneficia da dúvida geral. Geralmente os efeitos se concretizam como a segunda etapa de avaliação de várias pessoas de categorias diferentes que indicam que, em dado fenômeno, se trataria de feitiçaria: médicos, sacerdotes cristãos, traditerapeutas ou mesmo outros membros da família. Na terceira etapa do processo encontram-se declarações de vítimas que por vezes acreditam ou afirmam serem sujeitos a manifestações paranormais físicas ou oníricas. Acontece deles ouvirem vozes ou se comunicarem com pessoas que são invisíveis para o resto da comunidade. Em um número importante de casos o processo não extrapola essas etapas e na quase totalidade desses casos a vítima morre. Na quarta e final etapa do processo de avaliação dos efeitos ou manifestações da feitiçaria encontra-se a confissão do feiticeiro que, voluntariamente ou sob a pressão do grupo social, afirma ser autor do sortilégio, doença ou morte da vítima. Se essa confissão se fez antes da morte da vítima, geralmente através de ameaças ou negociações dos parentes, as vítimas recuperam a saúde. Dependendo das famílias, os feiticeiros que confessam seus pertencimentos a um grupo oculto qualquer são executados pelo veredicto popular. Se for um membro da própria família da vítima ele será, no melhor dos casos, isolado do resto da comunidade. Em resumo, a ação principal do feiticeiro seria tirar a “vida” dos corpos das vítimas. Ele pode ser responsável por uma centena de outras manifestações, mas fundamentalmente, ele tira a vida da sua vítima. Admite-se a crença no consumo da essência dessa vida. A carne e o sangue humanos nunca são consumidos diretamente, mas sob a aparência de carnes comestíveis comuns. É possível, em várias circunstâncias, por vezes audiovisuais, observar uma porção de carne em um vaso de madeira, envelopada em uma folha de bananeira. No entanto, a vítima sempre é enterrada com seu corpo físico ainda inteiro. O que é visualizado no vaso/prato do feiticeiro seria a “carne humana”, sob a aparência de carne animal. As vítimas estão sujeitos a visões alucinatórias na fase final da doença, afirmando justamente poder ver seus algozes. Nomes de

supostos feiticeiros são citados e no mínimo das hipóteses introduz divisões nas comunidades. Os consultores de búzios se esforçam em explicar que existem duas categorias de feitiçaria: uma branca e outra negra. A feitiçaria branca é, no entendimento deles, uma forma de negociação espiritual para se proteger das influências nefastas da feitiçaria negra, que consiste em trocas negativas.

Não queremos fechar este parêntese aberto sem apresentar suas manifestações na esfera pública. O fenômeno não se manifesta apenas nas classes populares. Tanto no mundo político/econômico quanto no mundo acadêmico dos universitários, ela parece ter praticantes fiéis. Desde a dinastia dos reis de Abomey, passando pela época colonial, a independência, o período da revolução do marxismo-leninismo até a proclamação da República Democrática, não existe geração de políticos que não se refira às práticas do encantamento ou da feitiçaria para garantir certo sucesso ou ainda para se proteger contra os adversários. Isso ocasiona por vezes ameaças e conflitos em que se registram perdas de vidas humanas reivindicadas como resultantes da feitiçaria. O índice de encantamento e feitiçaria nas esferas políticas governamentais percebe-se pelas ameaças discursivas públicas e midiáticas. Doenças físico-mentais, mortes súbitas, exílio de certo adversário político após ameaças públicas, fazem com que o receio nacional insira-se na linha de um argumento culturalmente determinado por tensões sociais e conflitos de poder. No período pré-colonial, as antigas elites dominantes tinham formas de atuação que não remetiam necessariamente à imagem dessa África pacífica, solidária em que a harmonia e a paz reinavam. Conflitos repetitivos opunham diversos reinados. Cada soberano tentava conciliar “os Voduns” nas guerras. Assim, anexavam diversos territórios vizinhos. O rei antigamente tinha poder de vida e de morte sobre os súditos e o controle se dava, de fato, pelo poder oculto. O contato com a cultura europeia fez surgir outras formas de organização. O indivíduo com esse contato tem mais oportunidades diferentes para orientar seus projetos de vida. A feitiçaria se tornou o último remédio da manifestação de uma moral tradicional indireta. Moral indireta na medida em que opera como uma sanção cultural e social que orienta a atuação dos indivíduos na comunidade. Nas considerações dos julgamentos feitos sobre o fenômeno, a vítima nunca é reconhecida como totalmente “inocente”. O ataque só funciona a partir de uma dupla lógica de ação e reação. Nas acusações existe uma linguagem de explicações do infortúnio: seja o desrespeito em relação às pessoas de idade avançada, a desigualdade de maneira geral, a injustiça e situações diversas da mesma categoria. O conflito intervém nesses casos como um vetor de controle

social para impor uma suposta sanção culturalmente reconhecível. Isso faz com que mencionemos algumas práticas como fazendo parte dos padrões exigidos: respeitar e até fugir das pessoas mais velhas na comunidade e nunca ser arrogante devido aos seus recursos humanos e/ou materiais. Sempre existe uma falha em algum lugar que justifica a ação feiticeira, fazendo com que a vítima seja culpada por algo.

Na época contemporânea o fenômeno divide as famílias, comunidades rurais e os núcleos de trabalho. Ele afeta as psiquês individuais e sociais, destrói as cooperativas de vizinhança, inibe o espírito de equipe etc. Observamos esse drama em campo e afirmamos que os índices de análise do fenômeno religioso no Benim não obedecem a um código referencial institucional, mas eles partem de práticas e avaliações religiosas das pessoas. Isso, por outro lado, implica a proliferação e o sucesso de novos cultos religiosos e de novos messias que surgem de todos os lados. Consequentemente, para se legitimar ante a opinião pública, todos se mobilizam em uma mesma missão fundamental: a luta contra a feitiçaria.

Juntamente ao fenômeno da feitiçaria conforme foi descrito, existe entre grupos étnicos do norte do país uma realidade tradicional segundo a qual as crianças mal-formadas ou nascidas em posição pélvica são consideradas feiticeiras e executadas logo na infância. Estima-se em sessenta por cento a porcentagem de crianças classificadas anormais e executadas, segundo Nicolas Biaou, diretor do Ministério da Família. Essa prática parte da lógica segundo a qual as crianças, os *abiku*, isto é, os mal-formados ou nascidos em posição pélvica ocasionariam a “morte” dos pais e por isso precisam ser despachados anteriormente. É interessante notar que existe no mesmo país um rito vodum de veneração dos *abiku* diferente dos *Tohossou*. Não estando este assunto no nosso foco presente, podemos mencionar apenas que no caso dos *abiku* o governo beninense e alguns organismos internacionais como a UNICEF veiculam a esse respeito campanhas periódicas de sensibilizações para remediar tais práticas pouco respeitadas aos direitos humanos.

CAPITULO III- AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO RIO GRANDE DO SUL

3.1. Dados gerais

A partir do século XVI, passada a descoberta de América, a humanidade conheceu o fenômeno do intenso tráfico dos negros africanos para colônias do Novo Mundo. Durante quatro séculos, isto é, do século XVI até o XIX, milhões de negros escravizados foram comprados nas costas africanas e levados para as plantações e minas da América. O comércio triangular Europa-África-América proporcionou o encontro de diversos povos e civilizações. O tráfico permitiu a miscigenação cultural entre povos de diferentes culturas e assim os negros africanos levaram para o Novo Mundo suas práticas e religiões.

Os originários da área Banto que abrangia aquilo que hoje vai desde o norte do Congo até o sul de Angola pertencem ao subgrupo linguístico Benué do Congo. Em Cuba, foram denominados Congo e, no Brasil, Angola. Estavam compostos essencialmente por nativos dos atuais Congo, República Democrática do Congo e Angola.

Os que procediam das áreas situadas entre a margem oeste da foz do rio Níger eram *iorubá* e *nagô*, apesar dos povos vizinhos também pertencerem ao subgrupo kwa. Foram denominados *lucumi*, em Cuba, e *nagô* ou *keto*, no Brasil.

Os que provinham da área situada entre a margem leste do rio Níger, ao sul de Nigéria até o rio da Cruz, da antiga Calabar, procediam do que são hoje a Nigéria e Camarões. Foram denominados *carabalís* em Cuba enquanto que no Brasil suas presenças não foram mencionadas o suficiente.

Os chamados *minas* procediam do porto embarcadero de São Jorge Elmina, fundado pelos portugueses em 1482 na antiga Costa do Ouro, atual República de Gana. No Brasil a denominação genérica de *mina* também foi aplicada aos falantes de língua ewé fon, atual adja fon.

Os grupos étnicos originários do Daomey, atual Benim, foram chamados *arara* em

Cuba e *jeje* no Brasil. Ouidah, a cidade costeira, era um dos portos de embarque desses africanos para a América.

O Brasil, país objeto da presente investigação, foi colonizado por portugueses, sendo o português a língua oficial. Além do português, há uma série de línguas faladas por grupos indígenas, bem como alguns dialetos fon e iorubá que são usados durante as cerimônias afro-religiosas. O país possui três principais componentes étnico-raciais: a população autóctone que habitava o território originalmente, os europeus e os africanos. No século XVI o território estava povoado por numerosos grupos indígenas e sua população excedia os cinco milhões de pessoas. Atualmente o número de índios nativos no Brasil gira em torno de novecentos mil indivíduos. Segundo dados de documentos da UNESCO, a partir da segunda metade do século XVI os africanos procedentes de grupos étnicos banto e sudanês foram distribuídos pelas zonas urbanas e rurais dos estados do norte e nordeste do litoral brasileiro (UNESCO: 1986). Esses grupos etnolinguísticos denominados jeje, mina, iorubá e nagô, localizaram-se nos estados da Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Maranhão, entre outros (SANTOS, 1993, p. 159). Nesse contexto plural o africano daomeano levado ao Novo Mundo e seus descendentes introduziram na cultura brasileira elementos culturais e religiosos dos lugares de origem. Justaposição, mimetismo, sincretismo, bricolagem, butinagem e outras palavras na mesma linha, segundo os estudos científicos, proporcionaram um espaço de inter-relações dos *vodunsi* ou *orixás* com as outras religiões presentes no Brasil. O chamado sincretismo era conhecido desde a África. Segundo Arthur Ramos e Gilberto Freyre, os povos africanos já praticavam, como resultado de contatos, conflitos, guerras e suas consequências, um sincretismo cultural e linguístico. Isso prosseguiu nas Américas. As inter-influências originaram outras religiões conhecidas como o Candomblé na Bahia, Batuque no Rio Grande do sul, Umbanda no Rio de Janeiro e São Paulo, Xangô em Pernambuco, Alagoas e Sergipe e Catimbó na região norte do país. Segundo dados de Pierre Verger (1962), que se funda em informações de Luis Vianna Filho, os escravos daomeanos chegaram no quarto ciclo do tráfico, o que corresponde às primeiras décadas do século XIX.

Como lidar com a perspectiva comparativa do Vodum com as religiões afro-brasileiras contemporâneas? Da mesma forma que o conceito de nação, a procura pela mãe África leva hoje em dia alguns pais e mães-de-santo brasileiros para a África, incluindo o Benim, em busca das origens. A análise dessas dinâmicas nos levou até a América, na procura do estudo

das práticas. A hipótese é encontrar nas religiões afro-brasileiras algo a mais que revelaria uma realidade esquecida na África e sempre praticada na América ou de difícil acesso no Benim. O que nosso olhar de pesquisadora procurava não era apenas “Benim” ou “Brasil”, a distinção ou separação de elementos em termos culturais entre o afro e o brasileiro. A religião levada do Benim ao Brasil no século XVIII se apresenta como um imaginário preso em um tempo e espaço impossíveis de serem etnografados. Isso não quer dizer que o objeto da pesquisa seja impossível de ser estudado pela etnografia. Essa circunstância do tempo e espaço irrecuperáveis enfatiza o caráter ambivalente do objeto no sentido empírico. O deslocamento em campo desenha linhas de movimento de ida e volta Benim-Brasil e Brasil-Benim e nesse processo é importante permanecer consciente e não perder de vista dois fatos essenciais. O primeiro fato é a necessidade de o pesquisador entender o que se procura no estudo comparativo. A denominação *vodum* sofreu uma transformação considerável. É evidente que a busca não vai ser pelo vodum, mas pela religião que se substituiu a ele no contexto transnacional. O estudo comparativo entre o Vodum e o Batuque constitui uma investigação das interpenetrações de práticas fon/iorubá e católica a partir das releituras dos dados bibliográficos e da pesquisa.

Baseando-nos nas teorias culturalistas dos anos 1940 não podemos procurar uma cultura beninense no Brasil, considerando o desenraizamento no momento da travessia até o Novo Mundo e as misturas entre etnias. Na linha de Roger Bastide, na obra *Les Amériques Noires* (1967) que propõe uma visão dinâmica da cultura, o problema da preservação ou da conservação da cultura de origem não se aplica uma vez que as famílias se dispersaram e os sistemas de linhagens foram destruídos. Bastide sugere a expressão “aporte recíproco” a partir de seu enfoque funcionalista. Ele explica que os africanos, dentro dessa dinâmica, selecionaram os aspectos que desempenharam uma função de primeira ordem. Assim, a releitura da bibliografia afro-brasileira revela que os primeiros passos dos cultos africanos começaram com o fenômeno de mimetismo, que consistia na ação de venerar exteriormente os santos católicos para cultuar os orixás. A cada santo era atribuído um orixá. Essas correspondências originaram o sincretismo e o nascimento das religiões chamadas afro-brasileiras. O contexto era “transcultural” e as “práticas culturais” e linguísticas de indígenas, europeus e africanos combinaram-se a partir do sincretismo espacial e temporal resultante do tráfico dos escravos. Quanto ao sincretismo afro-católico, os ritos católicos são interpretados em termos africanos. Esse processo foi considerado por Nina Rodrigues como uma forma de

justaposição de ideias religiosas. Estabeleceram-se equiparações religiosas entre Lisa, vodum fon e Obatalá, orixá iorubá, e o Senhor do Bonfim, um santo católico; entre Xeviosso, Xangô e São Jerônimo; entre Agué, Ossaim e São Bento; entre Gu, Ogum e São Antônio; entre Aziri, Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição; entre Dan, Oxumaré e São Bartolomeu (VERGER, 1982:25).

3.2 Os cultos jeje-nagô

Foi na Bahia e em Pernambuco que houve maior afluência de escravos provenientes do Benim. Entre eles se nota a presença dos hunongan vodum que favoreceram a organização do culto vodum junto com elementos banto, nagô, católico, protestante etc. Segundo Ferretti, o Tambor de Mina do Estado do Maranhão encerra muito mais tradições de origem fon Ewe. “De fato, com o Tambor de Mina do Maranhão, as tradições Jeje de origem iorubá foram muito mais presentes que as tradições Nagôs de origem iorubá” (FERRETTI, 2002). Nunes (1979) demonstra também a presença de culto vodum do Daomé (atual Benim) no Brasil no terreiro chamado “Casa das Minas”.

Os voduns das famílias reais se praticam, sobretudo, em São Luís do Maranhão. A história permite supor que foi Na Agontime, mãe do rei Ghézo, exilada por Adandozan, quem levou os cultos fon da região de Abomei para São Luís. Uma contribuição de Pierre Verger revelou que a fundadora do terreiro de São Luís denominado “Casa das Minas” foi Na Agontime. Descrições de dados de pesquisas de Elbein dos Santos (1970) registraram descrições das casas de nação. Eles assinalam na entrada das casas de religião um altar para as solenidades de culto. Identificam-se presença de numerosas estátuas de santos católicos, considerados protetores do espaço religioso afro: “Se pode notar as estátuas de Santa Bárbara, São Bento, Nossa Senhora da Conceição, São Paulo, São Sebastião, São Luís e muitos outros que são comemorados em função do calendário católico” (FERRETTI, 1985). Assim os membros do Tambor de Mina praticam também os ritos da Igreja Católica. A sala de culto dispõe de um altar católico, um quarto de dança chamado *guma*, quarto de santo, o quarto dos segredos e o *peji*. Existe também um sítio onde as filhas-de-santo descansam no intervalo das danças e a cozinha, um dos espaços mais importantes da casa. Um pouco ao redor crescem

árvores e plantas que servem para práticas rituais (FERRETTI, 1985). No terreiro os ritos de entradas e de saídas das obrigações são privados. A parte pública começa por uma liturgia dos santos cantada em latim. Neste momento acendem-se velas no altar decorado com flores. Ao fim das liturgias vem o toque de tambor. As filhas-de-santo são vestidas com roupas brancas e efetuam passos rítmicos de danças. Nos terreiros de cultos jeje, segundo palavras de Ferretti, apenas os *vodunsi* dançam e entram em transe. O tambor de lagrimas *zinli* e outras obrigações de iniciação e de purificação são praticados em segredo na casa (FERRETTI, 1985, pp. 111-127).

Essas obrigações são próprias da “Casa das Minas”. Ferretti tem o mérito de mostrar que nem sempre existe uniformidade de doutrina ou ritos nos terreiros.

Quanto aos iorubá nagô, levaram também para Brasil os orixás. O Candomblé de Keto que seria o Candomblé de Barroquinha em Salvador da Bahia teve grande influência sobre os rituais e obrigações nagôs nos terreiros de fortes “heranças” africanas. Existem laços de semelhanças entre os grupos nagôs e jeje pelo fato de estarem unidos por costumes e cultos. Segundo Elbein Santos, se repertoriou três grandes terreiros de culto tipicamente nagô, considerados matrizes de todos os terreiros nagô do país. Eles são: os terreiros *Ilê Iya Naso*, *Eglé Ososi* na fazenda de Gantois e *Axé Opo Afonjá*. O *Ilê Iya Naso*, ou Casa Branca, teria sido fundado por três africanas, entre elas uma descendente de Keto que era a vodunsi Iya Naso, suprema guardiã do culto Xangô Afonjá, orixá da casa dos Alafin Reyes de Oyo (SANTOS 1970:161). Com esses primeiros terreiros, as tradições religiosas de keto foram introduzidas no Brasil principalmente na cidade de Salvador na Bahia. Da influência dele nasceram os outros *Eglé Oxosi* e *Axé Opo Afonjá*. Conta-se em aproximadamente 800 os terreiros na Bahia que seguem tradições dessas primeiras casas. A diferença em relação aos outros terreiros da Bahia seria que praticam adicionalmente aos cultos *nagô*, o culto dos vodunsi fon e Banto. No Rio de Janeiro, por exemplo, as casas de Umbanda praticam o culto dos pretos velhos, espírito de negros velhos falecidos. Nessas casas de Umbanda o culto dos orixás vem em segundo plano. Num terreiro nagô se encontra um quarto consagrado a um orixá ou grupos de orixás, o quarto dos mortos, o *Ilê Ibo Aku*, a casa privada do pai-de-santo e algumas árvores sagradas. As tradições se transmitem oralmente de geração a geração (SANTOS op. cit. p.163 -165). Verger e Bastide concordam em dizer que Bahia é o único Estado em que os cultos praticados podem ser considerados como sendo mais “puros” em

oposição aos que são praticados na parte sul do país, onde as casas de nação sofreram modificações importantes devido a influência de outras tradições religiosas. O debate é ainda atual e não deixa de dividir também a opinião dos especialistas em questões afro.

Com a intenção de contribuir a esse debate, nossa iniciativa é de apresentar dados recentes sobre algumas casas de religião do Rio Grande do Sul, a fim de determinar o caráter dos cultos que se praticam nelas. O trabalho de Milton Costa Osêfummi serviu de prelúdio ao estudo do Batuque. Para Costa, o Batuque é composto de elementos de origem jeje e nagô. Nos terreiros de fortes heranças Keto, se nota segundo ele uma grande presença de mulheres na estrutura hierárquica da casa. A mãe-de-santo é a Iyalorixá que se encarrega dos objetos sagrados, suporte do axé, força dos terreiros. Em sua missão a mãe pequena, ou Iya Kekere, a assiste e substitui na ausência da primeira. O Iyagan se encarrega do culto para a alma dos fundadores do terreiro. A Iya Basê dos alimentos oferecidos aos orixás. Os homens do terreiro desempenham o papel de achogun: encarregados dos sacrifícios animais. O alagbé é o responsável pelo toque dos tambores. A casa de culto se chama preferencialmente “casa de nação”, para indicar que ali se toca para os orixás africanos. As obrigações públicas se desenvolvem no barracão, maior edifício da casa. Por vezes a sala de festas públicas é o lugar de culto para outros rituais. A sala mais ampla seria a mais antiga sala de habitação desprovida de mobiliário para as ocasiões festivas. A cozinha é lugar importantíssimo para desenvolvimento do culto. O quarto de santo também tem importância por ser o lugar onde estão guardados os fundamentos da casa, os assentos dos iniciados. Nas explicações de Milton Costa, os jeje introduziram no culto do Batuque três vodum que são Legba, orixá Bar; Sakpata, orixá Xapanã e Averekete, orixá Nanã. Nanã é um orixá associado à origem do cosmos. Segundo o mesmo autor, os nagôs contribuíram ao Batuque na criação de casas que se auto definem nagô (COSTA, 1996). Na casa de religião não há livros. É preciso ouvir, olhar e assimilar tudo. O iniciado só pode receber o espírito de um orixá dono do seu corpo. Segundo o uso geral, o iniciado não tem consciência do momento, nem da maneira como ele recebe ao espírito do orixá, uma vez que está ausente e completamente ocupado pelo orixá. Os cânticos rituais (axé de reza) são em iorubá misturado com o português brasileiro. A iniciação consagra uma ligação perpétua com o orixá de cabeça. Os filhos-de-santos dançam em grupo, em forma circular ou fila indiana. O jogo de búzio permite a tomada de decisões pessoais e comunitárias. Enfim Milton Acosta apresenta uma distinção entre as entidades a partir da idade, cores e alimentos. Afirma ele que existem os orixás velhos que são criadores e co-

criadores. Ele cita Oxalá, Nanã, Iemanjá e Oxum. Os orixás velhos governam o ar e a água. Suas cores de uso são claras, da mesma forma que as cores dos sacrifícios animais que recebem. Os alimentos para oferta a eles não contém picantes. Os orixás jovens são considerados conservadores da criação e são: Xangô; Odé, Obá, Ossain, Xapanã (COSTA, idem). Esses dados de pesquisa de terceiros descrevem o Batuque de forma geral e serviram para nós como primeira abordagem bibliográfica do objeto da pesquisa.

Outras pesquisas foram feitas sobre questões estatísticas demográficas e um breve histórico da introdução do Batuque no Rio Grande do Sul.

Com os dados demográficos do Censo 2010, o Brasil segue com a maioria católica. Mesmo classificado como tendo uma composição multiétnica (PNAD, IBGE, 1999, ORO, 2002) e apresentado como o ponto de convergência de vários povos: os indígenas, os africanos, e os europeus, o Rio Grande do Sul faz parte ainda dos Estados mais brancos do Brasil, após Santa Catarina. Hoje em dia no Estado se observa um elevado número de pais-de-santo não negros, líderes das casas. Essa situação provavelmente faz parte das condições para os atores sociais das camadas médias e altas frequentarem as casas de Batuque.

O uso das roupas mais adequadas à cultura gaúcha, a discrição nas frequentações às casas são estratégias para se disfarçar o pertencimento religioso a uma casa de nação. O laço com os orixás é vivido pelos filhos-de-santo na intimidade e de forma a não ser percebida em contexto público. No entanto, as posições são multidimensionais e dependem da própria relação entre a pessoa e a religião. Seja como for, as casas de religião, os terreiros, continuam a receber pessoas de origens e nacionalidades diferentes que fazem com que o Batuque possa pretender ao título de uma religião “multiétnica e universal”.

No Batuque são cultuados doze orixás, apresentados no quadro seguinte:

Orixá	Atribuição	Símbolos	Cores das roupas

Bará	Dono das encruzilhadas; abrindo os caminhos; Representa a força vital que movimenta o universo. Mensageiros dos orixás; orixá da sensualidade.	Chave, foice, moeda, corrente, tridente.	Vermelha
Ogum	Dono do trabalho em metal e da agricultura, guerreiro (demanda)	Ferramentas em geral, espada, faca, bigorna, martelo, malho, lança, lima.	Verde e vermelho ou verde
Iansã	Dona dos raios, ventos, tempestades e das águas.	Espada, taça, pulseira, alianças.	Vermelho e branco, laranja ou vermelho.
Xangô	orixá do trovão, da justiça e do fogo.	Balança, machado (duplo) e livro.	Vermelho e braço
Ibeji	Protetores das crianças, doenças infantis.	Blocos, balões, brinquedos, mamadeira.	Azul marinho, rosa, branco ou vermelho, branco e amarelo.
Obá	Sangue, ouvido, dona do lar.	Navalha roda de madeira, timão, orelha.	Rosa, marraom.

Odé/Otim	orixá da caça, fala, sono	Arco e flecha, cântaro, bodoque.	Azul marinho (Odé) e marrom (Otim)
Ossanha	Dono das folhas, protetor de doenças internas, pernas, ossos.	Muleta, tesoura, agulha. Linha de coser.	Verde
Xapanã	Protetor de doenças epidêmicas (varíola, lepra, cólera)	Vassoura, corrente de aço	Preto e vermelho e roxo ou lilás
Oxum	Dona da água doce, ouro, riqueza, amor, vida.	Leque, espelho, dinheiro, corrente dourada, pente	Amarelo de uma das três tonalidades (claro, gema e escuro)
Iemanjá	Dona dos mares, maternidade e da fertilidade	Âncora, barco, remo, anel, brincos, perfumes	Azul claro
Oxalá	Pai de todos os orixás, vida, paz, visão.	Bastão (paxoró), ponha (iofá) olho de vidro (orumilá)	branco

Tabela 3- Orixás do Batuque do Rio Grande do Sul (ORO, 2002)

As casas de Batuque rio-grandense se reclamam pertencentes às tradições africanas das nações de Oyo, Nagô, Jeje, Ijexá, Jeje-Ijexá e Cabinda. Realizamos a pesquisa de campo em uma casa da nação de Oyo, uma casa da nação Cabinda e a última da nação Nagô. A

diferença ficou difícil de ser apreendida devido ao fato de que não consegui perceber com maior clareza as tradições jeje, que pelo fato das explicações deveriam se constituírem de assentamentos, rezas e cânticos em *fongbe*/língua fon. No Rio Grande do Sul os cultos são em iorubá ou nagô e, segundo Nogueira (2001), mesmo os que afirmam sendo jejes puros, também invocam os orixás nagô. Nessa altura da pesquisa concordamos com a observação de Nogueira e apresentamos três hipóteses sobre a questão jeje no Rio Grande do Sul.

A primeira vem da dificuldade para o fon e o iorubá de estudarem suas línguas respectivas. Isso devido às diferenças linguísticas consideráveis entre essas línguas. Encontra-se ainda menos provável em contexto transcultural onde a língua oficial é outra. As casas de religião no Rio Grande do Sul que afirmam pertencerem à tradição jeje, evidentemente o afirmam por ter passado de forma ocasional e temporal em uma casa de nação de Candomblé jeje em outros Estados. Devido a essa trajetória de proximidade e convivência com as ditas tradições, os líderes das casas podem reclamar assim a tradição jeje.

A segunda hipótese remete às proximidades entre os mahi-fon e os idatcha, na região de Dassa-Zoume no Benim. Segundo dados de historiadores, os idatcha são originários de Ilé Ifé na Nigéria e falam nagô, que é uma variante do iorubá. Eles foram os primeiros ocupantes das terras em Dassa Zoume, Benim. Várias outras vagas de migrações de iorubás, os mahi e os fon se juntaram a eles. Em 1877, essa região multiétnica foi invadida por guerras fomentadas pelo reino de Abomei. Os povos dessa região foram submetidos à escravidão. Assim, uma parte importante dos mahi, idatcha, iorubá e fon do Zou norte foi deportada para o Novo Mundo. Essas vagas de deportações massivas podem ser a origem da formação das tradições jeje-ijexá, quer dizer, a partir da proximidade. O contato iniciado na África pode ser revelador das relações que unem hoje em dia essas duas tradições.

A terceira hipótese se refere à trajetória do Príncipe Custódio de Almeida.

Partimos dos dados de Ari Pedro Oro:

Detenho-me agora, mesmo que sucintamente, sobre um dos mais controvertidos personagens do campo afro-gaúcho, um Príncipe africano herdeiro do trono de Benim, que morou no Rio Grande do Sul de 1899, quando chegou à cidade de Rio Grande, até 1935, quando faleceu em Porto Alegre. Segundo informações recolhidas por Maria Helena Nunes de Silva junto a diferentes fontes bibliográficas, africanos, precisamente dois filhos biológicos de Custódio – este descendia da tribo pré-colonial Benin, dinastia

Glefè, da nação Jeje do estado do Benim na Nigéria. Seu nome tribal era Osuanle-le Oki Zi Erupê, filho primogênito do Oba Ovon Ram Wen (SILVA, 1999). Há diferentes versões sobre sua saída da terra natal. Todas, porém, estão associadas à invasão britânica do reino do Benim em 1887, diante da qual não se sabe ao certo se Osuan Lele teria assistido ou fugido, ou estabelecido um acordo com os britânicos para deixar o país e viver no estrangeiro, onde receberia mensalmente uma pensão do governo inglês (a mais provável). De fato, Dionísio Almeida, filho de Custódio, relatou a Maria Helena que seu pai teria deixado Benim em direção ao Porto de Ajuda, acompanhado por oficiais ingleses e por parte do seu conselho de chefes, onde teria permanecido por cerca de dois meses, dali embarcando para o Brasil, tendo chegado ao porto de Rio Grande em 7 de setembro de 1899, com uma comitiva formada de 48 pessoas, em sua maioria membros do seu conselho. Segundo aquele informante, antes de chegar a Rio Grande, Custódio teria estado em Salvador, depois no Rio de Janeiro, tendo se estabelecido em Rio Grande por orientação dos orixás, através dos Ifás (ORO, 2012).

Essa trajetória do Príncipe Custódio, considerado como um dos pioneiros das tradições jeje no Rio Grande do Sul, revela várias possibilidades de contatos com as tradições jeje devido à passagem por Salvador e Rio Grande do Sul.

3.2.1. O Batuque de Rio Grande do Sul

Nas casas de Batuque o pai-de-santo ou mãe-de-santo representa o núcleo em torno do qual se agrupam os outros membros da casa. Ele ou ela é o gerente da tradição religiosa, pai do axé da casa e aprova ou desaprova as pessoas a partir de avaliações morais, decidindo quem pode ou não fazer parte da casa religiosa. Ele escolhe as pessoas de confiança e dedicadas, que podem obedecer e respeitar os fundamentos. No entanto, mesmo sendo o fomentador das redes de relações familiares, de amizade e sociais que constituem os membros da casa, é a partir do jogo de búzio que ele determina o pertencimento religioso do membro. A adivinhação constitui o elemento revelador dos laços intrínsecos existentes entre a pessoa e os orixás da mitologia africana. Não são relações de alianças feitas com os orixás. A decisão final nunca vem diretamente do filho-de-santo, mas do pai-de-santo, após o jogo de búzios. Ele estabelece relações de correspondência entre o candidato e uma divindade reconhecida como o dono da cabeça dele, a partir de elementos de avaliação tais como o temperamento, o

dia de nascimento, os atributos corporais e outras disposições físicas. Essas interpretações são conferidas a partir das posições dos búzios em relação às manifestações dos orixás dispostas no quadro de consulta. Os espaços de cada orixá são delimitados pela sua cor. Eles respondem por sim, não, ou por hesitações nas respostas. O jogo de búzios tem suas regras e suas lógicas próprias fundadas nos “signos do Ofá”, mas o pai não deixa de fazer intervir uma série de outras considerações. Isso se explica pela dúvida que os próprios pais-de-santo manifestam ao refazer a consulta, se necessário, com outros pais-de-santo. O interessante é ver como a partir dos jogos de búzios pessoas de sexo e nacionalidades diferentes firmam laços com os orixás, espíritos das personagens ancestrais africanas que tinham vivido na terra. O espiritual encontra-se aqui apresentado como universal. De certa forma isso é possível pela própria crença que se vincula ao orixá. Xangô, Xapanã, Oxum e outros ainda são antropônimos de personagens que viveram na terra. A veneração a eles como orixás começou com a história contada como personagens heróicos, com poderes sobre-humanos e representando a manifestação de forças invisíveis. Inicialmente tal veneração era feita mediante o chamado culto aos mortos. Progressivamente se transformou em uma religião que estabelece crença nos espíritos. Partindo de crenças que explicam o ciclo da morte e da vida no meio fon ou iorubá no Benim, retomamos no pensamento religioso afro aquilo que ele tem de fundamental: os pontos de intercessões entre a vida e a morte. A primeira pessoa que recebeu o antropônimo de Xangô, por exemplo, na África, após a morte, entrou em um ciclo de partilha dos elementos constitutivos de seu espírito. Antigamente, as etapas nas cerimônias pós-mortuárias que consagravam um lugar para o espírito se chamavam *mehisuvodún*, isto, é a pessoa voltou ao vodum, para significar não só que foi para o mundo invisível, mas também que se tornou um espírito. Ela contribui para a modelação dos novos corpos de quem é identificado como seus filhos a serem determinados pelo Fá, jogo de búzios. Trata-se do oráculo pelo qual a comunicação com os espíritos é realizada. Os novos filhos de Xangô têm assim laços de afinidades com ele e são suscetíveis de manifestar seu temperamento e traços característicos físicos. Em linguagem figurada, são corpos a partir das quais esse orixá pode se manifestar, mas nos momentos e contextos específicos. Uma vez que a determinação do orixá de cabeça é feita, a relação com ele é prorrogada na iniciação e formação, momento em que o filho desenvolve relação de afinidade e afeto com o orixá. Para melhor compreensão dessas crenças e tradições que sustentam o Batuque, apresentamos a seguir alguns dados de pesquisa que foram registrados em momentos de obrigações e de entrevistas com os pais-de-santo, tendo

como alvo principal a abordagem comparativa das crenças e tradições afro-brasileiras.

3.2.2. Iniciação-formação nas casas de nação

Realizamos a seguir uma apresentação de anotações da pesquisa de campo em algumas casas de religião afro-brasileiras.

Como no Benim, a iniciação no Batuque exige do neófito um período de reclusão na casa de Nação. A expressão geralmente usada para significar esse tempo de reclusão é “estar no santo”. Um dos primeiros rituais de iniciação é o banho de cabeça para a purificação do noviço. A partir do *Mieró* se purifica o neófito de todas as impurezas que ocasionalmente tenham sujado a sua pessoa. É esse ritual que faz dele um filho-de-santo, devendo participar dos encontros da casa a qual ele agora faz parte. Em seguida, a aprendizagem continua mediante o contato constante com a casa e o sagrado; assim, o filho-de-santo vai adquirindo os conhecimentos necessários e os axés da casa. Segundo as diferentes etapas e a sua maturidade, o filho-de-santo aprende a mitologia dos orixás, o jogo de búzios, as técnicas de execução de sacrifícios. Esses rituais de passagens dependem da relação direta do filho com seu pai-de-santo. Ocorre que alguns pais avaliem que o filho ainda não esteja pronto para passar no santo e, conseqüentemente, ele nunca poderá passar por todas as etapas necessárias para se tornar por sua vez, um babalorixá, isto é pai-de-santo.. Isso estabelece uma relação de poder entre o pai-de-santo e seus filhos-de-santo que têm também por isso a obrigação de obediência e de respeito em relação ao pai-de-santo. Nesse nível as sanções são também orientadas a manter o filho-de-santo dentro de certa disciplina tanto, com seu orixá de cabeça quanto com a religião de forma geral. O pai-de-santo se torna um verdadeiro maestro que vai avaliando as condutas dos seus filhos e filhas-de-santo mesmo fora do espaço geográfico da casa. Ele intervém na vida privada e social dos seus filhos.

A iniciação começa pelo oribibo que é a consagração do filho de santo a seu orixa. O *bori* de aves é certa prorrogação do oribibo. São consagrados alguns objetos como peças de búzios, uma moeda, entre outras coisas, tudo colocado em um vaso e guardado no quarto de santo. O filho-de-santo que está fazendo o *bori* fica deitado no chão.

Interessante foi notar que no Batuque também são as partes vitais e as extremidades dos animais sacrificados que são aprontados para a comida dos orixás. No Batuque chamam essas partes de inhélas. São as cabeças, os pés, os testículos dos animais que são fritos e espalhadas no quarto de santo. O resto da carne serve para a comida dos membros da casa. Preparam-se *amalá*, pirão, canja, assados, entre outras coisas. A duração do tempo desse ritual varia de uma casa para outra. Vai de três a quatro dias, dependendo da casa. “O bori”, diz o pai-de-santo, “renova a força espiritual do filho-de-santo”; portanto guardado no quarto de santo outras obrigações ou outros “boris são feitos para reforçá-lo. Dependendo das exigências dos orixás ou das orientações do babalorixá se faz também o “bori de quatro pés”, isto é a consagração a partir do sacrifício de um cordeiro para aumentar o grau de ligação, o poder do filho-de-santo na religião. Esses rituais também exigem um tempo relativamente longo de reclusão do filho-de-santo na casa de nação. No último ritual de ligação definitiva, a casa de santo realiza o aprontamento. Ele é realizado para assentar os orixás em cima das vasilhas. É uma obrigação cujo objetivo é a consagração dos objetos de futuros pais-de-santo. O sangue do animal sacrificado é espalhado sobre a cabeça do filho-de-santo e no sábado seguinte realiza-se a entrega dos axés de Obé e Ifá.

O aprontamento é um ritual que proporciona condições para um filho-de-santo poder se tornar pai-de-santo. Ele se parece com o processo de entronização de um *hunongan* no Benim. No Batuque o processo para o filho-de-santo se tornar um pai-de-santo depende do consentimento do seu orixá de cabeça e da confiança do pai-de-santo. O “consentimento do orixá” remete à consulta ao Fá na África. Esse ritual na casa de nação é chamado de Ifá. A confiança depositada no pai-de-santo corresponderia ao tradicional conselho dos mais velhos *vodunongan*, chefes voduns. Esse papel é desempenhado pelo pai-de-santo, que de fato é o primeiro responsável por seu filho-de-santo. As casas afilhadas só acompanham a decisão de um líder determinado em um ato de solidariedade religiosa. Observamos na África dois processos diferentes de aprontamento: o primeiro é “involuntário” isto é, a decisão não vem do próprio *vodunsi*, mas é imposta a ele por determinação do *jotomekokanto*. Nesse caso trata-se de uma transmissão da linha do vodum de uma geração para outra a partir do Fá. O segundo processo tem mais afinidade com o que observamos no Brasil. A decisão é indiretamente voluntária, quer dizer que vem do desejo, da aptidão do adepto o qual expressa a seu responsável ou a qualquer um do gênero, sua intenção de se tornar pai-de-santo. Essa intenção vai ser avaliada pelo Fá e pelo conselho dos *hunongan* de sua região. O segundo

processo é qualificado de não autêntico pelos líderes das casas, porém ele se encaixa melhor no contexto da sociedade atual, onde são cultuados os valores da liberdade religiosa. O aprontamento do filho-de-santo tem no Brasil um caráter mais liberal e de fato contribui para o aumento rápido do número das casas de religião. A entrega dos axés de Obé e Ifá é também chamada de “Batuque grande”. A obrigação é uma festa que se estende de duas a quatro semanas dependendo da casa. Durante o período são comemorados os aniversários de assentamento dos orixás de cabeça, são realizados outros Boris e aprontamentos. Todos os orixás da casa são homenageados de forma geral. Existe um clima de festa durante as obrigações. Isso inclui a decoração da sala de santo com flores e a preparação para o toque de comidas específicas destinadas ao público durante o toque. São chamados de mercado espécies de pacote de comida de santo (bolo, porção de carne, frutas, farofa, amendoim etc, ofertadas aos visitantes em símbolo de fartura). Depois da obrigação vem o levantamento que consiste em tirar os objetos sagrados, limpá-los e guardá-los no quarto de santo. No final, a caminhada ou passeio consagra o rito de saída dos filhos.

No Batuque existem rituais que se referem ao culto dos antepassados. No entanto, as obrigações dos ritos fúnebres são separadas do culto dos orixás. Os espíritos dos falecidos são chamado de *Egum* e inspiram grande respeito na casa de religião. No entanto, os rituais para eles são direcionados ao desligamento do espírito deles. Oferendas de comidas ritualísticas são feitas para eles no mato, ou seja, no *Balê*, se houver um na casa de religião. O *Balê* é o lugar onde são homenageados os falecidos, um local para o culto dos mortos. A seguir alguns textos fotográficos que relatam a configuração e as práticas no Batuque de Rio Grande do Sul.



Figura 7: Estrada que leva até o Ilê do Paizinho. Rua Divinópolis/Viamão. A casa está implantada no meio de uma vegetação exuberante que exala paz e harmonia.



Figura 8: Vista de frente do Ilê do Paizinho. A propriedade é vizinha de várias outras casas da região e nada, a princípio difere exteriormente a sua aparência física das outras.



Figura 9: Pai Nilsom da Cunha, líder fundador do Ilê do Paizinho. Nilsom da Cunha nasceu em 22/08/1950, sendo natural deste estado. Sua mãe era católica, falecida em 1956. Seu pai tornou-se devoto da religião de matriz africana nos sete últimos anos da sua vida. Seus avós maternos eram católicos e os paternos de religião espírita. O contato de Nilsom com o Batuque, segundo seu relato, começou já na infância, quando acompanhava a tia paterna Manoela à casa de Batuque de Dona Maria de Ogum. “Foi assim que nasceu meu desejo de participar de uma casa de religião afro. Sentia muitas vibrações, necessidades de participar”. O líder da casa é filho de Oxum Pandá, rainha da vaidade, da riqueza e do amor, características que se reconhecem também no homem. A cor simbólica de Oxum é o amarelo ouro. Ela é a mãe das águas doces, ciumenta, vaidosa e estrela principal.



Figura 10: Vista interna do quarto de santo do Ilê do Paizinho. Na parte de cima encontram-se vários ícones dos santos cultuados na casa. As cortinas brancas escondem os assentamentos dos filhos-de-santo membros do Ilê. Pai Nilsom é o responsável pela manutenção dos vasos. Ao não fazer isto com o devido cuidado, afirma-se que os filhos correm o risco de sofrer graves consequências.



Figura 11: Pai Nilsom enfatizando o gesto da mão. Aqui é a mão que faz a religião. Mão que consagra; mão da oferenda. Mão da oração.



Figura 12: Mãos abertas do pai-de-santo em oração. A invocação dos orixás.



Figura 13: A compra no Mercado Público de Porto Alegre. Primeira etapa do itinerário da caminhada tradicional depois do *oribibo* de Felipe, filho-de-santo do Ilê do Paizinho.

A seguir, descreveremos uma série de ritos que constituem obrigações de filho-de-santo do adepto Felipe, que vemos nas figuras acima. O ritual obedece a três etapas e conta com vários ritos. Trata-se da consagração do seu *ori* (cabeça). Com isto, ele acede a um nível mais avançado na religião. Felipe permaneceu por quatro dias na sala dos orixás fazendo o chamado “assentamento” do orixá na cabeça durante o qual o *otá*, isto é pedra de consagração específica foi colocado sobre a sua cabeça. O pai espalhou o sangue de um galo sacrificado sobre sua cabeça junto com uma pedra e fez uma bandagem ao redor da cabeça com um lençol branco. O homem passou quatro dias na sala principal junto com os orixás podendo apenas se movimentar para as necessidades básicas. Na segunda etapa, no levantamento, o lençol branco que segurava a pedra branca na cabeça de Felipe foi tirado. A pedra retirada foi colocada em uma cabaça e guardada no armário dos santos junto com todos os outros fundamentos dos demais filhos-de-santo mais velhos na religião. O jogo de búzios foi lançado para receber a avaliação dos orixás. Durante essas duas primeiras etapas não foi possível tirar fotografias. Apenas conseguimos tirá-las durante a terceira etapa que é o passeio.



Figura 14: O pai-de-santo acompanha o iniciado junto com o padrinho deste último, o sr. Sergio Mattos. O padrinho do iniciado, no caso, foi Sergio Mattos, que tem 62 anos de idade. É filho de Ogum. Trabalha na função pública e já tem 24 anos de ligação com a casa de religião. Antes católico não praticante, veio procurar ajuda na religião dos orixás de cabeças, isto é no Batuque

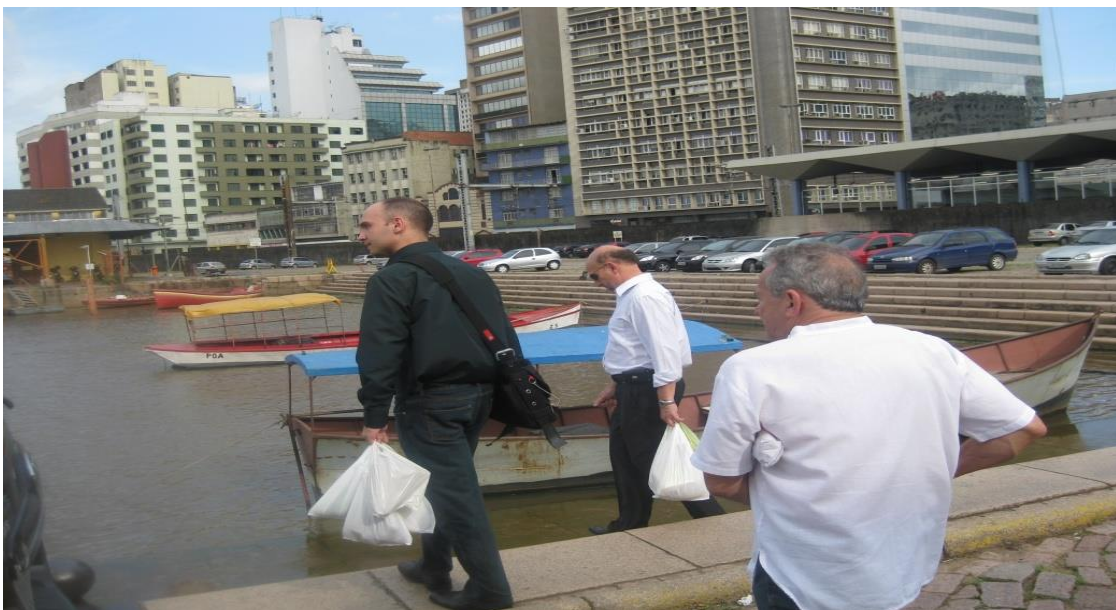


Figura 15: A passagem no lago. O iniciado passa pelo lago e lança com a mão direita moedas no lago em saudação a Oxum.



Figura 17: A saudação no Lago. Jogando oito moedas com a mão direita para a Mãe Oxum das doces.



Figura 18: A oração na igreja de Nossa Senhora do Rosário, terceira etapa da caminhada.



Figura 19: junto com pai Nilsom e Sergio, Felipe faz a volta dos pontos estratégicos da igreja. Aqui o trio está diante do santo sacramento.



Figura 20: quarta etapa: a esmola. Felipe com a mão esquerda faz uma oferenda ao primeiro necessitado encontrado na saída da igreja.



Figura 21: A compra para a oferenda de agradecimento. Felipe, aconselhado por seu pai-de-santo, escolhe as melhores frutas para compor a cesta de oferenda para seu orixá.



Figura 22: Fim da caminhada, na Praça do Mercado Público de Porto Alegre e o caminho da volta para o Ilê do Paizinho.



Figura 23: Cesta de frutas para Ogum no final da caminhada e de volta ao Ilê: Felipe segura a cesta para seu orixá de cabeça.



Figura 24: Batimento de cabeça para saudação do orixá de cabeça. Felipe está deitado no chão fazendo a reverência.



Figura 25: A ingestão de água. Série de ritual para finalizar o *oribibo* de Felipe.



Figura 26: O pai-de-santo levanta a água em um vaso de cerâmica. Bebe um pouco e oferece para Felipe.



Figura 27: Felipe no gesto da ingestão de água.



Figura 28: Após a ingestão de água vem a ingestão do mel. Este gesto é para alimentar o orixá de cabeça e invocar a doçura na vida do filho-de-santo.



Figura 29: O ritual da vela verde. O pai Nilsom envolve o corpo de Felipe com uma vela verde de Ogum



Figura 30: Com a vela na mão o pai-de-santo está rezando no corpo de Felipe.



Figura 31: Depois de água, mel e vela, aqui o pai consagra as mãos de Felipe com uma folha de Ogum e duas moedas de um real. Este gesto visa atrair para as mãos no filho riqueza e prosperidade.



Figura 32: As mãos do Pai-de-santo segurando as mãos do filho para consagrá-las.



Figura 33: No final dos rituais, Felipe está de novo deitado em uma esteira diante do quarto do santo onde estão os seus assentamentos. Sergio Mattos, seu padrinho na religião, está invocando sobre ele bênçãos.



Figura 34: Em seguida, ele ajuda seu afilhado a se levantar.



Figura 35: O novo filho-de-santo recebe no final o tradicional abraço de parabéns.



Figura 36: Na casa do Pai Cleon de Oxalá. Batuque da nação de Cabinda. Preparação das comidas de santo/Reino de Oxalá.



Figura 37: O feijão para preparação do acarajé é moído com pedra.



Figura 38: Preparação dos diversos pratos.



Figura 39: Aprontamento dos pratos.



Figura 40: Aprontamento da mesa dos orixás.



Figura 41: Disposição dos pratos na mesa.



Figura 42: A variedade das comidas dos orixás.



Figura 43: Diversidade de pratos.



Figura 44: Vista da mesa dos orixás.



Figura 45: O pai Cleon de joelhos fazendo oferenda do *akansa*.



Figura 46: Saída da casa do Reino de Oxalá do Pai Cleon para o mercado público onde haverá a caminhada de fim de iniciação dos filhos-de-santos.



Figura 47: A primeira etapa, na igreja Nossa senhora das Dores de Porto Alegre.



Figura 48: A esmola. A segunda etapa da caminhada. Na ausência de um “mendigo” na saída da Igreja, os filhos-de-santo deixam as moedas no chão logo na entrada da igreja.



Figura 49: A compra no mercado público. A terceira etapa da caminhada dos filhos-de-santo da casa de religião Reino de Oxalá do Pai Cleon é a compra dos itens para oferendas. Cada filho-de-santo escolhe os produtos do seu orixá de cabeça.



Figura 50: Em fila indiana, o grupo atravessa o mercado em direção ao lago.



Figura 51: Aqui a procissão em direção ao lago onde serão ascendidas as velas para Oxum e ofertadas flores brancas.

CAPITULO IV- UM OLHAR COMPARATIVO

4.1 As afiliações às casas religiosas

A tradição Vodum hoje em dia se perpetua através das formações nos *hunpkamey*. Alguns anos atrás, eram lugares localizados na periferia de cidades ou aglomerações de casas nas aldeias. Hoje em dia podem se situar nas selvas, de preferência onde existam árvores gigantescas, fontes de águas etc. A ideia é escolher um lugar de difícil acesso com uma vegetação exuberante. São geralmente casas que inspiram receio pelo caráter rústico. As paredes são confeccionadas com uma mistura de areia argilosa vermelha e decoradas por alguns retratos de animais selvagens, ou com ícones de figuras importantes. Essas casas abrigam comunidades de pessoas ligadas pela iniciação e os rituais de passagem. São espaços de formação onde se relata a história das comunidades e dos seus membros de geração em geração. Os responsáveis são os *vodunon* ou *hunongan* entronizados e que são pessoas com mais experiência nos cultos. Dependendo da casa, o líder pode ser mulher ou homem. Existem casas que não admitem a presença de mulheres. Nesses casos os homens se ocupam das tarefas no interior da casa de religião e fora na parte exterior, as mulheres desempenham outras funções como a questão da alimentação comunitária. A religião desempenha um papel de organização da aldeia e todos os homens são iniciados. O fato religioso faz o papel de instituição moral tradicional, no sentido comunitário. A religião tradicional que tinha mais poder sobre a educação dos homens e, em contra partida, mesmo menor de idade, um filho homem em religião tem geralmente autoridade sobre a mulher. Em quase todas as famílias existe um vodum e a sucessão é de uma geração para outra. Com o advento das religiões estrangeiras as pessoas afastam-se da continuidade genealógica. Elas se fazem batizar ou fogem dos campos para as cidades. A luta para tal continuidade pode durar várias gerações até achar alguém que finalmente aceite ocupar o lugar do falecido de uma família determinada. A sucessão de geração em geração é a primeira forma de afiliação das famílias nas casas religiosas. Ela é uma forma de perpetuação referindo-se à escolha da pessoa que vai assumir o papel de substituto em uma família. Essa última recebe a linha do predecessor defunto e assume a perenidade da função dele em nome da família. Trata-se de uma transmissão

familiar. O pertencimento religioso a uma casa parte da lógica do parentesco biológico que predetermina um parentesco de santo. Nessa lógica de perenidade religiosa, há a questão subjacente das renegociações. Em situação de conflito ou de indisponibilidade por razões acadêmicas, pode-se comprar o direito de não assumir o cargo religioso. A formação gerencia, portanto, a dicotomia aparente entre saberes tradicionais e ciência “moderna”, mostrando a diversidade de escolhas que ela oferece.

O segundo processo de ligação à casa de vodum é a escolha pela possessão. Possuída pela divindade, a futura *vodunsi*¹² homem ou mulher entra em transe e só acorda no *hunpkamey* já com as primeiras marcas de iniciação. Isso é a afiliação direta pela entrada inesperada em transe durante as festas vodum e toques de tambores.

A terceira forma de relacionamento é pela obrigação. A pessoa é levada à força, consciente ou inconscientemente, à casa de religião para se tornar *vodunsi*. Essa forma de atuar acontecia nas famílias que se recusavam a deixar suas filhas e filhos se consagrarem ao vodum. Pode se encaixar também nesse terceiro processo de ligação, a afiliação por hipnotismo mediante preparações de plantas maceradas nos casos de desafios do axé do convento ou para prestações de prestígios visando intimidar o olhar exterior. Em fim e a iniciação após a consulta do Fã.

Eventualmente existe uma quarta categoria de pessoas que se ligam às casas por conveniência política, após o nascimento de um filho no interior do convento vodum durante a iniciação ou a partir de promessas para obtenção de um serviço determinado (o pedido de um filho, a cura de uma doença, a vitória em um conflito político, a proteção de um lar familiar, o sucesso no comércio etc.).

A questão da afiliação ao vodum não consiste sempre em um projeto de vida pessoal subjetiva e privada em que o vodunsi decide por seu pertencimento à religião tradicional. Ela é por vezes uma imposição ou uma escolha resultante da pressão da comunidade familiar ou religiosa. Surgiu nos tempos contemporâneos o modelo baseado na livre adesão como variante dos rigores do período pré-colonial. Os conventos de certa forma permaneceram com

¹² Vodunsi é sempre do gênero feminino por remeter a esposa do vodun. Homem ou mulher é a esposa do vodun.

suas regras em relações às quais a justiça pública encontra-se impotente.

Vejam agora qual é o processo de afiliação às casas de nação no Brasil, especialmente no Batuque.

Antigamente, batuque era o nome dado às danças acompanhadas por instrumentos de percussão. No século XVIII os escravos eram autorizados a se reunir em batuque para dançar ao som de seus ritmos nativos. Progressivamente a palavra batuque passou por um processo de mudança de conteúdo e hoje faz referência a diversas noções: o local e o grupo de encontro, a dança, a festa e a religião. “Ir ao batuque do pai Obá”, considerado como o local, batuque se refere a uma concepção ideológica, à dinâmica dos laços de um grupo de pessoas com origem e crenças determinadas. Os membros de um Batuque se consideram, por afirmações discursivas, de origem africana. Sendo brasileiros, argentinos, uruguaios ou de outras nacionalidades, eles declaram serem “africanos” por cultuar os orixás oriundos de lá. O fato de considerar os grupos de Batuque de hoje como espaços multiétnicos e multinacionais é uma interpretação certamente objetiva, mas feita pelos pesquisadores contemporâneos. Fazemos nosso esse marco de interpretação e gostaríamos de apontar que mesmo assim ele parece ser uma leitura parcial das dinâmicas. Os membros do Batuque, dependendo dos interlocutores e dos interesses em jogo, têm essas duas tendências de globalização: “o axé não tem cor” e de africanização: “somos filhos da mãe África”. Mesmo se for uma maternidade moral, de certa maneira eles se consideram filhos e filhas de África pela adoção religiosa. O Batuque como grupo apresenta-se como um sistema ideológico que consiste também a primeira base fundamental pela qual os membros da casa se sentem unidos por relações e laços tecidos a partir da mitologia. Esse sistema ideológico se refere ao Batuque como religião afro-brasileira em que são cultuados os orixás e alguns santos católicos e orientais. Esses processos de afiliações diferem-se um pouco da realidade no Vodum onde a afiliação faz parte de uma continuidade que os membros e os responsáveis dessas religiões procuram, em oposição às religiões estrangeiras não-tradicionais que, segundo dizem, nem sempre favorece a tradição, acarretando certa ruptura na herança ancestral. Em contraponto a isto, entrar no Batuque responde a outras necessidades. Além dos descendentes de escravos que entram no Batuque querendo manter certa ligação, a continuidade na tradição ancestral e na busca de construção de uma linha de vida pelas raízes ancestrais, a maior parte dos outros neófitos integram a religião por razões diferentes. Nada a princípio pressupõe o fato de seu

envolvimento com a religião por ligação às raízes ou à linhagem familiar ou ainda com o grupo religioso. É possível considerar que o segundo grau da “socialização” formal e informal estabelece uma relação de proximidade com os brasileiros pela simples existência no país dessas religiões. Isso já é o primeiro ponto de proximidade com as ditas religiões. As religiões afro-brasileiras fazem parte daquilo pertencente ao Brasil e cujas práticas definem o país. Além dessa primeira relação com o grupo religioso vem a segunda relação que tem a ver com a concepção da eficácia do poder espiritual dos orixás. O *axé*, isto é o poder espiritual da casa é, na concepção do público cliente das casas, uma resposta aos problemas de concepção e doenças físicas. Outra categoria de pessoas se relaciona com as casas de religião em busca de capital religioso e econômico. As casas proveem um mercado potencial de trocas de serviços, e nesse sentido, consciente ou inconscientemente existem pessoas que são atraídas por essas ofertas. Se a pessoa já possuir esse capital econômico, a princípio a busca pode envolver o capital político. O pai-de-santo é uma pessoa respeitada ou pelo menos uma pessoa em relação a qual se manifesta certo receio devido a seu *axé*. Ele pode ser alvo de críticas ou conflitos, mas sempre é respeitado pelo que é: um ser de respeito do *axé*.

Pesquisas às quais podemos nos referir aqui levantam questões existenciais. Nem todo mundo se torna filho-de-santo ou pai-de-santo pelas razões pré-citadas. A procura de um sentido para sua existência pode fazer com que certas pessoas abracem o Batuque e pratiquem-no como religião (ORO, 2002). Esses fatores constituem elementos que entram em jogo na formação e fundação de uma casa de Batuque no Rio Grande do Sul, através de uma série de relações pessoais e da comunicação boca-a-boca. Assim, reunidos na casa, o ideal de família religiosa nasce dos laços de pertencimento a uma mesma comunidade, professando a mesma fé. Os filhos-de-santo não se consideram de repente irmãos ou irmãs do mesmo pai a partir dessa nova condição religiosa. As relações de parentescos definidas pelas determinações dos orixás de cabeça entram fundamentalmente em jogo posteriormente. A experiência religiosa dos membros da casa leva um tempo relativamente longo para se modelar. Os rituais e a convivência assumem esse papel de ligação.

4.2 A iniciação religiosa

O estudo comparativo do Vodum com o Batuque procura em ambas as paisagens os pontos de cristalização de algumas práticas religiosas de destaque nos universos de estudo. Apresentamos como relevantes no quadro seguinte notações sobre algumas denominações nas “sociedades” respectivas da minha inserção.

País	Sexo	Líderes	Iniciados	Nome específico Iniciação	Nome de Iniciação
Benin	M	Vodunon/Hunon	Vodunsi/hunsi	Nome do Vodum específico + non	Huncyo, Kuvi
	F	Ya/Tassinon	nome do vodun específico + si = Sakpatasi	= Dangbénon	
Brasil	M	Pai-de-santo	Filho-de-santo	Pai de + nome do orixá	Filho-de-santo
	F	Mãe-de-santo	Filha-de-santo	Mãe de + nome do orixá	Filha-de-santo

Quadro - 4 - Quadro comparativo das nomações em ambos os países

O *hunongan* corresponde ao pai ou mãe-de-santo. Existem também mulheres *hunongan*, mas na hierarquia do hunkpamey, as mulheres na fase da menopausa são admitidas a administrar como assistentes, fazendo o papel do princípio feminino no espaço religioso. Não são esposas dos líderes religiosos das casas mas, sim, a figura feminina do poder

masculino. Elas quase têm o perfil de mãe-de-santo. São chamadas de *ya* ou *tassinon*. A *tassinon* é iniciada e tem uma posição muito importante na organização do convento. Hierarquicamente falando, ela vem após o *hunon*.

A hierarquia nacional e regional das casas voduns se apresenta da seguinte maneira: cada província tem um chefe, em seguida ao chefe do convento. A pessoa mais importante após o *hunongan* é a *ya* ou *tassinon*. Os diferentes membros constitutivos quanto a eles são os *vodunsi* ou *hunsi*. Dependendo do convento e das divindades veneradas os *vodunsi* têm diferentes nomes de iniciação e de saída. À diferença do *vodunvi*, filho do vodum, o *vodunsi* entra em transe e nele se manifesta o vodum como o espírito do além. O *vodunvi* quanto a ele acompanha só o vodum nas saídas populares. Os filhos do grupo tradicional Oro e Kuvito são *vodunvi*, pois não entram em transe. O *vê gna to* quer dizer “quem fez aliança com o vodum” é iniciado para entrar nos conventos, mas existem lugares onde ele não pode entrar. O *hun nou dou to* compartilha a comida do convento, mas representa apenas uma pessoa afiliada e não consagrada.

A iniciação-consagração se realiza durante a estação seca. Esse período corresponde às férias dos camponeses. Não existe mais uma fixação determinada do tempo da iniciação além do fato de que ele se estende durante todo o período em que a pessoa se envolve com a casa. Se levarmos em conta os dados recolhidos junto aos informantes, diríamos que a iniciação-consagração dura a vida inteira. No entanto, existem algumas etapas concretas determinadas, resumidas em quatro pontos parecidos em ambos os países. As semelhanças nem sempre são anotadas nas considerações formais; referem-se ao conteúdo dos rituais e se percebem nas apropriações feitas pelos próprios nativos a respeito dos significados de ditos rituais.

O tempo da iniciação-consagração de um *vodunsi* pode ser analisado em quatro seções que são: a ruptura-separação do candidato com o mundo na reclusão do espaço religioso; os rituais de passagens em que o noviço faz a experiência de quase morte, quer dizer a morte-resurreição simbólica; a apresentação à sociedade mais ampla e, enfim, o tempo da iniciação contínua. Nem todo iniciado é consagrado. Nos espaços de culto existem categorias de pessoas como os tamboreiros, os chefes de famílias que sem iniciação prévia participam dos rituais. Suas sociabilidades e participações frequentes às obrigações fazem com que eles tenham um conhecimento detalhado dos rituais. São considerados como iniciados e de certa formam prestam juramento de guardar em segredo tudo aquilo que vivenciam como segredo

da religião. A cerimônia de *kayiyi* consagra o silêncio deles em relação aos segredos dos *hunpkamey*. São os *hungan* no Brasil quem têm esse estatuto específico. Mesmo não sendo consagrados como os filhos-de-santo, eles participam de todas as etapas das obrigações nas casas de nação. O conceito de iniciação extrapola o da consagração. A iniciação apresenta-se como uma introdução da pessoa em um sistema religioso enquanto que a consagração propriamente dita compõe-se de três níveis de conhecimento: o conhecimento intelectual das tradições, a aprendizagem da personalidade da divindade que corresponde à formação-iniciação e enfim a consagração pelos ritos para aquisição da condição de iniciado-consagrado. Apresento no quadro seguinte uma perspectiva comparada sobre as quatro etapas da iniciação-consagração observadas.

País	Etapa 1	Etapa 2	Etapa 3	Etapa 4
Benim	<i>Vodun de asi</i> ou <i>Vodun hu asi</i>	hunfifon	<i>hunsudide</i> ou <i>hundeton</i>	
Brasil	O chão	O levantamento	A caminhada	Tempo de iniciação progressiva

5- Quadro comparativo das etapas da iniciação consagração

O vodum *hu asi* é a expressão fon para descrever a primeira das etapas da formação. Usa-se também para significar o tempo que eles passam retirados no convento para formação. Depois vem o “hunfifon”, ressurreição simbólica, ou a volta do “além”, do mundo das entidades. Esse ritual consagra a ressurreição dos vodunsi e pela primeira vez saem do convento e vão para a lagoa dançando e vestidos de branco, independentemente do vodum, com colares e o *gozin*, vaso de terra cozida, sobre a cabeça. Uma mulher de certa idade que já deixou de menstruar os dirige e os homens os acompanham com tambores e músicas. Depois

se vestem dos mais lindos tecidos e vão passear pela cidade fazer voltas durante sete dias. No sétimo dia eles andam em fila indiana ao mercado implorando por comida. Chamam eles nesse momento de *nubiodu to*, que significa “os que imploram por comida”. Recebem um pouco de tudo no mercado: dinheiro, comidas, tecidos etc. À tarde, vestem-se de tecidos novos e voltam para o público fora do convento; começa então a festa ao som dos tambores e com as danças.

Na primeira etapa, o futuro vodunsi recebe um novo nome a ele imposto como símbolo de marcação de um novo começo. Ele é chamado de *huncyo*, “o corpo morto da divindade”. No Brasil os *boris* de aves, o *oribibo* e os *boris* de dois pés e de quatro pés correspondem a essa etapa.

A segunda etapa leva oito dias no Benim. É o *hunfifon*, durante o qual se acolhe os novos *hunsi*, esposas das divindades. São os *hunsi yoyo*, novos adeptos que andam de costas para manifestar que desconhecem tudo ainda da sua nova situação de recém-nascido. No Brasil também observamos durante o ritual de levantamento nas casas de nação os filhos-de-santo andando de costas e valendo-se da ajuda de terceiros para fazer suas necessidades cotidianas.

A terceira etapa é o *hundeton*, que corresponde à tradicional caminhada no Brasil. Os recém-iniciados são apresentados à rua e recebem dos líderes a permissão de sair e de passar por espaços sociais de suma importância. A rua, o mercado e as fontes são os principais espaços dos novos adeptos de vodum. Ao som de tambores e vestidos de tecidos enrolados, eles e elas caminham em fila indiana, cantando, atravessam os espaços públicos. Esse ritual consagra oficialmente o fim da formação concreta.

A quarta etapa é o período contínuo de frequência da casa religiosa para se aprofundar na religião e para outras necessidades pessoais. Ela se realiza durante as reuniões e nos momentos de preparação para as principais obrigações anuais do convento.

Estima-se que o tempo de iniciação-consagração concreta seja por volta de um ano. Dependendo da maturidade do noviço e da sua família esse tempo pode ser reduzido ou negociado mediante o poder econômico a seis meses ou menos tempo ainda. Os estudos versam sobre o melhor conhecimento da religião e cultura africana, as maneiras de se vestir, as cores, os passos de danças, a língua do convento, a preparação das comidas sagradas e a

aprendizagem das virtudes das plantas. Isso nem sempre é explicado totalmente porque consiste em um segredo importante do convento e faz as diferenças relativas entre um convento e outro, entre um líder e o outro. A avaliação final é feita pelo responsável que designa quais são os *vodunsi* prontos a sair do convento.

Existe uma diferença no número dos orixás nomeados e cultuados no Brasil e os nomes dos voduns no Benim. Com o tempo, as transformações, flutuações, translocalidades, desaparecimento dos antigos nomes e aparecimentos de novos, fazem com que as denominações se diferenciam entre os cultos praticados em ambos os países. Ao estudar os modelos de cultos africanos e afro-brasileiros Roger Bastide afirma que as divergências percebidas entre os dois continentes não são arbitrárias, mas resultam da atualização de alternativas que de fato já existem nas religiões na África, motivadas por razões objetivas (BASTIDE, 1971, pp. 278-281). Do Benim para Brasil a regra de determinação do orixá de cabeça foi substituída pela adivinhação no lugar da descendência patrilateral. Para Bastide, o que na África era tendência, alternativa, no Brasil é regra. Hoje em dia a adivinhação no Benim está se tornando também regra e ela ocupa uma posição importante nos cultos. Nas rezas e encantações dirigidas às divindades invocam-se os quatro elementos fundamentais da natureza: a terra, o ar, o fogo e a água, que correspondem também aos quatro pontos norte, sul, leste e oeste, remetendo aos quatro signos do Fá chamados *Dú*. O Fá revela o vodum que o acompanhará na vida. Pode ser um *tohossou*, um ancestral, ou ainda outro vodum.

4.3. Dinâmicas de identidade religiosa

O problema da dinâmica e do pertencimento religioso no Brasil se desenvolveu junto com questões ditas “raciais”. Desde a aparição dos primeiros trabalhos sobre as religiões afro, as elites brasileiras estavam preocupadas com as propostas de embranquecimento das ditas religiões. Segundo Jensen, que se valeu dos argumentos de Skidmore (1974, p. 29), a elite branca dominante considerava os negros como “uma desgraça ao caráter nacional brasileiro” (JENSEN, 2001). De um lado, o medo do desconhecido religioso, e por outro, o desgosto para as formas de atuação da população negra levou alguns intelectuais a defenderem uma abertura do país aos imigrantes europeus. A miscigenação pelo lado negro era apresentada como certa

degeneração da “espécie”. Nina Rodrigues, em suas obras “Animismo fetichista dos negros baianos” (2006) e “Mestiçagem, degenerescência e crime” (2009), demonstra que as religiões afro-brasileiras eram consideradas o protótipo dessa degeneração. Nos primeiros anos após a abolição da escravatura as casas de religião de matriz africana começaram a se afirmar oficial e publicamente e suscitaram certa repulsa das comunidades de não-negros do país. Baseando-se nas teorias do evolucionismo de Darwin do século XIX a suposta inferioridade dos negros era colocada em ênfase para apontar a urgência de preservar a identidade brasileira dessa proliferação das práticas negras. A criminalização precedeu essa proliferação de cultos afros. Ela se encontra na presença súbita dos negros no Brasil e conta a história da alteridade na sua forma mais relevante. É bom não perder de vista que tanto os primeiros escravos negros quanto as elites intelectuais brancas da época estavam preocupadas com a preservação das suas próprias identidades. Os primeiros pelas práticas e cultos afro-descendentes como afirmação de uma identidade política e os segundos pela defesa, a partir de alertas intelectuais, do que eles achavam uma emergência para o futuro do Brasil. A questão da identidade religiosa sendo ligada à identidade “racial”, as religiões afro-brasileiras desempenharam o papel de afirmação da identidade da população negra. Surgiu desde então a questão da restituição das identidades religiosas como sendo uma busca não só de um pertencimento religioso a um grupo, mas também uma necessidade de continuidade com as próprias origens.

As teorias da “pureza de culto” e da “nação” são partícipes de uma ideologia que procura conexões com suas origens, não no sentido histórico, mas no sentido da restituição da linha dos orixás. Elas refletem também parcialidades raciais surgidas das disputas políticas da valorização ou não da “cultura negra”; sua ascensão à classe de “cultura alta” ou ainda o seu status evoluído ou primitivo. A preocupação para reconhecer os negros como componentes importantes da “cultura nacional” é o que mais concede um caráter agudo à sua marginalidade e, por implicação, à necessidade de encontrar porta-vozes intelectuais ou institucionais para repensar sua situação ou lutar para tal reinserção. Aqui usamos a palavra marginalidade não no sentido de discriminação, mas sim para significar o “entre duas culturas”. Ao fazer esse esforço de legitimação para comprovar que suas crenças são bastante “evoluídas” o negro, seja ele afro-descendente ou africano, sempre foi estabelecendo um esquema de comparação ou de equivalência entre realidades diferentes. É um esforço que remete à procura de mil estratégias de persuasão do que ele teria de mais “civilizado”, capaz de introduzi-lo na

“universalidade”. É assim que as religiões afro esperam receber cada vez mais hoje o título de religião e competir em nível global para o reconhecimento das suas expressões religiosas como fazendo parte da “diversidade cultural”, querendo, com este esforço, comprovar o caráter “ortodoxo” dos cultos afro-brasileiros. A alteridade religiosa nesse caso não está ligada apenas a questões de diferenças, interpelações ou ainda de dependências; ela se encontra orientada para um esquema de valores de superioridade e de inferioridade.

Forçoso é se questionar sobre o conceito da nação da “mãe África”! Qual é a “África” cuja identidade religiosa seria hoje o alvo dos “afrodescendentes” no processo da reafricanização? A África contemporânea? Entre a África pré-colonial e a África pós-colonial existe uma diferença fundamental que não resulta das inter-acionalidades entre “culturas”, mas sim de uma diferença que nasce das dinâmicas políticas. São elas que enfatizam o que uma ou outra teria a mais ou menos. Assim nos deparamos com duas tendências de reafricanização. Uma que é de fato uma busca da origem para autenticação das tradições intelectualizadas, na teoria de Prandi (2007) e a outra é voltada para a consciência étnica e política de movimentos negros.

As casas de Batuque percorridas no Rio Grande do Sul apresentam duas categorias de filhos-de-santos: os não negros e os não brancos todos brasileiros, mas com o perfil de descendentes dos primeiros imigrantes para essa região de América. Há os descendentes de portugueses, italianos, espanhóis e os descendentes de africanos. A partir das subdivisões das casas em nagô, iorubá, jeje, jeje-ijexá e cabinda, podemos perceber que seriam descendentes de africanos dos atuais Nigéria, Benim, Togo e Congo. Uma importância especial sempre foi dada à dimensão subjetiva da experiência migratória resultante da deportação desses africanos para a América, procurando captar como eles vivenciaram esse processo. No entanto, é importante não esquecer que os outros componentes da população brasileira, à exceção dos indígenas, são também imigrantes, descendentes de imigrantes; mas as formas de vivenciar a migração e a situação de descendentes dos primeiros migrantes difere, e partimos dessas diferenças para fazer uma breve reflexão sobre o conceito do homem marginal a partir de autores como Robert Park, George Simmel, Everett Stonequist e Roger Bastide.

A proposta é focalizar como se manifesta a questão do duplo pertencimento dos cidadãos brasileiros de às nações de origem europeia ou africana. Trata-se de uma articulação entre religião e grupos humanos, com a participação religiosa do indivíduo em dois contextos

distintos e interligados. A inter-relacionalidade na afirmação identitária alimenta as análises sobre o conceito de homem marginal. Park (1928) explicou em seu artigo “O conceito de homem marginal” que o processo pelo qual passam os imigrantes passa pela fusão das diferenças culturais e a assimilação da cultura que os acolhe. Se essa assimilação não for feita, a sociedade que fica de fora do processo de assimilação se transforma em uma sociedade minoritária. No Brasil tanto os brasileiros afro-descendentes como os europeu-descendentes não realizam um processo de assimilação sem referência permanente aos países de origem. Nas casas, os pais e filhos-de-santos se apresentam como homens e mulheres de duas “culturas”, de duas sociedades. Mesmo deixando de lado as origens europeias dos não-negros dessas casas, encontramos pessoas que se autoidentificam como brasileiros e africanos pela adoção religiosa. Nesses casos específicos trata-se de homens marginais, isto é, pessoas que vivem sobre a margem entre duas sociedades, mas mesmo assim “felizes” e “livres”. Eles vivenciam uma experiência forte participando de duas “culturas”. Vivem na margem entre essas duas “sociedades” e justamente por isso se sentem especiais e fortalecidos. Sublinho aqui o caso exemplar de pai Nilsom, de origem espanhola, que se considera um europeu-descendente que se tornou brasileiro pela assimilação total do que poderia se chamar atualmente de cultura brasileira de forma geral e afro-brasileira de forma específica. Seu pertencimento obedece a diversas dinâmicas. Não se contenta em participar da cultura afro-brasileira com a casa religiosa de Batuque da nação de Oyo e da mãe Oxum, orixá dele. Ele se identifica como um filho de África pela raiz religiosa de adoção. O sonho dele é viajar um dia para Nigéria em Oyo para uma imersão efetiva e afetiva. Isso apresenta a relevância de seu pertencimento cultural. Aqui o sofrimento é de ainda não poder ir para lá e nisso ele vive “sobre” a margem de duas culturas, mostrando que a interpenetração ou a fusão ainda não foi realizada. Ele não sofre a exclusão da sociedade brasileira e se sente feliz de estar aqui e lá.

Essa situação de marginalidade que descrevemos difere das considerações de Robert Park que apresenta o homem marginal como aquele que tem certa impossibilidade de identificação plena com uma ou outra das duas culturas de participação. Segundo sua teoria, o indivíduo, ao decidir voluntariamente abraçar duas culturas diferentes encontra certa dificuldade no nível da cultura de origem. Pai Nilsom, um dos protagonistas de nosso estudo, usa os símbolos visíveis da religião apenas em contexto doméstico da casa. Quando é preciso frequentar os espaços públicos, a necessidade se faz perceber de esconder quaisquer signos exteriores com objetivo de passar no meio da multidão sem chamar atenção especial. A

princípio como europeu-descendente Pai Nilsom não é mais considerado um estrangeiro no Brasil pelo fato dele não viajar mais para a Espanha. Sua família faz parte da terceira geração de descendentes dos primeiros imigrantes e ele já se considera cem por cento brasileiro. Porém, mesmo assim ocorre por vezes dele sentir-se estrangeiro devido ao seu pertencimento religioso. Esse critério de sentimento “estrangeiro” aproxima-se da definição de Simmel (1908). Segundo os critérios de Simmel, pai Nilsom não é mais estrangeiro, não pelo fato de ter abandonado a liberdade de ir para Europa, mas ele é estrangeiro pelo fato de pertencer a duas culturas. O caso específico do homem religioso reflete uma situação de estrangeiro cuja posição implica simultaneamente interioridade e exterioridade.

O conceito de ambivalência de Stonequist (1930) inspira também nossas reflexões sobre a temática de identidade cultural nas casas de religião. Não encontramos uniformidade de postura nas diversas casas. Encontramos duas categorias de afro-descendentes:

- Os que se identificam unicamente como africanos;
- Os que se identificam tanto com a África quanto com o Brasil, elogiando igualmente as duas culturas.

Os afrodescendentes que não aceitam a condição de grupos históricos minoritários apresentam um perfil de homens marginais que se parece com a concepção psicológica de complexo de inferioridade que Stonequist (1937) desenvolve sobre a questão de marginalidade. São pessoas que se sentem vítimas em relação à experiência de sua presença no Brasil. Consideram-se desfavorecidos em relação aos europeu-descendentes. A escravidão para eles foi um fenômeno que contribuiu para a criação das desigualdades entre os grupos étnico-raciais no Brasil.

O conceito da bricolagem no contexto do encontro das culturas e o princípio de corte de Bastide (1994) explica, por sua vez, as diversas situações e disposições ativas do homem marginalizado. Para Bastide, são os indivíduos que se encontram e não as culturas. Ele valoriza a dimensão empírica que os indivíduos têm das experiências que vivenciam. Ulteriormente, abordando o problema dos conflitos resultantes do contato entre as culturas, Bastide (1946) não estabelece contradições entre sincretismo externo e psíquico. O indivíduo afrodescendente no seu estudo não manifesta nenhuma forma de contradição ou compartilhamento psíquico. Não existe dualidade nele e se integra perfeitamente a seu

universo de vida. Bastide, sem desconsiderar os problemas de marginalidade resultantes do contato entre indivíduos de diferentes culturas, parte do argumento segundo o qual o que mais ocasiona a situação de crise na afirmação identitária dos indivíduos encontra-se na questão das marginalidades sociais de ordem da razão prática, do capital econômico da situação de desigualdade social e não uma marginalidade cultural. Bastide (1970) tem o mérito de mostrar o quanto a cultura não pode ser fonte ou causa de marginalidade ou desigualdade psicológica sem que leve anteriormente nos seus germes situações de desigualdade social resultantes do pertencimento a um grupo minoritário. Referindo-nos ao estudo do caso dos informantes hunnongan dos conventos vodum do Benim, observamos indivíduos pertencentes a uma sociedade majoritária em contexto de contato entre diversas culturas. Esses indivíduos não se consideram estrangeiros no ambiente territorial nacional, mas se sentem marginalizados a partir de diversos olhares discriminatórios direcionados a eles. Essa discriminação não se refere à raça, mas sim à “cultura”, à tradição. Não são situações sociais, mas barreiras culturais, aparente conflito entre o “tradicional” e o “moderno”. Nessa situação também existem duas tendências.

A primeira parte do princípio de que os praticantes das religiões tradicionais fazem parte de um grupo minoritário pelo fato de que o número das pessoas que hoje praticam essas religiões é relativamente inferior se comparado com o número de fiéis das outras religiões que contam com cifras mais altas no que toca ao número de adeptos. Os indivíduos desses grupos parecem por vezes afirmar uma postura de superioridade pelo capital simbólico e econômico que eles detêm e que é legitimado pelo poder político atual.

A outra tendência é que os adeptos das religiões tradicionais se sentem como guardiões da tradição e se auto-identificam como pertencentes ao grupo legitimamente majoritário. Uma maioria que não se dá pelo número efetivo de pessoas que praticam essas tradições, mas pelo número de pessoas que são apenas nativos dessa cultura. Nisso conservam o termo de religiões tradicionais para marcar a posição de legitimidade cultural endógena, a primeira que eles têm em relação às outras religiões percebidas como exógenas, vindas de fora. Isso gera dois processos de crise identitária específicos que se alternam.

Os vodunons do Benim se consideram majoritários, porém marginalizados pela desconsideração do poder político atual que não se preocupa em valorizar essas tradições. Eles vivem uma crise de marginalidade de ordem sócio-política porque são desprovidos, na

maioria dos casos, de capital econômico.

Os fiéis das outras religiões se consideram também, a partir de estatísticas oficiais, majoritários, mas se encontram vivenciando uma crise de marginalidade resultante de conflitos de “duplo pertencimento cultural” que não deveria implicar *a priori* um duplo pertencimento religioso. São pessoas divididas entre cultura e religião. Para serem de uma religião estrangeira é preciso renunciar a sua cultura. A linha de demarcação entre a cultura e a religião se encontra ambígua e suscita receio profundo.

Existem outras categorias de fiéis das religiões estrangeiras que legitimam suas práticas religiosas tradicionais, encontrando harmonia justamente nas diferenças. Eles remetem ao conceito de Bastide para quem, a partir do princípio de corte, o indivíduo se vale de um mecanismo de defesa inconsciente que possibilita a participação a dois universos culturais distintos sem comunicação direta entre eles. O indivíduo realizaria no caso uma participação perfeita na Igreja e também no templo religioso tradicional; ele pratica a tradição ancestral que de certa forma é, segundo ele, um dever legítimo. Nos estudos de comportamento de grupos afro-descendentes na Bahia, Bastide analisou no contexto profissional e privado o princípio de corte de indivíduo que manifesta um comportamento diferente no lugar do trabalho, e outro comportamento em casa, no registro privado. No caso específico do nosso estudo presente, a religião interfere na dimensão infinitamente íntima das pessoas. Isso faz com que em nossa opinião o duplo pertencimento seja difícil de ser realizado sem conflitos. Nos grupos religiosos com os quais trabalhamos em Cotonou e Ouidah, é a não realização do princípio do corte nos comportamentos que faz surgir as estratégias de comunicação entre os dois universos tentando superar os conflitos.

A dimensão da saúde física e mental é um dos pontos importantes envolvendo as questões das novas reorganizações. Quando os cristãos se deparam com situações de doenças diagnosticadas por parte dos próprios médicos como doenças que não se encaixam nos padrões da medicina moderna, os pacientes são mandados procurar ajuda na medicina tradicional. Nessas experiências muitos cristãos_ cristãos se encontram na encruzilhada de várias considerações culturais e/ou religiosas. Essas situações fazem com que o sentimento de conflito entre práticas aumente.

Outro aspecto da mesma realidade é o novo dilema dos adeptos vodum que desejam

manter as tradições ancestrais, mas ao mesmo tempo “garantir a salvação de suas “almas”. Isso inclui beneficiar-se dos sacramentos e da missa nos últimos momentos de suas vidas. A questão não se fazia notar quando imperava a antiga concepção que interpreta a morte como uma outra vida. Hoje, com o pensamento cristão de juízo final criou-se também entre alguns adeptos vodum um desejo dos últimos cuidados que a Igreja concede a seus católicos. Esse desejo é legitimado pela ideia da felicidade no “além” e por questões da beleza estética que oferecem as cerimônias cristãs. Para limitar essas preocupações que são muitas vezes motivos de controvérsias, as novas dinâmicas religiosas tentam conciliar todas essas diversas dimensões. Por isso, o Vodum Thron introduziu nos cultos práticas da liturgia romana e outros aspectos estéticos como as vestimentas para apresentar esteticamente um aspecto “civilizado”, capaz de ser admirado pelos adeptos.

CAPITULO V - RELIGIÃO ALÉM DA VIDA: RUMO A OUTRA TEMPORALIDADE, O OLHAR INVERTIDO

5.1. Entre vida e vidas: Relação entre humano e humano; o princípio da vida

De tudo o que precede, o vodum apresenta-se como uma prática em que o homem e a natureza formam os elementos em torno dos quais gravitam as crenças ancestrais. Pierre Verger apresenta essa relação em uma categoria única com uma dupla dimensão: da humanidade e da natureza. Ele afirma: “Le culte de l’orisha s’adresse... à la fois a ces deux chaînons joints part fixée de force de la nature et ancêtre divinisé qui servent d’intermédiaire entre l’homme et l’inconnaissable” (VERGER,1954, p. 29).

Deixando de fora o dualismo entre o homem e a natureza que traz a ideia do autor, nossa interpretação do fenômeno inspira-se em uma dinâmica inter-relacional entre homem e natureza. Em vez de falar da dupla dimensão da humanidade e da natureza, apresentamos uma relação em que homem e natureza compartilham em comum a humanidade. O aparente dualismo entre o homem e a natureza nas tradições fon e iorubá não remete a uma categoria estática. É um conjunto fluido em que tanto o homem como a natureza podem desaparecer em uma função única desempenhando o papel de intermediário em relação ao desconhecido. O homem ancestral pode ter traços característicos das forças da natureza e um rio pode ter inteligência e emoções humanas. O aspecto que chama de forma particular nossa atenção encontra-se na relação de intermediação que o vodum desempenharia entre o homem e o desconhecido. Seja como força da natureza ou ancestral, o vodum, na citação de Pierre Verger, desempenha o papel de intermediário entre o homem e o invisível. Para nós, o homem e o vodum formam uma única categoria; portanto não há uma existência separada do homem. Visando melhor entender essas inter-relações entre o homem e a “divindade”, o estudo de algumas expressões religiosas vodum proporciona um espaço para abordagem dessas dinâmicas.

- **Mawu:**

Para o fon, *Mawu* remete à concepção do Deus supremo. O princípio da vida, o dono da criação. Ele é associado ou substituído na linguagem comum por outras expressões ou termos como: Dada Sègbo e Sègbo-Lisa. Essas terminologias definem *Mawu* como o princípio da criação, o ser supremo, o grande destino, segundo a definição de Saulnier (2009, p. 34). No conjunto, *Sègbo-Lisa*, o ser supremo, é reconhecido como a alma suprema, o “grande destino”. A palavra *sê* de fato pode ser traduzida por “alma”. A tradução literal de *Sègbo* é, conseqüentemente, grande destino. *Sê* quer dizer alma/destino e *gbo*, grande. Pierre Verger, em relação a isso aponta que o nome de *Mawu* é considerado atualmente no sul de Daomé e do Togo como sendo o nome de Deus de uma religião que alguns apontam ser monoteísta (VERGER, 1957, p. 449, 497).

O nome *Mawu* refere-se a uma etimologia que significa linguisticamente: “partilhar corpo”. A tradução etimológica seria: “o ser que partilha o corpo”. Essa etimologia do nome *Mawu* suscitou várias controvérsias nos últimos anos no Benim. Sem fazer referência aqui a Nanã Buluku, que é no antigo reinado de Abomei a parte feminina do primeiro casal criador, gostaríamos de mencionar o trabalho de Pierre Saulnier em que *Mawu* aparece como vodum na mitologia das divindades de Abomei. Ele forma com Lisa o casal do princípio criador masculino e feminino. Segundo Segurola e Rassinoux (2000), *Mawu* significa “dividir o corpo”. Saulnier concorda com essa explicação em seus trabalhos apontando como essa etimologia da palavra não é consciente, mas reveladora do poder de criação do ser supremo observada na visão de mundo fon. Para o autor, os mitos fon e iorubá não concebem uma criação fora de um casal masculino e feminino: Sègbo-Lisa, *Mawu-Lisa*.

Assim, *Mawu* é considerado como o “Grande destino” nos múltiplos usos linguísticos levantados no campo etnográfico. Do *Sègbo* vêm os seres individuais e cada indivíduo encontra-se também uma manifestação peculiar do *Sê* supremo. A expressão fon *sêche*, minha alma, refere-se tanto à noção da alma pessoal quanto ao *Sê* supremo que se encontra no indivíduo e no “além”. Maupoil explicando essa relação particular entre o *Sê* individual e *Mawu* o *Sê* supremo enfatiza a natureza do *sê* que, segundo ele, não tem nem vida nem morte. Ele o descreve como um fragmento do *sê* supremo que é imutável.

Le “sê” est invisible Chacun a un “sê” qui est en lui. Le “sê” ne connaît ni la vie ni la mort: il est imuable, car il ne suit pas la matière dans la tombe. Si l’être que le sè dirigeait est anéanti après sa mort dans le “yeivo”, (ce dernier) ne sera pas solidaire de l’être anéanti. *Mawu* lui donnera un autre être a

garder. (Cet élément spirituel) n' est pas l' apanage de l' humanité. Les animaux et les choses ont aussi leur sè La difference est purement qualitative. Il est plus puissant chez l' homme. Il existe un grand Sè qui est Mawu. Le sè individuel n' est qu' une infinie parcelle du grand Sè en qui il se résorbe a la mort. Chaque sè individuel est different des autres. Les sè habitent et son localisés dans la tête. (MAUPOIL 1943, p. 381,387).

O *sê* então, partindo dos nossos dados e da explicação de Maupoil acima citada, é o destino, seja pessoal ou o destino supremo. Maupoil aponta para o fato de que plantas e animais também possuem um *sê* e a diferença entre *sê* humano e *sê* animal ou vegetal é uma questão de grau. Essa explicação da composição do ser humano nas tradições fon ajuda a compreender os fundamentos da religião vodum. Pesquisas etnográficas e explicações de Saulnier sobre nascimento, vida e ritos funerários relatam as relações estreitas existentes entre o espírito, o corpo e a alma na religião Vodum. A seguir resumimos os resultados dos trabalhos deste autor.

Para Saulnier, as três instâncias *agbassa/ye/sê* são constitutivas de um ser humano. O *agbasa*, o *ye* e o *sê* se separam na “morte” de uma pessoa. O *ye* vai para o descanso com os ancestrais, depois de consagradas as cerimônias para despedida do falecido e da instalação de seu assen, isto é, do altar para alimentar o espírito do morto. Quanto ao *sê*, ele volta para *Sègbo* ou *Mawu*. O *agbasa* se desintegra no *ayi*, quer dizer, na terra que é também o vodum Sakpata. É dessa terra que o *jotomekokanto* vai tirar o *agbasa* de crianças que vão nascer. A categoria do *jotomekokanto* nos trabalhos de Saulnier é antes uma função que um estado. É o *ye* do falecido que efetua essa função. Do *Sègbo*, o novo *agbasa* vai receber outro *sê*. Pode ser, segundo os estudos do autor, o mesmo *sê* do falecido ou um *sê* diferente.

Nessa linha Saulnier afirma:

Le décès d' une personne marque une rupture mais dans la continuité. Il signifie son départ de cette terre, la fin de sa présence ici bas. A la mort de la personne le sè et le ye quittent le corps ou le agbaza. Ce dernier redevient du sable/Ko et retourne a la terre d' ou il avait été tiré par le jotomakokanto/ Le sè destin de l' homme retourne aupres de Sègbo, le ye rejoint le kutome ou le yetome. S' il y a donc séparation des éléments constitutifs de la personne, ceux-ci ne sont pas détruits; ils continue d' exister mais d' une autre manière. Le ye vit desormais au pays des ancestres, le sè retrouvera un autre corps; l' agbaza redevenu ko continu de faire partie integrante de la terre/ayi ou il est enterré. (SAULNIER, 2009, p. 90).

Para Maupoil, o *sê* (alma, destino pessoal) e o *joto* são uma mesma realidade. A

criança recém-nascida tem um *sê-joto* ou *sêmekokanto* de um ancestral que é buscado em suas atitudes a partir das avaliações dos vodunons e da consulta ao oráculo. A personalidade do ancestral já falecido de certa maneira está no corpo do recém-nascido. A própria palavra *joto* refere-se em certo grau a essa explicação. No entanto, os ancestrais defuntos não ressurgem na realidade social de forma direta. Se fosse o caso, uma pessoa teria apenas um *jotomekokanto*, todavia, como explica a entrevista do Dangbenon daho a Ahouakpe de Ouidah, uma pessoa pode ter dois *jotomekokanto*, um ancestral e um vodum ao mesmo tempo e um *jotomekokanto* pode ser a origem de vários nascimentos. Além disso, uma pessoa viva pode também ser *jotomekokanto* de um recém-nascido. A questão que permanece é saber como se reconhece na criança recém-nascida as características do defunto ou do *jotomekokanto*? A resposta a essa pergunta faz do *jotomekokanto* não uma instância que volta no sentido físico-espiritual, mas é uma realidade que forja a personalidade do novo ser humano. Existem vários *dansi e sakpatasi*, todos tendo por vezes o mesmo vodum ou ancestral como *jotomekokanto*. O recém-nascido não é a reencarnação do vodum nem do ancestral falecido, ele é apenas identificado como a pessoa que o vodum ou o ancestral escolheu na continuidade da linha do sangue. A continuidade da linha do sangue, da linha visível/invisível, é percebida entre ancestral e recém-nascido, entre vodum e recém-nascido, podendo ser, em outras palavras entre o trovão e o recém-nascido, entre a terra e o recém-nascido etc. Este laço encontra-se fundamentalmente imbricado entre visível e invisível, entre física e metafísica. Em nome disso o vodum ou o ancestral pode então se manifestar a partir de laços pré-existentes que são completados por iniciações ritualísticas. As apelações de *asi* - esposa do vodum, sublinhadas em relação aos vodunsi, remetem não a uma relação conjugal entre o vodunsi e seu vodum, mas a um laço estreito de afinidade espiritual entre a pessoa e a divindade, reforçado pelo tempo passado no templo durante o vodum *huasi*. Por isso, os consagrados à divindade, quer sejam homem ou mulher são considerados esposas dela. É nessa encruzilhada que começa o pensamento do vodum nos povos fon do Benim. Ele se enraíza nos laços de continuidade que a linha do sangue estabelece entre a vida e a morte, entre os vivos e os “mortos”, entre o mundo visível e o mundo invisível, o aqui e um “além” que já está aqui. Essas relações entre vivos e mortos se percebem também no culto dos *assen*, o culto no qual os ancestrais são venerados. Alguns afirmam que esse culto não forma parte do vodum em si como religião. Ele seria, sobretudo, um respeito manifestado aos falecidos que sempre continuam se manifestando nos vivos, nos laços existenciais. Isso acontece nos

assens, onde os falecidos são alimentados e se fazem diversas demandas a eles, serviços e proteções. O *assen* alimenta a existência-presença da realidade do vodum. É um círculo, uma continuidade que atravessa tempo e espaço a partir de uma tradição da qual emana uma força de vida sempre ativa. Essa dimensão viva do sangue faz ao mesmo tempo a existência social do vodum. Ela participa da comunicação com o “além” e é a força criativa da realidade mística e mítica. Ela é a sociabilidade dos “espíritos” que engloba sons específicos, ritmos, cantos, sabedorias, arte, danças, emoções e afetos e tudo isso em relação aos que já conviveram na terra e que seguem convivendo de forma entrelaçada. São ritos de pessoas que não querem se lembrar dos antepassados familiares porque nunca se esqueceram deles; convivem junto com eles nos seus próprios corpos, nas suas próprias existências. A essência aqui é alcançada na existência. É uma noção de pessoa-plural que faz permanecer certos atributos dos ancestrais na vida dos vivos. Isso explica a luta para salvaguardar as tradições vodum.

É preciso dar prova de coragem para ir contra os estereótipos e trazer outra dinâmica de pensamento que defina as realidades próprias a essa religião. Nossa interpretação que justamente pretende captar a perspectiva africana ou afro-brasileira do princípio da vida não se limitou aos saberes nativos. Da descrição etnográfica das práticas religiosas e das crenças vinculadas a elas brotam os fatos religiosos desde o ponto de vista dos nativos em inter-relação com o etnógrafo. Assim, não gostaríamos de cair nas armadilhas do uso de um ponto de vista do autor que teria a pretensão de ser mais totalizante, mais científico. O que importa não é a tradução do ponto de vista nativo em uma linguagem científica, que serviria de estratégia analítica para salvar o que os saberes tradicionais teriam de específico. Nossa tarefa foi de captar sutilezas que trouxessem novas luzes aos debates científicos das ciências humanas.

Nos seus estudos sobre o vodum, Adoukonou tem o mérito de ter apresentado Mawu como sendo um Deus *agisseur*, isto é, aquele que está em ação, o senhor de todos os destinos, não no sentido de uma supremacia estabelecida acima dos outros destinos, mas sim uma supremacia totalizante dos outros destinos. Uma espécie de ponto de fonte e de continuidade. O fato de não reconhecer a morte como sendo uma cessação de vida introduz ao mesmo tempo toda impossibilidade de reencarnação no Vodum. O *sê*, na nossa interpretação, pode também ser chamado de princípio de vida e ele não morre, pois ele é a vida que nunca

desencarna. A vida nunca morre. Como podemos apresentar, portanto, a morte no Vodum e as relações entre vidas?

O fato de não retirar o *hunkan*, linha do sangue, do vodunon ou vodunsi na hora da morte significa que o pensamento fon não procura o falecido no “não ser”. Ele não pertence ao registro do nada. Apenas já tinha ocupado um lugar plural na vida suprema e na continuidade da linha do sangue. Surge daí um processo de rituais para entregar essa linha à pessoa escolhida e que a palavra oracular revela. O oráculo é o mensageiro do “além” capaz de revelar os laços entre o visível e o invisível. Como já mencionado acima, acontece de uma pessoa viva ser reconhecida e identificada como sendo o *joto* de pessoas contemporâneas. Essa determinação ou reconhecimento assinala entre os recém-nascidos e o *joto* não só uma continuidade biológica como também uma continuidade social. Não se trata de um processo que reconhece apenas traços biológicos. A própria personalidade do *jotomekokanto* vai ser reconhecida no recém-nascido, no novo ser. Por isso, na idade adulta e durante as cerimônias de danças frenéticas, as pessoas podem receber o espírito desses *jotomekokanto* e deixarem-se substituir por eles, podendo assim falar com a comunidade. Os laços entre passado, presente e futuros encontram-se manifestados de forma simultânea.

O único ponto nas análises de Adoukonou que não corresponde a nossa interpretação é a ideia de transcendência que ele traz na perspectiva do mundo e a resposta dada à suposta necessidade de uma relação de imanência de “Deus” no mundo. As criaturas, na fala do autor, precisam ter acesso a Deus e elas o fazem a partir da transcendência. Uma transcendência cujos mediadores seriam os vodum. Embora essa ideia seja compreensível e mais correspondente à perspectiva cristã do mundo, nossa postura relativa ao estudo das dinâmicas tradicionais gostaria de romper justamente com esse dualismo transcendência/imanência. Assim podemos afirmar que o Vodum não emerge de uma concepção, de uma dimensão transcendente, mas de uma imbricação, um entrelaçamento entre transcendência e imanência nunca separadas em um dualismo. Entrelaçamento entre transcendência e imanência que não traz nenhuma ruptura com o cotidiano. É o viver eternamente com os ancestrais na linha do sangue tecido socialmente.

Na mesma linha que Adoukonou, admitimos que para o fon, os voduns são distintos de Mawu, mas eles não são intermediários de Mawu no sentido de entidades ontologicamente diferentes. Mawu é o outro nome da plenitude de vida. *Gbêdoto*, traduzido literalmente, pode

ser aquele que detém a vida em sua plenitude. *Gbêto* significa homem, aquele que é vivo. Embora a existência homem/vodum seja imbricada, os voduns têm uma existência diferente dos homens. Quer dizer, um ponto de vista ontológico diferente. Eles não estão acima das leis naturais como um desafio a uma lógica natural, ou de uma superioridade que eles poderiam possuir. São os outros seres vivos cuja vida já se aproximou da fonte suprema; por isso a forma da existência deles difere da existência dos corpos vivos. Estamos em um mesmo tempo/espço com perspectivas diferentes. Vivem no registro invisível nas vidas de pessoas, nas árvores, cachoeiras etc., podendo surgir ocasionalmente para se comunicarem com a comunidade. À pergunta: o que distingue o *Gbêdoto*, a vida suprema, da vida individual ou *Gbêto*, aquele que vive, podemos responder que *Gbêdoto* é a vida e o *Gbêto* é aquele que está vivendo. A manifestação da vida na existência diverge da vida em si, na sua plenitude. Homem, planta, ar, água, pedra e animal são os mil e um surgimentos diferentes da vida em um processo parecido à lógica da cismogênese. Realidades hologramas da vida suprema. A esse título, os voduns partilham com os homens um mesmo ponto comum que é o da vida, independentemente do grau que eles ocupam no ciclo da vida que não é uma reencarnação. A existência deles refere-se de certo modo à lógica do fenômeno dos ADN genéticos. Voltaremos mais adiante a esse argumento, mas por enquanto podemos observar que ao determinar o vodum ou o orixá de cabeça de uma pessoa, por exemplo, é importante apreender o vodum tal uma entidade intrínseca às pessoas elas mesmas. O vodum não tem uma realidade fora da pessoa, da fonte de água, da terra e assim por diante. Geralmente o pensamento comum sobre o vodum leva à crença de um espírito que governaria a água, o mar, o fogo, a árvore e outros. O vodum é certo grau de existência da vida na pessoa. Essa vida tem um movimento não linear. Ela é de dimensão cíclica. Essa realidade é a dimensão mais profunda do vodum, manifestada pela serpente arco-íris que engoliu sua própria cauda, símbolo do eterno recomeço. Apesar dessa dinâmica de recomeço perpétuo, a vida nunca desencarna e nem tampouco reencarna; ela simplesmente surge sem cessar, renovada na reprodução.

Analisamos a dinâmica dessa religião para termos uma ideia mais aprofundada da relação de dependência que ela estabelece entre os vodum e Mawu.

Adoukonou, em sua busca pela universalidade se apoiou no primeiro sentido da palavra *gbê* que significa “universo”. Porém, a palavra poder ter outro sentido, que é “vida”.

Para ele, a relação do vodum com o *Gbê*, no sentido de universo, encontra seu significado através da sua relação com o *Gbêto*, concebido como ser humano, dono do universo.

Para nós, um pouco na mesma lógica a uma diferença próxima, a relação do Vodum com *Gbê*, no sentido de vida, encontra seu significado através da sua relação com o *Gbêto*, “aquele que é vivo”.

Toda a vida, a existência do sujeito religioso é modelada por sua relação cultural com o Vodum, sem que esse último considere os “elementos da natureza” no sentido de um cosmos que teria uma existência extrínseca. Existe, pelo contrário, uma relação com cada “elemento” considerando-o como provido de uma vontade humana. Não são coisas, tampouco elementos da natureza, são vidas às quais o homem se dirige considerando-as como tendo certa inteligência humana. O culto Vodum é fundamentalmente uma relação entre vidas, quer sejam elas ancestral, animal, vegetal, etc, todas elas são perpassadas pela concepção da humanidade em uma linha contínua. E ao culto da vida e a todas elas se reconhece uma dimensão humana. É uma lógica do perspectivismo que é uma relação entre vidas em linhas, mas sob diferentes pontos de vistas.

A cismogênese partiu da vida, do big bang, ou seja qual for o nome deste surgimento. Ela partiu da vida. No Vodum os mitos reconhecem este surgimento da criação na relação entre um princípio masculino e feminino. A cada etapa de divisão, de multiplicidade dessa vida, há uma nova vida. Diante da diversidade de vida, o culto Vodum é o processo que procura dar conta de vidas entrelaçadas de maneira pontual com a motivação de viver melhor. Questionar o passado, presente e futuro entrelaçado para melhor se comportar. Na vida de um noviço, o vodunon a partir do Fá inicia a descoberta das vidas ligadas a existência do noviço.

Visível e invisível existem de par em uma imbricação profunda entre intuição e percepção. Os que falecem não voltam. Há certa continuidade na morte pela qual a vida não se desencarna, ela se inova no processo biológico e social.

Tanto os informantes entrevistados, quanto os autores consultados concordam em dizer que o *jotomekokanto* transmite sua personalidade, sua energia vital, ao novo ser. Portanto a pergunta é que diferença fazemos entre o *joto* e o novo ser?

Na nossa opinião, a lógica da transmissão genética oferece um quadro adequado para descrever o estatuto do *jotomekokanto*. Sem querer afirmar no contexto deste trabalho que transmissão genética e transmissão da linha de sangue no vodum se equivalem, gostaríamos

de mostrar as relações de correspondências que se poderia estabelecer entre a transmissão genética e a lógica do *jotomekokanto*.

O organismo nascido da união de dois organismos comporta os ADN dos organismos genitores, mas ele tem uma vida diferente da vida dos seus procriadores. O caráter bio-social do *jotomekokanto* também pode ser comparado à transmissão dos genes genéticos. Na transmissão genética um organismo contém em seu código genético todo o passado dos ancestrais e também o futuro das gerações que virão. Ele que se encarrega de passar à posteridade as informações da existência. Assim os organismos que vão nascer parecem não existir ainda, mas eles de certa forma já existem em informações genéticas. A lógica do *jotomekokanto* igualmente responde a um processo parecido. O destino não é para ser realizado; ele já está realizado em perspectivas diferentes. O signo *Dù* do oráculo ou do Fá apenas determinou que a pessoa é em uma perspectiva específica. O que é seu destino em um contexto relacional determinado. A consulta verifica também quais são as atitudes que a pessoa pode tomar para ser feliz neste contexto relacional seguindo os caminhos que permitem para ele manter certo equilíbrio. Há possibilidade de se afastar ou de se aproximar do seu destino, mas isso implica geralmente consequências importantes. A relação visível/invisível, aqui/além faz uma ruptura com as considerações do irreal. O real não é oposto do virtual. Eles existem de forma simétrica. É um quadro que apresenta apenas uma pequena mudança da nossa percepção comum. O vodum é uma tradição religiosa que aproxima os mundos quebrando as fronteiras ou dicotomias habituais. É uma ciência tradicional empírica no sentido da experiência requerida para sua realização e também no dinamismo perpétuo das performances que chamam nossa atenção sobre as formas da vida e a “realidade”. O que interessa neste processo tradicional de determinação do *jotomekokanto* é a possibilidade de determinar a partir de métodos não genéticos, isto é, processos diferentes da genética ocidental, as informações que levam a determinação das ligações entre duas vidas, duas pessoas. Na ciência, os genes são passados dos pais aos filhos, mas nem sempre os filhos desenvolvem todos os genes dos pais. Eles podem simplesmente desenvolver os genes dos avós ou bisavós. Ampliando um pouco a interpretação, podemos dizer que a determinação do *jotomekokanto* determina a presença de uma vida em outra a partir de informações que trazem uma leitura entrelaçada de personalidade. O registro das estratégias que possibilitam a determinação de laços entre duas pessoas a partir das morfologias, maneiras de agir, temperamento etc, nos levou a interpretar o vodum como uma tradição religiosa com vocação

bio-social no sentido de uma ciência empírica cujo método é a observação. Por outro lado, da mesma forma que a genética, o vodum lida também com os dados visíveis/ invisíveis. Enquanto em um laboratório os cientistas biólogos procuram nas amostras de sangue as informações genéticas, os traços de ligações entre os organismos, o vodum procura nos laços de parentescos e na observação as informações bio-sociais das vidas. O que essa estratégia tradicional de determinação das ligações traz a mais é o olhar para todas as perspectivas das informações: a percepção e a intuição visando determinar os processos da vida.

A linha do vodum, o *hunkan*, é determinada de maneira patrilinear ou matrilinear ao nível dos Toxwoy”, os voduns de família. Esse processo nos fez pensar em uma dinâmica bio-social em que o que importa são os laços de parentesco biológico. No Brasil, esse laço não existe mais nos cultos por motivo do desaparecimento dos laços familiares dos antigos e primeiros escravos que trouxeram a religião. O processo, mesmo assim, podia ter começado a qualquer momento com as primeiras famílias de santo, mas a descontinuidade ao nível das casas de nação de uma geração para outra, o fato de que os laços da família de santo no Brasil não dizem respeito a uma família de sangue, faz com que no Brasil o que importa sejam os orixás míticos. A determinação dos orixás de cabeça sempre parte dos orixás filhos diretos de Olorum ou os voduns antigos personagens reais. A lógica do jotomekokanto foi substituída pela determinação dos orixás de cabeça na maioria dos casos orixás da mitologia. Não é colocado ênfase ao tempo/espaço dos ancestrais na vida dos contemporâneos.

Gostaríamos de levantar a partir deste olhar entre as diferentes perspectivas da vida, a questão das virtualidades ativadas nas religiões na África e na América. Segundo as palavras de Márcio Goldman, elas seriam um “patchword” que permitem os ajustamentos. No nosso ponto de vista, elas podem ter nascido por outro lado da atitude do africano que não se preocupa com os dados “exatos”. É a civilização da oralidade e da experiência que tem a própria dimensão da vida, ou seja, a vitalidade que faz com que nunca se trata de um saber ao estatuto puro. De um continente a outro, a diferença na mudança do número de dias nos rituais, não se apresenta como os fatos sobre os quais é preciso focalizar o olhar comparativo. Esses elementos servem a princípio de fundamentos para a comparação clássica, pois não estabelecem em si nenhum contraste pertinente entre a religião na África e na América. Podemos focalizar a comparação sobre o princípio mesmo da vida, como ela se manifesta aqui e lá, nas relações que se podem estabelecer entre os voduns ou orixás e as pessoas.

Analisar o dinamismo desse princípio de vida tal como ela se apresenta aqui e lá é se interrogar sobre como a história é vivenciada pelos praticantes em ambos os países.

O vodum não se interessa por um processo de “modernização” de estilo ocidental. Uma das críticas que sempre foi feita aos vodunon foi considerar-lhes como sendo freio ao desenvolvimento. Concordamos durante anos com essa afirmação antes de reparar no contexto dessa pesquisa que o vodum a princípio defende outra dimensão da vida que não se refere necessariamente à noção clássica do desenvolvimento. O “primitivismo” deixa de ser neste contexto algo pejorativo que envergonha. A tradição oferece uma relação de sociabilidade pluridimensional com as formas de vida, cachoeiras, mares, trovão, selvas, árvores, serpentes, ancestrais e assim por diante. Ela oferece uma noção do desenvolvimento que não é tábula rasa. É uma busca para manter o equilíbrio seguindo e respeitando as linhas entrelaçadas entre os seres vivos. Assim, é comum ver os adeptos se oporem a destruição das selvas, construções de novas infra-estruturas, supressões de espécies animais etc.

O segundo aspecto do nosso estudo entre vida e vidas nas relações entre humano e humano, o princípio da vida nas religiões de matriz africana, refere-se ao debate trazido pelo dilema entre fetichismo e animismo no Vodum e no Batuque.

Uma das problemáticas que Márcio Goldman (2009) levantou no seu artigo sobre “Histórias, deveres e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de sinterização antropológica” foi o fato de que os orixás são feitos ao mesmo tempo em que são feitas as pessoas dos próprios iniciados que deverão ser possuídos pelos orixás durante as obrigações específicas. “Fazer o santo” e “fazer a cabeça” são justamente os nomes pelos quais é conhecido esse complexo ritual de iniciação (Goldman, 1984 e 1985). O autor sublinha assim a distinção estabelecida entre os “orixás gerais” que no caso existiriam em número finito, existindo desde sempre ou ao menos desde tempos míticos e os orixás individuais ou pessoais que seriam feitos (Goldman, 2005, p. 9).

Ele questiona a partir dos textos de Serra e Sansi dois fatos que estabelecem uma diferença temporal entre o fato de todos nascerem a priori sendo já de um orixá e a ação da iniciação que faz o orixá pessoal.

“A partir do nascimento, cada um de nós é de um orixá (geral), mas apenas alguns de nós seremos convocados para a iniciação e apenas nesse momento teremos o ‘nosso’ orixá (pessoal). Essa diferença é, geralmente, marcada pela utilização exclusiva do termo português ‘santo’ para designar o objeto

da feitura: ninguém diz que fez o orixá, mas que fez o santo — ainda que essas palavras, noutros contextos, possam funcionar como sinônimos (Serra, 1978, p. 59-60, e 1995, p. 266-270; Sansi, 2005, p. 152)”.

Para Serra,

“O santo e a filha-de-santo nascem de uma espécie de enlace entre o orixá e a inicianda. O que significa que ‘fazer o santo’ ou ‘fazer a cabeça’ não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e outra pessoa. Neste caso, porque não são apenas os humanos que ‘são’ dos diferentes orixás, mas tudo o que existe e pode existir no universo: grupos sociais, animais, plantas, flores, comida, pedras, lugares, dias, anos, cores, sabores, odores... Todos os seres pertencem a determinados orixás e, ao mesmo tempo, alguns devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles (SERRA,1978, p. 60)”.

Concordamos com a interpretação de Serra sobre o fato de que “Fazer o santo” ou “fazer a cabeça” é compor com os orixás um santo a outra pessoa, mas em uma dinâmica equivalente à diferença que Bruno Latour estabelece entre performance e competência. O orixá forma com a pessoa uma linha de vida, em perpétua renovação. Os orixás/pessoas fazem o papel do antigo e do novo. Os laços já existem desde o nascimento, desde sempre mas a “feitura” vem tecer a nova relação de competência que a performance vai adquirir na nova vida. Ela não é a mesma que a competência da vida precedente. A transmissão genética funciona como transmissão de performance ainda não determinada, a realização dessa nova vida apresenta-se como a aquisição da competência descoberta. Assim, enquanto o pai-de-santo não determinar o orixá de cabeça do filho-de-santo, a nova pessoa não sabe qual é a sua performance. Ela ainda não conhece qual é seu destino. Em outras palavras, qual é a competência que ela desenvolverá. Isso não quer dizer de forma alguma que ela já não tem a performance dessa competência. Isso dito, a determinação pelo oráculo do destino não é o único ato pelo qual se realiza o destino da pessoa. Ela terá que, pelo esforço e o trabalho pessoal, fazer de tudo para adquirir a competência da performance anunciado pelo Fá. É parecido a um processo no qual se espera dos filhos as mesmas competências que os ancestrais. A diferença é que no Batuque e no Vodum, em vez de considerar as competências dos ancestrais ou orixás desde o ponto de vista histórico e de uma história passada, é reconhecida certa coexistência entre o passado, o presente e o futuro. O tempo dos novos filhos-de-santo não está separado do tempo dos seus ancestrais. O ancestral, o bisavô, o avô, o pai, o filho e o neto coexistem em uma lógica performance/competência diferentes. O ancestral *joto* e seu filho vivem em uma relação de pessoa-plural especial. Nem todas as

competências do *joto* ou orixá de cabeça vão ser revelados pelo signo do Fáf, como as performances do novo filho-de-santo. Na linha da continuidade, algumas são ativadas e reconhecidas pela comunidade religiosa. Os saberes do pai-de-santo revelam-se muito importante para cuidar de todos os parâmetros dessa escolha. A observação da expressão corporal do filho, os traços físicos, o dia do seu nascimento, o seu sexo, gostos e gestos. Tantos detalhes que nem sempre são mencionados, mas que entram em função na hora da consulta do Fáf. Os neófitos apenas focalizam o que parece vir aleatoriamente. O responsável pela consulta sabe que, tal um livro aberto, a própria vida, aparência corporais da pessoa vão também mostrar o caminho certo. Por isso, um dos pontos delicados do estudo das religiões afro foi e ainda é a questão da determinação da ontologia das práticas. Existe certa polêmica em torno da classificação dessas práticas como fetichismo ou animismo.

Para Nina Rodrigues (1900), o Candomblé especificamente era uma espécie de politeísmo por “representar” através de estatuas e ícones, pedras e outros objetos. Nesta concepção, o orixá é o pedaço de terra, de ferro etc, depois da preparação pelo pai-de-santo. Para o autor, a “feitura do santo” compreenderia as ações de preparação do fetiche e a iniciação do seu filho. Este último se torna filho de um orixá determinado depois da fixação ou implantação do seu orixá de cabeça. Os objetos que auxiliam durante o ritual específico, isto é, os assentamentos, são o duplo do filho-de-santo cuidadosamente guardado no quarto de santo da casa de religião. A esses assentamentos se oferece sacrifícios periódicos. Em nossa opinião, o assentamento não é a manifestação de certo fetichismo na religião dos orixás. Ele é a expressão escrita do reconhecimento da identidade do filho-de-santo. Identidade que ele compartilha no entrelaçamento com outras vidas, orixás, pedras etc. O filho ocupa um lugar plural no universo, e o ato ritual reconhece e fixa em letras vivas a identidade específica da pessoa no gesto do assentamento. Esse gesto é para os praticantes um dos elementos importantes dessa religião. Ele que permite a ligação do filho-de-santo com seu orixá. Não se trata de uma atribuição momentânea de vida ou alma a “seres inanimados”. Esses seres já têm vidas e já são animados. Por outro lado, os laços também já existem antes da feitura. Não se trata tampouco em venerar um espírito em um “objeto inanimado”. A priori não existe espaço sem vida nessa lógica. Portanto, trata-se de um contexto que não admite a ideia de objeto inanimado. O ato de assentamento procura determinar mediante leitura as ligações entre vidas de forma específica. A tentação é falar em “conexões”, no entanto trata-se do reconhecimento dos laços. Já que existem na mitologia um número determinado de orixás para centenas e

centenas de filhos-de-santo, o assentamento é a especificação das relações entre o orixá e seu filho-de-santo. Falando dos assentamentos o pai Nilsom afirma poder se comunicar com seus filhos-de-santo onde quer que eles estejam mediante os assentamentos. Outro fato que confirma essa ideia é a necessidade de despachar o assentamento por ocasião da morte do filho-de-santo. Ao morrer, o assentamento é despachado. Gesto que não significa fim ou destruição, mas concretização de um recomeço que é continuidade.

A pedra para o assentamento tem sua vida própria. Sua importância e escolha estão relacionados com o princípio específico da mesma. Por exemplo, as pedras que servem para o assentamento de um filho de Ogum são escuras e de ferro por elas terem os princípios vitais de Ogum. O que faz a diferença entre uma pedra “comum” (que nesta dinâmica já é de Ogum mesmo antes do ritual) e um “ota”, pedra do assentamento; é que no *ota* foi reconhecida a expressão escrita em letras vivas dos laços entre Ogum e um filho-de-santo específico. Apesar dos elementos constitutivos que identificam cada pedra a um orixá determinado, as pedras permanecem em um lugar plural sem a “feitura” que para nós é uma leitura. Existem milhares de filhos de Ogum, de Omulu, assim por diante. O que faz depois a diferença entre uma pedra escura de ferro, podendo servir para o assentamento de um filho de Ogum e o Ota a pedra que já serviu para o assentamento, é o reconhecimento dos laços identitários de um filho único em um ota específico. É a assinatura mediante rituais do entrelaçamento que já existe entre os dois. O ritual faz este laço ficar apenas mais nítido, podendo servir para estabelecer ligações. Esse ato de reconhecimento é uma forma de ativar uma das virtualidades da pedra fazendo com que ela adquira uma competência que no caso seria a relação intrínseca tornada visível entre a pessoa e a pedra.

Essa observação já foi notificada por Anjos que afirmou que mesmo sendo “comuns”, todas as pedras do mundo pertencem a orixás específicos e a diferença que reside no poder tornar-se orixá e ser orixá é uma questão de distância suplantada no ritual (ANJOS, 1995, p. 141 e 145). Nossa contribuição foi de mostrar ou pelo menos tentar enfatizar a diferença temporal e ontológica do antes e depois da feitura. Estamos em presença de manifestações de uma força única, seguindo um processo de diferenciação por cismogênese e individuação. A unidade dessa força garante que tudo participe em tudo, mas as suas divisões fazem com que haja divergência. Assim a diferença entre humano e não humano, entre um homem e uma planta etc, não é de grau de participação. Somos não apenas como “pessoas distribuídas” (GELL, 1998), mas pessoas em linhas. Cada um tendo as mensagens, as informações dos

outros com algo mais no processo de diferenciação, algo específico que faz a especificidade dessa pessoa em um processo parecido ao processo das linhas genéticas. Da mesma forma não há apenas “conexões parciais” (STRATHERN, 2005), senão linha contínua (INGOLD, 2012).

Carmen Opipari no seu estudo sobre os terreiros candomblé em São Paulo propõe os conceitos deleuzianos de “virtual” e “atual” a fim de descrever a relação pessoa-orixá no candomblé. Ela cita:

Em resumo, o ritual da “feitura” pode ser encarado como um processo no qual o orixá, que só existia de forma virtual, se atualiza. Essa atualização não pressupõe uma individualização no sentido ocidental do indivíduo, quer dizer, uma unificação do ser, mas uma singularização e uma personalização. Em lugar de uma identificação do ator-adepto ao personagem-orixá, vemos substituir-se um bloco indissociável, adepto-santo, que, por meio de um movimento recíproco de “virar”, aparece numa performance cujo gestual é reconhecido pelo grupo. (OPIPARI, 2004, p. 276 cit. por GOLDMAN, 2009)

A diferença de Márcio Goldman que levantou uma insuficiência nessa tese de Opipari citando:

“O único problema, parece-me, é que a autora não concede ênfase suficiente ao facto de que, no pensamento deleuziano, o par virtual-actual se opõe ao par possível-real, característico de um certo kantismo, que, na antropologia, foi consagrado por Lévi-Strauss. Mesmo quando não actualizado, o modo de existência do virtual não é o de uma mera possibilidade, mas já, a seu modo, o de uma realidade. Voltarei a este ponto, pois, como já observei de passagem, o que parece ocorrer com todos os seres convocados pelo candomblé é que, de algum modo, eles já são aquilo que podem ou que devem vir a tornar-se. Além disso, já deve ter ficado claro para o leitor que não há qualquer tipo de “dialéctica” envolvida nesse processo: o virtual não é um “negativo” cujo lento trabalho transformaria as coisas a partir das suas contradições internas. Ao contrário, ele é uma pura positividade que apenas ou ainda não foi actualizada” (GOLDMAN, 2009).

Pensamos que no exato contexto do nosso estudo sobre o Vodum e o Batuque, o par “virtual-atual” se opõe justamente ao par “possível-real”. A expressão: “o modo de existência do virtual não é o de uma mera possibilidade, mas já, a seu modo, o de uma realidade” é certa, e ela não se opõe ao uso que fazemos do par virtual-atual. O virtual descrito no nosso trabalho a respeito da entidade *jotomekokanto* e seu filho ou do orixá e seu filho-de-santo não é também mera possibilidade. Ele apenas enfatiza um olhar cruzado de perspectiva diferente. As palavras para descrever a existência do “virtual” do *joto* referem-se a outro ponto de vista tão legítimo quanto o ponto de vista do “atual”, do recém nascido ou do filho-de-santo.

Trata-se de ativações de novos seres, novas identidades ao mesmo tempo antigas. O *hunka*, a linha que pertence ao passado e ao futuro, é tecido em um processo de recorde da identidade do vodunsi atual. Esse vodunsi tem nessa linha uma identidade nova pelo simples fato de ser recém-nascido em uma genealogia. Agora a dificuldade se situa ao nível da sobreposição temporal passado, presente e futuro que não são lineares nessa lógica. A “nova” identidade já tem uma “antiga” e uma “futura” que o Fá procura saber. É isso que faz o mundo em excesso que observamos no Vodum e também no Batuque, pois o passado nunca deixou de existir e o futuro também não virá, pois eles já estão de algum modo em excesso no presente. Daí a necessidade de controle, de canalização das forças de que falou Serra (1978, p. 310-312).

A historicidade dos acontecimentos e dos sujeitos é uma historicidade vivenciada; não uma historicidade externa as personagens. Por isso, os fatos, gestos, até as personagens são reconhecidos na ação: gestos, posturas, danças, transe etc.

5.2 Feitiçaria ou troca de ponto de vista.

A maioria dos vodunon concorda em dizer que a feitiçaria faz parte do Vodum. Nesta parte do texto procuramos abordar o estudo da feitiçaria a partir de algumas considerações teóricas com a intenção de analisar a relação que ela mantém com a religião acima descrita.

O problema do animismo é que nunca se sabe com quem está lidando: o corpo é uma roupa, mas o que está por trás? O animismo é o reinado das metamorfoses temporárias e identidades transtornos. Portanto, é necessário assegurar-se que o animal a ser consumido seja bem dessubjectivado; daí uma obsessão com os rituais de dessubjetivação a fim de comer legitimamente a carne. São essas palavras sobre o animismo descrito por Philippe Descola em “Além da Natureza e cultura”, que inspiraram nossa reflexão sobre o fenômeno da feitiçaria a partir do aporte teórico do autor e do perspectivismo de Viveiros de Castro. O que aponta Descola sobre o animismo em “Além da Natureza e Cultura”? E o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro? Esses autores podem fornecer instrumentos teóricos para nossa análise sobre a feitiçaria? No início da reflexão apresentamos um breve resumo do pensamento de Descola sobre a questão das quatro ontologias e o perspectivismo ameríndio de Viveiros de

Castro que levam novas luzes ao debate sobre Natureza e Cultura. No final analisamos o fenômeno da feitiçaria à luz do enfoque teórico dos dois autores.

Philippe Descola, na linha do fazer antropológico adquiriu uma experiência etnográfica com os Achuar do alto Amazonas até as fronteiras do Peru. Se nós temos que apontar aqui uma das motivações que levaram o autor a realizar estudos etnográficos com os Achuar da Amazônia devemos mencionar o interesse para os “sentidos comuns” em relação ao conceito da natureza nessas regiões do mundo. De fato, desde o século XVI na Europa e na América antes que a etnologia se tornasse uma atividade profissional, a questão da natureza e cultura suscitava já reflexões de suma importância. Os resultados de um trabalho da Ecologia Humana conduzido junto aos Achuar traz novas aberturas ao debate teórico contemporâneo.

Um dos fatos mais notáveis apontados pelo autor é que os Achuar não diferem a natureza da sociedade. Plantas e animais tem uma “alma” (intencionalidade, capacidade de comunicar mentalmente ou pelo sonho). Esta alma seria o fator pelo qual humano e não humano comunicam-se em uma relação de pessoa a pessoa. Assim, com os Achuar as atividades cotidianas de subsistência são relações intersubjetivas e sociais entre humanos e não humanos. É pelo comentário de seus sonhos, às três da manhã, que eles começam sua jornada. No sono e no sonho, os não humanos se manifestam na aparência humana a alma do sonhador para comunicarem-se com ele. Durante o resto do dia, há ainda certa continuidade mental da mesma espécie de comunicação entre humano e não humano. Aqui, nesse contexto específico, há dois pontos importantes que nos chamam atenção na interação entre humano e não humano vivida pelos Achuar: o mundo do sonho é instrumento das interações intersubjetivas “mentais” com os não-seres humanos. Para tentar entender a comunidade, Philippe Descola partiu da teoria de Lévi-Strauss sobre o totemismo que encontra nas diferenças naturais evidentes entre as espécies, possibilidades de pensar as diferenças sociais entre os grupos humanos. Isso seria, portanto, um método de classificação universal. Pensar dois conjuntos de descontinuidades (entre as espécies “naturais” e entre as espécies “sociais”). No caso dos Achuar é a simétrica inversa do totemismo, porque os Achuar não fazem distinção assimétrica entre natureza e sociedade.

A partir do trabalho, os dados de pesquisa levantados junto aos Achuar, Philippe Descola vai desenvolver uma nova tese em “Além da Natureza e cultura” (2005). O sujeito imerso no mundo usa seu corpo, intencionalidade ou fisicalidade e sua interioridade, isto é,

sua consciência, alma e espírito. Aquilo que é invisível é substancialmente imaterial. No mundo a noção de pessoa sempre levou em consideração de forma imbricada essas duas dimensões de interioridade e de fisicalidade. É na base desse dualismo que as quatro ontologias são elaboradas como sistema de identificação anotado em “Além da Natureza e Cultura”. Podemos listar em seguida: o animismo, continuidade das interioridades entre os seres humanos e os não humanos com diferença na fisicalidade; o naturalismo moderno, continuidade das fisicalidades entre humanos e não humanos, mas privilégio concedido apenas a interioridade humana; o totemismo, identidade das interioridades e fisicalidade entre alguns seres humanos e alguns não seres humanos; o analogismo: descontinuidade das interioridades e fisicalidade, estabelecimento de correspondência entre as singularidade (DESCOLA, 2005).

A partir deste estudo das ontologias, gostaríamos de aproximar a ontologia anímica de Philippe Descola e a teoria de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo. Entramos, portanto, em diálogo com os etnólogos americanos e ambientalistas abordando um fenômeno africano que enfatiza os fatos e movimentos entre fisicalidades e interioridades.

O que diz Viveiros de Castro sobre o perspectivismo? Viveiros de Castro é um das figuras mais importantes da antropologia contemporânea no Brasil. Especialista das culturas e comunidades da Amazônia, as suas reflexões conceituais se inspiram nas obras de Lévi-Strauss, Gilles Deleuze, Philippe Descola, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Bruno Latour e outros ainda. Nos seus aportes teóricos ele apresenta o corpo como condição de subjetividade e assim analisa o outro a partir da teoria do perspectivismo que foi desenvolvida nos trabalhos realizados sobre os ameríndios.

Tanto no livro como no artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1988), desvendou uma posição em relação à tese do perspectivismo ameríndio. Ele defende em suas análises a oposição ou o dualismo entre natureza e cultura, a alma e o corpo, e elabora um pensamento sobre a ontologia anímica inspirado nos trabalhos de Descola. Apesar do fato de que a oposição entre natureza e cultura não encontra-se nítida na ontologia anímica descrita por Descola. O perspectivismo seria, segundo Viveiros de Castros, o reconhecimento no mundo ameríndio de certa distribuição universal da disposição, ou seja, da capacidade de ter um ponto de vista sobre o mundo como “pessoa”. Nesse sistema, cada classe de seres percebe o mundo do seu ponto de vista atribuindo-lhe um sentido. Os seres

humanos assim como os seres não humanos detêm um interior antropomórfico e um corpo-vestimenta diversificado ou multiforme. Vale a pena sublinhar aqui que é justamente essa noção de “corpo-vestimenta” própria às questões de metamorfoses que nos leva a pensar o fenômeno africano e beninense fon da feitiçaria a partir do perspectivismo ameríndio e da ontologia animista. Nesse fenômeno os humanos afirmam incorporar a fisicalidade de não humanos em um processo “transformacional” ou troca de ponto de vista.

O perspectivismo ameríndio apresenta um “eu” sempre humano e os não humanos que na perspectiva de sujeitos não só se percebem sujeitos, mas se veem morfologicamente e culturalmente como tal (CASTROS, 1988, p. 445). É um sistema de identificação que generaliza a condição de humano a todos os conjuntos corpo/alma. A humanidade é a forma geral do sujeito e não a animalidade (idem, p. 446). No entanto, para o autor os não humanos se percebem como humanos e percebem os humanos como espíritos ou animais. Esse é um dos pontos em que a sua teoria sobre o perspectivismo difere da tese de Phillippe Descola (2005). Portanto, o perspectivismo não é um relativismo cultural. Não existe nele representações convergentes ou divergentes de um mundo único e objetivo (idem, p. 447). O ponto de vista se situa no corpo e não no espírito. No perspectivismo ameríndio temos assim uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física. Animismo e perspectivismo.

Phillipe Descola e Viveiros de Castros propõem a partir dessas teorias certa reversão do dualismo natureza e cultura. O naturalismo aponta a universalidade das fisicalidades que é o oposto de um particularismo subjetivo dos espíritos. O multinaturalismo como política cósmica por outro lado propõe um particularismo subjetivo das fisicalidades e uma universalidade objetiva dos espíritos (idem, p. 430) Nessa assimetria o “pluriverso” é o oposto do “universo”.

Como o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiro de Castro inspiraram nossas análises da feitiçaria?

Na lista dos não humanos zoológicos solicitados pelas práticas de feitiçaria no Benim, as super-categorias de espécies animais são raras, no entanto não inexistentes. Isso leva ao questionamento por que essa classe de não humanos e não outras?

Os mamíferos que são mais frequentemente percebidos como corpo-envelope do feiticeiro são “os animais de estimação”. Apesar da raridade de exemplos de mamíferos predadores nessa lista, existem outras espécies da super-categoria, os chamados de

“matadores de homens” que são super-categorias e ao mesmo tempo têm certa proximidade com os humanos. Nós temos, por exemplo, cobras, vespas, e outros animais da grande selva. A maioria das espécies mais perigosas dessa categoria geralmente pertencem ao ambiente mais imediato do habitat do homem. Seu espaço de vida ou de trabalho. Eles convivem e participam das relações do dia-a-dia.

O “gibier” caçado na grande floresta, por exemplo, faz parte da super-categoria das espécies que podem, potencialmente, ser usados pelos feiticeiros como corpo-envelope, mas isso em um contexto muito mais específico. Se não houver um caso de acerto de contas entre colegas caçadores, tratar-se-ia de um espírito que quer se vingar do caçador. Neste contexto, não se fala de feitiçaria como um fenômeno provocado, mas sim da “lei do mundo” assim reconhecida na comunidade mais ampla. Esse pensamento comum nasceu da herança de mitos, de histórias nacionais e particulares. São crenças que perduram nas formas de identificações levantadas em geral nos nossos dados de campo junto com os fons de Cotonou, Ouidah e outras cidades do Benim que já tínhamos percorrido.

No processo transformacional de oscilação de um corpo para outro, isto é do corpo humano ao corpo não humano, a pessoa animal é o feiticeiro sob o disfarce de uma fisicalidade ou intencionalidade não humana. O princípio básico para a escolha de uma espécie animal em particular é a identidade entre fisicalidade e continuidade, entre interioridades. A operação sempre acontece durante a noite ou no momento do sono e do sonho. Para o espírito, a alma, a consciência se ausentar, a pessoa precisa dormir, a fim de deixar a sua fisicalidade antropomórfica e entrar em outra que seria não humana. Os relatos etnográficos afirmam especificamente que mesmo se procuram acordar com água gelada um feiticeiro em viagem noturna, ele não acordaria. Só consegue recuperar a consciência ao retorno, quando ele volta para o seu próprio físico.

A princípio, os ataques feiticeiros são considerados invisíveis, mas também acontece que as anomalias observadas de tipo fenomenológico como, por exemplo, o fato de uma pessoa dar a luz a uma cobra, rejeitar objetos metálicos ou seres não humanos do corpo dele como, por exemplo: agulhas, cadeados, peixes vivos etc, são fenômenos que ocorrem com frequência durante as sessões de rompimento dos encantamentos. Fora esses casos de manifestações externas, as práticas do feiticeiro permanecem invisíveis, escondido ao olhar comum das pessoas da mesma comunidade. Por outro lado, qualquer não humano é tratado

como provável de estar carregando o espírito de um feiticeiro. Também por isso o senso comum nessa comunidade acredita em uma feitiçaria branca e em uma negra apenas para notificar que a interioridade ou espírito carregado por uma fisicalidade poderia ser boa ou ruim. No entanto, uma pergunta permanece. Por que nesta ecologia humana o feiticeiro precisa pedir emprestado uma forma não humana, a fim de atacar sua vítima? O que explica a escolha de não humanos que tenham certa proximidade com os humanos? Isto é, cão, gato, rato, minhoca, mosquito, lagarto etc. Estas espécies animais têm uma grande facilidade em se aproximar da fisicalidade dos seres humanos. Ao interessarmos-nos na análise da passagem de uma fisicalidade a outra, reparamos que ela apresenta-se como uma questão de “perspectiva”. Qual é a perceptiva, o ponto a partir do qual o feiticeiro vê o mundo no estado de pessoa-animal? Pode-se perguntar se as mudanças de corpo mudam também a percepção. Sob a aparência não humana o feiticeiro se percebe como humano e percebe sua vítima como não humana. Daí a possibilidade de comê-lo sob a forma de uma carne ordinária. Isso explica que estamos aqui na ontologia anímica. No corpo não humano, a fisicalidade do feiticeiro muda, mas ele sempre se percebe como humano. A intencionalidade muda, mas a humanidade não muda. A vítima também percebe o feiticeiro como sendo um animal-pessoa. Ela percebe-o assim porque existem na comunidade, em geral, estes códigos de identificação em relação aos não humanos.

Uma das primeiras hipóteses é de notar que a condição humana é compartilhada por todas as espécies e seria o motivo pelo qual mesmo em uma outra fisicalidade o feiticeiro se percebe como humano. No entanto, o fato dele perceber sua vítima como um não humano demonstra que o ponto de vista neste caso específico não se encontra na interioridade, mas bem pelo contrário, na fisicalidade. Apontamos assim na mesma linha do perspectivismo descrito por Viveiros de Castro. Os não humanos se percebem entre si como pessoas e percebem as outras espécies humanas como animais.

Claro em alguns casos, a controvérsia surge quando a vítima percebe o feiticeiro na sua aparência de pessoa e não de animal e simultaneamente os outros membros da família só percebem um corpo não humano nas voltas da vítima. Isto coloca diante de uma equação cujo principal elemento desconhecido é a percepção. O que se vê exatamente? E quem vê o quê? Estas são as perguntas que podem surgir.

Quando o animal-pessoa feiticeiro ataca uma vítima, uma das primeiras coisas a fazer

é matá-lo. Ao não matar o animal-pessoa, a vítima corre o perigo de morte. Deve-se matar a vontade que procurou fazer mal para tentar romper o ataque. O assassinato, a destruição completa pela queimadura da fisicalidade do animal-pessoa, quer dizer do feiticeiro, impede a interioridade dele voltar para sua fisicalidade de pessoa humana. De lá, as narrativas de que o feiticeiro morreu na casa em sua cama durante a noite porque foi destruído seu físico não humano em caminho onírico. Qual seria a relação entre as duas fisicalidades nessas metamorfoses?

Aqui gostaríamos de trazer mais um segundo elemento na análise das metamorfoses. As vítimas nunca são consumidas na forma física humana. Nossos dados etnográficos mostram que eles são percebidos como não humanos e consumidas como tal nas aparências zoomórficas. O que se consome é uma pessoa humana sob o disfarce de um animal-pessoa. É a carne animal comum tal como carne de carneiro, galinha, peixe etc, que é consumido.

Ainda nos faltam dados etnográficos para determinar exatamente quais são os procedimentos de passagens entre intencionalidades ou fisicalidades nessa prática. No momento aparece que o que poderia ser um antropofagismo é transformado em um simples consumo da fisicalidade de não humanos consciente de que eles têm uma interioridade de pessoa humana. A pergunta: o que é consumido pelo feiticeiro? Poderia-se responder que é a fisicalidade de uma “pessoa-animal”. Esse jogo de palavras para notificar que o que acontece na feitiçaria é apenas uma troca de perspectivismo. A vontade do feiticeiro nesse exato momento não é de comer apenas uma galinha, um peixe etc, mas sim uma pessoa humana na aparência de um não humano. Isso afirmamos por estarmos fora dessa dinâmica, da perspectiva do feiticeiro porque na sua visão ele está comendo apenas uma carne animal, um não humano e não há nada de cruel ou de maléfico nisso. Simples questões de perspectivismo que de certa forma faz de todos não vegetarianos “feiticeiros” que se ignoram. Toda a “magia” do feiticeiro é apenas para mudar de ponto de vista. O que o olhar analítico traz sobre a essas dinâmicas de cruzamento de ponto de vista é que a destruição da fisicalidade de um não humano causa não só a morte de um “animal” senão também o falecimento de uma espécie humana. O animal não só compartilha a condição de humano com todas as outras espécies, mas ele também é uma espécie humana em um outro ponto de vista. O consumo e a destruição total da fisicalidade neste caso também são acompanhados pela morte real da pessoa humana.

A ontologia em que se realizam as práticas de feitiçaria é animista no significado atribuído à palavra por Philippe Descola: o que é compartilhado entre todas as espécies é uma interioridade e uma boa sociabilidade humana. O que os distingue, ao contrário, são as peculiaridades de suas roupas, dos corpos, tanto marca e fonte de suas intencionalidades específicas.

Isso dito, acrescentamos que o animismo observado nas relações cotidianas com os não humanos e de forma especial manifestada na feitiçaria revela certa particularidade. O fon não tem relação de consanguinidade ou afinidade com os não humanos; eles não consideram plantas ou não humanos como seus filhos etc. A concepção anímica nasceu dos mitos e narrativas históricas, dos episódios de relações de afinidades entre a espécie humana e as espécies não humanas que se encontrariam na origem do nascimento de certas genealogias. Assim, a relação privilegiada que têm os fons com os não humanos é um vínculo de tipo religioso apoiado pela crença de que animais e plantas têm uma interioridade humana resultada dos processos de transformações. Lendas de reis que se transformaram em gigantescas árvores ou ancestrais que se tornaram no final da sua existência em não humanos predadores etc. Estas crenças ainda estão presentes nas relações cotidianas que têm os fons com as divindades e com os não humanos. Há sempre a crença de que a morte é uma transformação da fisicalidade. E os não humanos detêm uma interioridade e sociabilidade humana.

No contexto etnobotânico existe exatamente quase as mesmas relações anímicas. Há os “senhores da floresta” que são as grandes árvores impressionantes da floresta, a cultura da semi-floresta e as inúmeras espécies de pouso. Quase todas as plantas têm interesse e utilidade. Todas elas, das mais distantes às mais próximas, são utilizadas de uma forma ou de outra. As fronteiras de classificações entre elas não são nítidas e importante é o relacionamento com cada uma. Sem abordar no contexto da presente reflexão esses relacionamentos, podemos notificar que as “Plantas grandes senhores” recebem o mesmo tratamento que os animais. Elas eram espécies de homens em tempos míticos. Eles se percebem e se relacionam entre eles como homens. Podem até, ocasionalmente, curar ou fazer justiça aos que se referem a elas. Assim como os animais, eles são seres com uma personalidade forte, independente e intencionalidade bem definida. No polo oposto aos senhores da floresta, as culturas da semi floresta de consumo também são por vezes consideradas religiosamente como humanos. O exemplo do inhame que necessita ritos de

dessubjetivação antes do consumo. A relação aqui também é religiosa e não resulta de uma relação de parentesco direta. Acredita-se que essas plantas são habitadas por alguma interioridade humana. Por isso, é preciso realizar cerimônias de dessubjetivação antes de qualquer consumo para não mobilizar suas cóleras.

5.3. Entre animismo e naturalismo

O animismo foi durante séculos considerado como uma religião primitiva incluindo o Vodum ou ainda outras tradições religiosas da África e Ásia. Nas últimas décadas teorias restabeleceram o animismo como sendo uma maneira de ver o mundo, uma ontologia.

O Vodum no Benim é chamado de religião animista por ele vir de uma transmissão oral não escrita e pelo privilégio acordado à presença dos espíritos. Ele associa uma série de cultos que se caracterizam pela expressão da “transcendência invertida”. O conceito ocidental de transcendência equivale a uma dimensão que seria externa ao mundo físico. A transcendência seria o além no sentido do sobrenatural. Ela não coincide com nenhum tempo-espaço do “real” de forma que se possa afirmar aqui está ela ou ainda ali ela está. No entanto, acredita-se que ela é espiritual e nela o tempo-espaço não tem limites. A partir desta concepção da transcendência afirma-se que o a religião animista não veicula nenhuma visão transcendental, ele estipularia antes certa ideia de imanência. A transcendência na filosofia clássica é descrita como fazendo uma ruptura com o mundo material abrindo espaço para a crença da possibilidade de um sobremundo, embora ela não pertença a princípio aos quadros do “real”; ela traduz certa relação ao tempo-espaço a partir da concepção e contagem comum do tempo taxonômico. O tempo é nesta concepção linear e quantificável a partir da contagem repetitiva. Mesmo admitindo o postulado dos tempos vivenciados individualmente, o tempo taxonômico não deixa de ser nesta perspectiva algo que flui e que “para de fluir” para cada um quando a vida individual se for. Estamos fazendo essas observações de senso comum para chegar à diferenciação segundo a qual enquanto o pensamento transcendental acredita em um tempo “surreal” que tem certa descontinuidade com o tempo “real” em uma perspectiva de concepção linear do tempo, o animismo no Vodum, quanto a ele, expressa certa continuidade entre tempos desenhando os laços entre eles em uma série de “agoras” diferentes, mas tendo um entrelaçamento vital entre si. O agora do ancestral é o mesmo que o agora do recém-

nascido. Nesta dinâmica o vodunon afirma conversar com os ancestrais em terceiros ou nele mesmo. Ele pode interagir com eles nas árvores, nos rios etc. A expressão *mekokanto* se refere a certa fisicalidade no sentido da forma do corpo físico, no entanto o *jotomekokanto* de uma vida é reconhecido a partir dos gestos comportamentais e atitudes morais manifestadas na nova vida. Apesar de um vivo poder ser também *jotomekokanto* e ter certa semelhança de comportamento com a pessoa que ele teria acompanhado a vida, ele é considerado como já tendo nessa mesma dinâmica um novo ponto de vista no recém-nascido. Assim, duas pessoas contemporâneas apresentam-se como sendo uma mesma em pontos de vistas diferentes. O *jotomekokanto* e o recém-nascido coabitem. É outro ele mesmo. Nesta lógica o que diferencia a perspectiva transcendental das transmissões imanentes do fluxo vital é a postura ontológica que temos a partir de uma relação ao tempo-espaço diferencial. A pergunta não seria de saber qual é a relação ao tempo-espaço que se encaixa nos quadros da lógica ou da ilógica. A ideia não é de afirmar que a perspectiva naturalista que concebe uma unidade das naturezas e diversidade das interioridades é iludida. Nenhuma das duas perspectivas, naturalismo ou animismo, revela-se errada ou certa. Elas apenas são diferentes e possibilitam diferentes abordagens que dificultam as operações de traduções ontológicas. Colocamos geralmente a ênfase das diferenças unicamente nos modos de agir e ser ao invés de ver-lhes também nas perspectivas diferenciadas. A expressão perspectivas diferenciadas não se refere de modo algum a ideia da existência de um mundo único cujas representações cada um teria. Não! A própria maneira de perceber certamente já é um modo de agir e de ser, só que na hora de darmos conta das diversidades a ênfase é colocada apenas nas maneiras de agir e de ser. Isso faz com que fiquemos presos nas armadilhas do etnocentrismo ou nas barreiras entre espécies. Assim descrito, podem voar em pedaços as definições dos meados dos séculos XIX onde o animismo era considerado essencialmente como sendo uma crença primitiva. É preciso de provas, de aberturas entre as ontologias para poder ter este olhar compartilhado. De outra forma, a impressão que temos é que se trata de especulações ou outras palavras do mesmo sentido. A boa notícia é que hoje em dia vários estudos já procuram pensar fora da caixa. Poder argumentar que o par virtual-atual não equivale ao par possível-real já é um grande avanço no caminho das comunicações entre universos.

Por outro lado, o animismo é definido como a crença segundo a qual as entidades naturais, plantas, animais e outros “objetos” têm uma alma e intenções da mesma forma que os seres humanos, ou seja, a espécie humana. Para Phillipe Descola, existe uma diferença de

fato entre a crença em um dogma e uma experiência vivenciada. As religiões reveladas exigem uma atitude de adesão a uma verdade de fé veiculada pelo dogma cujos responsáveis são os membros da igreja, ou seja, os clérigos. Para o autor, o animismo não tem essa dimensão e, portanto, revela uma dimensão da fé que segundo ele é apenas de uma simples consequência resultada da socialização em um “banho cultural”. Essa socialização no banho cultural se revela nas falas dele à aceitação em relação a uma ideia que não implica a questão da crença na existência de um espírito. Ele descreve assim o animismo como um processo que consiste em procurar tateando alguns índices que permite inferir a presença de um espírito, a existência de uma intencionalidade atrás da ação de um animal ou o aspecto de uma planta visando entrar em comunicação com este último. Será que o marinheiro lançaria a rede se ele não tiver por antecedência a convicção de que esse gesto vai permitir a captura de peixes? A experiência não se qualifica em termos reflexivos ou em dados externos elaborados por construções. Ela se dinamiza no engajamento que não é vazio por ele ser espontâneo. Ela apenas não estabelece nenhuma descontinuidade entre pensamento e ação. Está tudo junto. A experiência anímica não anula qualquer possibilidade de uma atitude de fé no sentido de crença. As práticas que em uma certa perspectiva determinam a presença de um espírito são orientadas pela crença na presença desses espíritos. Por isso, os gestos não são folclóricos e vazios de qualquer sentido coerente. No Vodum, o engajamento empírico não resulta de uma adesão dogmática, nem tampouco de um mero engajamento no mundo desprovido de uma adesão dinamizada pela fé. A crença animista tradicional desta religião nasce a partir de uma economia do encontro. A adesão a um dogma pode, ao invés de ser de fato, se realizar apenas ao nível reflexivo ou intelectual. Portanto, para poder falar em adesão de fato, é sempre preciso uma participação experimental em que as práticas fazem sentido para o praticante. As práticas do filho-de-santo poderiam ser apenas mecânicas, meros gestos folclóricos. Esse gesto no caso faria da pessoa um religioso de folclore, mas a economia do encontro, ao contrário, engaja a participação total da pessoa na experiência a partir da qual ela faz uma leitura significativa da sua relação com o invisível ou o desconhecido. Este invisível ou desconhecido se torna a partir da economia de encontro, algo que ganha certa visibilidade. O exemplo da aprendizagem no mundo acadêmico enfatiza relativamente esse dinamismo na medida em que a dedicação não é uma transmissão dos saberes, mas sim um despertar nas pessoas da experiência do saber. A educação não é um exercício de acumulações de dados; é um exercício experimental a partir da qual o estudante aprende os dinamismos dos dados.

Sem essa dimensão nenhuma atividade de aprendizagem seria possível.

Nessa linha gostaríamos de fazer um breve resumo sobre a crítica de Bruno Latour sobre a questão da cultura geral. Para o autor, não se pode falar de cultura geral, pois ambas as palavras cultura e geral não têm um conteúdo específico. Por isso, a exegese é a matriz comum de todas as ciências. Os pesquisadores são todos chamados a juntar, recolher vestígios ou traças heterogêneos. A exegese, que ela seja bíblica ou biológica, passa igualmente pelo mesmo processo que tem a ver com a ação de juntar informações de fontes diversas. Reunir-la a fim de avaliá-las, juntando-as. As diferenças entre ciências assim não aparecem tão forte, pois todas as ciências são ciências da interpretação. Um cientista no caso aparenta-se a uma pessoa trabalhando em um laboratório ou em um observatório com vestígios ou traços visuais de origem diferentes. Não há diferença fundamental desde o ponto de vista cognitivo entre as etnias acadêmicas. Valendo-se do exemplo da prova do algodão colocado na água, Bruno Latour explica pela linguagem semiótica o caráter performático da prova. Falar que o algodão é hidrófilo consiste em atribuir a este último uma competência. De fato, a diferença entre performance e competência é filosófica e também temporal. “A extração das competências de um ator ou um atacante é o momento em que se percebe exatamente qual é o comportamento de um produto”. A competência remete na filosofia ao que se chama de substância e que tem atributos. Ele enfatiza a distinção temporal entre o momento “A” em que se ignora as propriedades de um objeto e que se parte da sua performance para chegar mediante provas e testes a um momento “B” da sua competência. Foi a partir dessa definição semiótica clássica que Bruno Latour vai estabelecer uma definição da cultura geral que não propõe uma dicotomia radical entre ciências exatas e humanidades. As humanidades são definidas pela lógica inversa. Nas humanidades o processo é invertido, isto é: se parte de um elemento com competência determinada e por um processo de desconstrução crítica para chegar a sua performance, uma situação de novidade, de descoberta. As humanidades são ciências da desconstrução em que partimos de competências e a partir de um dispositivo de prova, pesquisa, análise textual, arquivo etc, chegamos à conclusão de que os seres ou entidades têm comportamentos diferentes. A fé no animismo vodum nasce também de um processo de experiência. Ela não é uma adesão dogmática, mas da experiência empírica nascem as crenças veiculadas pelas práticas. Os praticantes assim partem da performance e mediante experiência chegam as competências.

Outro ponto específico da abordagem do animismo apresentada por Descola a partir de

estudos realizados junto aos Achuars tem o mérito de revelar como o animismo vai além de um simples exercício metafórico ou classificatório das relações entre o meio ambiente e os humanos. O autor se inseriu na mesma ordem de ideia que Eduardo Viveiros de Castro que mostrou como os povos nativos de Amazônia fundavam as diferenças entre as outras espécies a partir dos atributos materiais e não a partir do princípio interior. Descola posteriormente explicou essas diferenças como multiplicidades de maneiras de habitar o mundo.

Contudo, o animismo descrito pelo autor se encaixa relativamente em alguns pontos nas nossas observações de campo. O animismo Vodum funda também as diferenças entre as espécies nos atributos materiais. Tais diferenças são processos múltiplos de vidas. Árvores, rios, trovão, animais têm em comum a humanidade. No entanto, enquanto para Descola o animismo pode ser definido como um modo de identificação, maneira de conceber a relação entre si e o outro atribuindo aos seres humanos e não humanos a mesma espécie de interioridade, subjetividade e intencionalidade, o animismo fon acrescenta uma nuance. Humano e não humano compartilham todos a mesma interioridade humana, mas plantas, animais, rios, ventos etc, não são considerados apenas como não humanos tendo certa interioridade e subjetividade humana. São os próprios humanos em pontos de vistas e temporalidades diferentes. Trata-se do reconhecimento da própria vida humana em outra temporalidade. Em vez de falar em ancestrais divinizados, são os ancestrais em outros pontos de vistas, outras temporalidades. O fluxo vital não se desencarna, mas acontece em categorias de existência multilateral. Este princípio da vida é profundamente enraizado no Vodum e organizado em conjunto de práticas transmitidas pela iniciação, os ritos e cultos de geração em geração.



Figura 53: Serpente arco-íris símbolo da eternidade diante de uma casa de religião na selva sagrada de Ouidah.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizemos a pesquisa com o objetivo de abordar o estudo da religião tradicional Vodum e das práticas religiosas afro para assumir uma postura no debate sobre o estudo dessas religiões a partir das teorias pré-elaboradas pelos estudiosos do assunto. Fizemos as provas das diferenças e semelhanças entre o Batuque e o Vodum partindo do estudo comparativo e do princípio da vida nas práticas religiosas. Uma tentativa de desconstrução se revelou de fato importante para mostrar como o olhar de “primitivismo” que diaboliza essas tradições religiosas é reducionista e não leva em conta a postura ontológica em que elas se inserem.

O trabalho apresentou reflexões comparativas sobre o Vodum e o Batuque e traz dados recentes sobre a antropologia das religiões, as tradições religiosas africanas e as relações entre cultura e natureza. Fizemos o estudo das práticas e crenças religiosas, interessando-nos pela experiência dos sujeitos religiosos nas suas buscas de raízes e de harmonia com as diversas temporalidades que aparecem. É uma antropologia de comunidades da diáspora versus a não diáspora de contexto colonial. Uma atenção particular foi acordada ao ponto de vista animista, ao duplo pertencimento dos filhos-de-santo e os dilemas que eles suscitam.

Focalizamos o estudo do *jotomekokanto* e do orixá de cabeça como fazendo parte de um processo de cismogênese que revela uma dimensão bio-social das práticas. Inspiramo-nos da lógica dos ADN genéticos para a interpretação dos nossos dados. De fato, na genética cada organismo vivo detém uma soma de informação inimaginável. O conteúdo de uma biblioteca específica. Todos os organismos, independentemente das espécies, detêm o segredos da origem das vidas. O Vodum e o Batuque contam também a seu modo a história das vidas. Da mesma forma que a genética, eles tentam retrair as origens das espécies. Hoje os cientistas biológicos concordam em dizer que todos os organismos vivos são dependentes de um ser no passado. O primeiro organismo vivo se formou nas águas dos oceanos há mais de 4 milhões de anos e a partir dessa célula original se desenvolveu toda a biodiversidade terrestre. Essa teoria reconhece uma base única do organismo vivo que se complexificou ao “longo do tempo”. Esse verdadeiro código da vida, os genéticos o estudam nos laboratórios. Ele é “universal” e todas as espécies levam neste código a história de todas as vidas que já existiram e as informações das vidas que vão existir. A maneira de ler as características do código é a mesma para uma erva, mosca e para o ser humano. O sistema de codificação do

ADN ficou o mesmo durante milhares de anos. A consequência deste fato é bastante interessante, pois, considerando duas espécies de maneiras aleatórias, a genética demonstra como a uma época mais ou menos afastada no tempo, elas eram uma só. É a partir deste ancestral comum e a um momento determinado que as duas espécies se diversificaram. Assim, os genéticos concordam em afirmar que entre o homem e a levedura, o ancestral comum, viveu há dois milhões e quinhentos milhões de anos. Hoje ainda existem 30 a 40 por cento de semelhança entre o genoma de um homem e o genoma de uma levedura. O último ancestral comum entre o homem e a levedura existia há menos de setecentos milhões de ano. Entre o homem e as outras espécies existem muitos genomas que as espécies compartilham junto. Existem poucos ADN que só o ser humano possui e que as outras espécies não têm. Entre o homem e os signos há pelo menos, dizem eles, 99% de ADN idênticos, ou seja 1 por cento de diferença. Temos nos genomas toda a história, o processo de cismogênese das espécies. O código genético apresenta-se como uma linha que detém uma soma de informação de um comprimento extravagante. Desenrolado e juntado de uma ponta a outra, as informações do ADN de um corpo humano, por exemplo, segundo os genéticos, formaria uma linha cuja comprimento desafia a imaginação. Ela seria de 12 bilhões de quilômetros, ou seja, o diâmetro do sistema solar. Essa informação presente nos organismos conta a história de cada ser como um indivíduo, mas também a história dos ancestrais dos quais nascemos. Tudo isso, afirma a genética, está inscrito nos nossos genomas. Levamos conosco as informações que são transmitidas de uma geração para a seguinte. É possível nesta lógica ter uma visão reducionista do homem segundo a qual somos apenas como todos os outros organismos. Um avatar que existe para transmitir a informação que é o ADN. Os ADN são herdados dos pais que também têm herdado dos seus pais e assim por diante. De forma que levamos todos os “arquivos” do nosso passado em nós. A informação é transmitida de uma geração para a seguinte no quase idêntico. Sempre há mutações, novidades criadas a cada geração e transmitidas aos descendentes. Foi detectando essas novidades que os cientistas conseguiram observar as aventuras da família humana. O que está inscrito no ADN não é a história em si, mas as diferenças entre os indivíduos. As mutações aparecem por ritmos regulares e contando o ritmo de mutação regular entre duas sequências genéticas, é possível estabelecer a que data essas duas espécies tem tido um ancestral regular. É usando as diferenças entre os indivíduos e suas proximidades que se consegue retrair as histórias e “voltar” no tempo. Os laços de parentesco, os ancestrais comuns permitem detectar as origens. Os arqueólogos fazem

escavações de lugares, os genéticos escavações biológicas. O vodunon faz aproximações bio-sociais para registrar as aproximações biológicas e comportamentais entre várias gerações. Na genética a diferença de um organismo para outro é contida nas informações do organismo mais novo. É ele que registra as fases precedentes. Na tradição Vodum, o recém nascido leva consigo as informações dos seus ancestrais. Por aproximações e consulta do Fá o vodunon vai determinar o ancestral cujas informações estão na base do nascimento do novo ser. Não foi intenção nossa comparar de forma detalhada neste trabalho o processo de determinação do *joto* no Vodum com a determinação genética. No entanto, uma das hipóteses que fica aberta é que há muitas similitudes entre os dois processos de determinações.

As abordagens teóricas e filosóficas sobre a cosmologia se relaciona ao nascimento do mundo. De um dos mitos de origem nasceu a maioria das crenças africanas. Os mitos e os grandes relatos das origens oferecem uma explicação que refletem a alma e cultura de um povo. Cada sociedade tem uma relação particular de apreensão do processo de gênese a partir das suas especificidades e interrogações próprias.

Falar que cada sociedade elabora sua apreensão do processo de cismogênese em função das suas especificidades e suas interrogações próprias remete à definição cognitiva que fizemos aqui da religião. Cognitiva para conferir a definição dentro de um ponto de vista, uma temporalidade sensível, a diferença entre o fato cognitivo, isto é, o ato interrogativo e a teoria descritiva que nasce das descobertas da cognição. Estamos em um sistema de interdependência entre a prática religiosa, o fato religioso e o discurso sobre esse fato religioso.

Segundo Birago Diop, para os africanos a morte não parece constituir a “negação da vida”, mas a mutação. Os mortos não são mortos. Continuam existindo nas formas de forças espirituais em inter-relação com os vivos. Não consideram fronteiras entre o mundo visível e o mundo invisível. Um como outro participam do real. O mundo dos falecidos, os deuses, os espíritos e os gênios, o além é o corolário do mundo dos vivos, o aqui. Dois mundos distintos, mas ambos concretos e mistos. Dirigem-se aos ancestrais para conhecer o passado e o futuro, para saber o que pode acontecer. Pedir as razões de um malefício ou azar, determinar as ações do bruxo, fazer sacrifícios para reparações das ofensas feitas a um ancestral. Porta voz do além, o Fá é o mensageiro das vontades dos ancestrais e dos voduns.

É uma realidade eterna e uma eternidade não histórica; ela é vivenciada e praticada

nos rituais e no culto para dar visibilidade à convivência entre ancestrais e vivos.

Consideramos que neste trabalho, a nossa sensibilidade afetiva e estética nos permitiu focalizar algumas temáticas que modestamente possuem algum grau de originalidade. Assim, a figura do *jotomekokanto* e as lógicas do *hunkan* linha do sangue monopolizaram nosso esforço de argumentação. Elas nos levaram a trazer nossa descrição da metafísica tal como ela se apresenta no Vodum e no Batuque. A reconsideração das teorias sobre a metafísica passou por caminhos diferentes. Os primeiros trabalhos clássicos consideravam a metafísica do sujeito como sendo a de uma ontologia do múltiplo procurando a absoluta essência do ser. Uma teoria do ser no sentido de um conhecimento puramente científico, o em si das coisas. O filósofo Alain Badiou (1937) e outros foram os pioneiros dessas teorias da metafísica. A segunda abordagem do estudo metafísico refere-se ao “realismo especulativo” teoria desenvolvida por Graham Harman (1968) e outros. Os estudos contemporâneos relativos à mesma foram realizados por antropólogos como Deleuze. Para este último, não existe a ontologia da essência, mas sim a ontologia do sentido (DELEUZE, 1969) que procura a coisa em si. A ontologia segundo este autor, não é, portanto, uma teoria do ser, não são ideias do ser. É uma forma de admitir o ser se realizando por si mesmo. A antropologia é, portanto, um exercício de descolonização constante do pensamento. A epistemologia das disciplinas do pensamento foi pela mesma virada reelaborada por uma descompartimentalização de híbridos. Recordemos que Tim Ingold deu um impulso significativo à virada metafísica na antropologia. Para Ingold, o estudo dos homens e das coisas é um estudo das linhas de que elas são feitas. (INGOLD, 2013). Assim, a antropologia, segundo Descola (2001) encontra-se chamada a incluir na sua área, objeto e método, mais do que o ser humano, o coletivo dos organismos que existem e são ligados a ele. O presente estudo sobre o vodum e o Batuque apresenta um quadro, modelo de operação em que a espécie humana justamente vive em inter-relação profunda com os coletivos existentes. Esses diferentes estudos da metafísica ao longo da história abordaram a questão fundamental do modernismo e as dicotomias dos dualismos procurando levar em consideração os não humanos pelo entrelaçamento ontológico que traz um olhar intra dos diversos organismos. A metafísica da antropologia de Ingold passa pela metafísica da linha. Tudo para este autor é linha. Linha de linha. As linhas não são apenas físicas, mas elas são também metafísicas. Elas encontram-se em qualquer lugar e toda ação humana é feita de linhas. Linhas que criam superfície e textura onde seres se desenvolvem em um entrelaçamento.

Onde Deleuze/Guattari (1980) descrevem três categorias de linhas, Ingold revela um número infinito dessas linhas classificando elas em duas principais categorias. Os fios e os traços. Na hora em que os fios se transformam em traços as superfícies se formam e quando eles se tornam fios, elas desaparecem. Isso é o movimento constante de proliferação das linhas de vida. O ser vivo nesta dinâmica é para Tim Ingold “um lugar de passagem” (idem). Uma dinâmica, uma linha ativa com a ameaça permanente do descontínuo. Em que nada avança nem se desenvolve. Ingold convida a tecer linhas e não pontos. Linhas tecidas com os fios que produzem os humanos e os não humanos que se desenvolvem em um entrelaçamento de inter-relações. As linhas constituem o mundo e não as coisas. Assim, a vida não se encontra contida no interior de pontos; ela se desenvolve dentro e fora dos lugares. As linhas são ligadas entre elas por um nó que não as conecta, mas elas continuam fora do nó e encontram outras linhas seguindo uma série infinita de relações.

Este trabalho de apresentação do mundo em termos de linhas nos serviu para na elaboração da consciência religiosa ecológica e anímica. O vodum e o Batuque como tradições religiosas vão também dos seus jeitos contra a lógica de separação e de isolamento a partir da vida das linhas. Não existe uma pessoa no meio ambiente, mas um conjunto de linhas múltiplas que se entrelaçam trazendo a noção de pessoa no sentido de linhas entrelaçadas. O “in-habitation” do mundo religioso anímico é o conceito central dessa abordagem. Ver Deus na terra que é ao mesmo tempo o céu de forma imbricada.

Esta perspectiva metafísica observada em ambas as religiões traz, no entanto, algumas diferenças fundamentais. Tínhamos falado no olhar comparativo das semelhanças e diferenças de formas. Aqui se trata de revelar o que a perspectiva metafísica comum às duas tem de diferente. Este mundo em linha tecendo humanos e não humanos é própria nas duas religiões. No vodum duas relações são privilegiadas. A relação entre as linhas de parentesco entre vivos e “mortos” e a relação entre pessoas e meio ambiente. No Batuque o que mais importa é a relação entre pessoas e meio ambiente. As questões de ordem ecológica operam em termos de salvaguarda ambiental. No Benim trata-se de relação entre pessoas e voduns. Não existe uma preocupação externa, um cuidado refletido em torno da relação pessoas e ambiente. Ambos são pessoas e participam da mesma socialidade. Nesta dinâmica um vodunnon tem tanto agência para curar uma doença quanto uma árvore. É o exemplo de Angelo, que na busca das soluções os seus problemas foi encontrar o vodunnon daho de Ouidah para a realização de cerimônias destinadas a melhorar a situação deste último. O vodunon, por sua vez, o mandou

na floresta a procura de uma árvore específica. “Ao encontrá-la, conta a tua história. Ao contar deixar transparecer tuas emoções, você encontrará satisfação”, diz o homem religioso. O que importa não é a eficácia ou não de tais práticas, mas a perspectiva ontológica das relações que elas trazem. O fon não considera o espírito como um ser substancial sem corpo. Ele sempre está atuando mediante outros corpos antropomórficos ou “cósmicos”. No Batuque, os orixás nas apropriações tem uma existência mais substancial, em um sentido espiritual próximo a perspectiva crista.

O segundo ponto de diferença fundamental diz respeito ao sincretismo. O Batuque cultua junto aos orixás alguns santos da Igreja católica e nos rituais o caminho sempre leva os praticantes para a igreja. Nas casas de religião o processo de sincretismo parte da postura das pessoas que podem ser cristãs e praticantes das tradições ao mesmo tempo. Nas novas configurações as igrejas de *Thron* que imitam os ritos cristãos não incluem veneração dos santos católicos.

Contudo, na metafísica das linhas acima apresentada procuremos de um lado seguir as linhas do que cortá-las e de outro lado ver essas linhas nas práticas. Porém, ela não encontra certa uniformidade nas posturas dos filhos-de-santo ou vodunon. Apesar de todos habitarem o espaço, nem todos temos essa consciência, essa perspectiva do habitar. Tem pessoas que simplesmente ocupam este espaço tendo crença e práticas diferentes das que descrevemos. Para este o espírito, o orixá ou vodum está na água, no vento, na pessoa, como se pode estar dentro de um lugar. Este estar situa dentro em contraponto a um estar na água, no vento, na planta e na pessoa em termos de habitar. Os orixás não estão dentro do lugar, fazem as linhas do lugar não havendo possibilidade de extraí-las.

Assim, o que ontem não tínhamos possibilidade de explicar encontrou em Ingold novas dinâmicas de abordagens. Estas abordagens desmistificam o vodum e as religiões de matriz africana. Elas abrem novos caminhos de diálogos entre as religiões curando os medos visando reavaliar valores e patrimônios culturais. Essa redescoberta pode oferecer ao Benim e às comunidades africanas os requisitos para repensar suas atitudes na comunidade internacional, seus caminhos para modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIU, Sena A. L. A fluidez do coração: para uma antropologia do amor e da religião no Batuque do Rio Grande do Sul. 2011. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2011.

ADANDÉ, j. L'animisme au Bénin. Texte introductif sur le vodoun. 2005 Disponível em http://www.bj.refer.org/bénin_ct/tur/vodoun/present.htm> Acesso em 24/02/2015

ADOUKONOU, Barthélemy. Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. T. I et II. Paris, Lethielleux, Collection "Le Sycomore", 1980.

AGOSSOU, Medéwalé Jacob. Gbêto et Gbêdoto. L'homme et le Dieu créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique. Paris, Beauchesne, 1972.

AGUESSY, Honorat. «Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité», in Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, p. 37. Paris, Présence Africaine, 1972.

Honorat Aguessy, «Religions africaines comme effet et source de la civilisation de l'oralité », in Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 37.

SASTRE, Robert, «Les Vodun dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey», in Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 341-342.

AGOSSOU Jacob Medéwalé, Gbêto et Gbêdoto. L'homme et le Dieu créateur selon les sud-dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 125-126.

ANJOS, José Carlos Gomes... xx dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In Leal, Ondina Fachel (Ed.), Corpo e Significado, Porto Alegre: UFRGS, pp. 137-151, 1995.

BASTIDE, Roger. Retrato do Brasil em preto e branco. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

_____ Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien, Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 1954.

_____ "Réflexions sans titre autour d'une des formes de spiritualité africaine » In Vodun Présence Africaine n° XVIII-XIX, 1958.

_____ Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde. Paris,

Payot, 1967.236 p.

_____ L'acculturation formelle, América Latina vol.6 n 3 rédité in Roger Bastide, le proche et le lointain, Paris, Cujas, PP 137-148.

_____ O Candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução de Le Candomblé de Bahia, de 1958. 3ª Ed. São Paulo: Nacional, 1978.

_____ As religiões africanas no Brasil. 3a ed. São Paulo: Editora Pioneiro, 1989. 567 p.

_____ « Mémoire collective et sociologie du bricolage ». L'année sociologique. Paris, PUF, pp. 65 -108, 1971

_____ Contribution à l'étude Du syncrétisme catholico-fétichiste in Roger Bastide Poetes et dieux. Etudes afro-brésiliennes, Paris, l'Harmattan, pp. 183

BEM, Daniel Francisco. Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul. Porto Alegre – UFRGS, 2012 (Tese de doutorado)

BOISSEVEIN, Jeremy. Apresentando amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos. São Paulo: Global, 1987.

BOTH, Elizabeth. Família e rede social. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BHELY-QUENUM, Olympe. L'initie Présence Africaine. Paris, 1979.

_____ Les appels du vaudou. L' Harmattan, 1994. 335 p.

_____ La naissance d'Abikou. Phonix Afrique, 1998. 338 p.

CARDOSO OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 2000.

CAPONE, Stefania. A Busca da África no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil, Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa (2004 [1999]).

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogo em campo ou como escapar das armadilhas do método. In A Aventura antropológica. RJ: paz e terra, 1986.

CORRÊA, Norton. O batuque do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1992.

_____ A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. FIOCRUZ 2005, 304 p.

DELEUZE, Gilles. Logique du sens. Paris, Minuit 1969.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mille Plateaux. Paris, Minuit, 1980.

DESCOLA, Philippe. “Leçon inaugurale” Collège de France, 2001. URL:

<http://www.college-de-france.fr>

_____ Par-de là nature et culture, NRF Gallimard, Paris, 2005.

DESROIS, Rafael e OLAVO Ramalho Marques. O mercado sagrado: identidade e territorialidade entre afro-religiosos em Porto Alegre/RS 1

DIOP, Birago. Nouveaux Contes d'Amadou Koumba, Parism: Présence africaine, 1958.

DURKHEIM, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1913.

FALCON Paul, R.P. «Religion du Vodun», in *Etudes Dahoméennes*, n. 18-19, IRAD, Juillet-
Octobre 1970.

FERRETTI, Mundicano, “Traditions et changement dans le Maranhão » in Archives de
Sciences Sociales des Religions, Janvier-Mars 2002.

FERRETTI, Sergio. « Religions d’Origines africaines au Maranhão » in Cultures Africaines,
Paris, Editora Serbal UNESCO.

FREUD, Sigmund. The Future of an Illusion. Garden City, N.Y: Anchor.1964 [1927]

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes,
1997.

GELL, Alfred. Art and agency, an anthropological theory. Oxford: Cla-
rendon Press, 1998.

GOLDMAN, Márcio. A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé. Rio de
Janeiro, 1984 (Dissertação de mestrado).

_____ A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé” in *Religião e Sociedade*.
1985,12 (1), pp. 22-54.

_____ Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização
antropológica in *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009, 105-137

HAZOUME, Paul. «L’âme du dahoméen révélée par sa religion », in *Vodoun Présence
Africaine* 1957 ; N° XV-XIXLIMA.

JENSEN, Gudrun Tina, *Revista de Estudos da Religião* n/ 1/2001/PP 1-21 ISSN 1677-1222

HERISSE, Le. A. l’Ancien royaume de Dahomey: moeurs, religion, Histoire. Paris, la rose,
1911.

HOUNKPE, Adjignon Débora Gladys. L’éducation dans les couvents vodous au Bénin.
L’éducation in *Débats: analyse comparée*, Vol. 5 2009.

HUME, David. História Natural das Religiões, in Obras sobre Religião, trad. Francisco Marreiros e Pedro Galvão. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

INGOLD, Tim. Pour une écologie des lignes et des tissages, en collaboration avec Saskia Walentowitz, Revue des Livres, n° 4, mars 2012, p. 28-39.

_____ Une brève histoire des lignes» Paris, édition Zone Sensible, 2013

KOSSOU, Basile Toussaint. Sê et Gbê ou la dynamique de l'existence, Thèse de doctorat en philosophie, Paris, 1971.

_____ Sê et Gbê, la dynamique de l'existence chez les Fon, Paris, La Pensée universelle, 1972.

LANDO, Paul. Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagements et territoires de conflit, 2013.

LATOURE, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, coll. «Hors collection Sciences Humaines», 2012 504 p.

LIMA, V. DA C. A Família de Santo nos Candomblés Jejes-nagôs da Bahia. Corrupio Salvador, 2003.

MACHADO, Cauê Fraga. “TEM QUE SABER INICIAR, TEM QUE SABER TERMINAR”:
O DESFAZER NO BATUQUE GAÚCHO in Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p.
145-165, jan./jun. 2013

MAUPOIL, Bernard. La géomancie de l'ancienne cote des esclaves. Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Etnologie XLII, 1943

MERLO, Christian. «Hiérarchie fétichiste de Ouidah», *Bulletin de l'IFAN*.2/1-2: 1-84. 1940

MUSCARI, Marcello. Ações sociais em uma casa de Batuque e Umbanda, um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva de sujeitos religiosos. 2014, 121 p. (Dissertação de Mestrado)

ORO, A. P. . As relações raciais no batuque do Rio Grande do Sul. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 33, p. 75-89, 1998

ORO, A. P. . Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente.. Estudos Afro-Asiáticos, Brasil, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

ORO, A. P. . O atual campo afro-religioso gaúcho. Civitas: Revista de Ciências Sociais (Impresso), v. 12, p. 556-565, 2012.

OLIVEIRA, de Ricardo Moreira. Rituais aos mortos da tradição do batuque e do candomblé in HABITUS. Goiânia, Vol.10, n.2, P. 2059-270, Jul./dez. 2012

- OPIPARI, C. *Images en mouvement*, São Paulo-Brésil, Paris, L'Harmattan. 2004
- PARK, Robert E. *Human Migration and the Marginal Man* *American Journal of Sociology*, 37(6). pp.881-893, 1928.
- PLIYA, Jean. *L'arbre fétiche nouvelles*. Yaoundé: Édition. CLE, 1997 90 p
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás* São Paulo, Companhia das letras, 2001.
- _____, _____. PRANDI, Reginaldo. “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”. *Revista brasileira de Informação Bibliográfica em ciências sociais*. BIB ANPOCS, São Paulo, n 63, PP. 7-30. Semestre 1
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia. “Etnografia: Saberes e Práticas” *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.
- RODRIGUES, R. Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1977.
- _____. *O animismo fetichista dos negros Baianos*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006
- _____. *Mestiçagens, degenerescência e crime*, 1894, Disponível em <http://www.pagina-unicamp.br>
- ROUGET, Gilbert, *Initiatique vodun*. Saint-Maur, Editions Sépia, 2001
- SANSI, R. *Fetishes, Images, Commodities, Art Works: Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*. 2003. Tese de doutoramento, Chicago
- _____. “The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia”. *Journal of Material Culture*, 10 (2), 2005 pp. 139–156.
- _____. “The fetish in the lusophone Atlantic”. In N. P. Naro, R. Sansi e D. H. Treece (eds.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, 2007 Palgrave Macmillan.
- _____. “Fazer o santo’. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. *Análise Social*, XLIV (1), 2009 pp. 139-160.
- SASTRE, Robert. «Les Vodun dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey», in *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 341-342.

SAULNIER, Pierre. *Le meurtre du vodun Dan*, 2002, 320 p.

_____ *Le vodun Sakipata: Divinité de la Terre*, 2002, 130 p.

SERRA, O. Na Trilha das Crianças: os Erês Num Terreiro Angola. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília/UnB. 1978

_____ *Águas do Rei*, Petrópolis, 1995 Vozes.

SEGOUROLA, B. e RASSINOUX, J. Dictionnaire fon-français. Paris, Missions Africaines, 2000.

SIMMEL, Georg. Digression sur l'étranger in Y. Galneyer et I. Joseph Eds, L'École de Chicago, Paris Aubier 1990, PP 53-59, 1908.

SILVEIRA, A. P. Lima. "Batuque de Mulheres": Aprontando Tamboreiras de Nação nas Terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS / Porto Alegre, 2008. 163 p. (Dissertação Mestrado)

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje no Brasil: Bahia e Maranhão. Rio de Janeiro, 2004. 322 p + anexos. (Tese de doutorado)

SKIDMORE, Thomas. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press, 1974.

STONEQUIST, Everett Verner. *The Marginal Man a study in Personality and Culture Conflit*. New York, Charles Scriener's sons, 1937.

SPINOZA, de Benedict. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Nova Iorque: Dover, 1955

TALL, E. K.E, «De la Démocratie et des cultes vodun au Bénin», *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, p.195-208, 1995

_____, _____. «Dynamique des cultes voduns et du christianisme céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des sciences humaines*, Paris, vol. 31, n°4, pp. 797-823.

_____, _____. «La transe dans tous ses états: voduns, orixàs, caboclos et erês», *Gradhiva*, Paris 23: Edition J.M. Place, pp. 35-46, 1998

_____, _____. «Comment se construit et s' invente une tradition religieuse? L'exemple des nations de candomblé de Bahia», *Cahiers d'études africaines*, n°167(3), pp. 441-461, 2002

_____, _____. «Les nouveaux entrepreneurs en religion: la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil)», *Autre part*, Paris, (IRD), n°27, pp.75-90, 2003

_____, _____. «Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin», In L. Fourchard, A. Mary & R. Otayek, *Entreprises religieuses transnationales en*

Afrique de l'Ouest, Paris, Éd: Karthala, p. 267-284., 2005

_____, _____ Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique sud (candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin)», *Lusotopie*, XVI (2), novembre, pp.139-161, 2009

TALL, E. K. & C. Henry. «La sorcellerie envers et contre tous», *Cahiers d'études africaines*, 189-190, 2008, pp.11-34, 2008

VERGER, Pierre Fatumbi. Flux et Reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos Los Santo. Paris, Mouton, 1962, 720 p.

_____, _____ Les Dieux iorubá en Afrique Afrique et au Nouveau Monde. Paris, A.M METAILIE 5, rue Savoie, 75006, 1982

_____, _____ « Raisons de la suivie des religions africaines au Brésil » Cultures Africaines. Documents de la réunion d'experts sur « les survivances des traditions religieuses africains dans les Caraïbes et en Amériques latine ». São Luis de Maranhão (Brésil) 24-28 Juin 1985.

_____' _____ *Note sur le Culte des Orixá et le Vodun à Bahia la baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne cote des esclaves en Afrique*. Dakar: Mémoires de l'IFAN n 51, 1957

_____, _____ *Le culte des Vodoun d'Abomey*, Dakar, Mémoire de l'IFAN n° 27, 1953.

TYLOR, E. B. Primitive Culture. London: John Murray (1913 [1871]).

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien pp. 429-462," in Gilles Deleuze, une vie philosophique (sous la dir. de E. Alliez), Les Empêcheurs de tourner en rond, Le Plessis Robinson, 1998.

ZINZINDOHOUE C. Dêna Barthélémy. De l'esprit de l'éducation fon à une éthique de la responsabilité dans l'Esprit de Jésus-Christ. Roma, 1990.

REFERENCIAS DAS FOTOS

Figura 1: Dimensão: 14,75 x 04,25

Data: 04/2013

Autor: Professor Dr David Koffi AZA
Jogo de búzios para a consulta do Fá.

Figura 3: Detenção 14,98cm x 11,51 cm

Autor: Sena A. L. ABIIOU

Data: Setembro/2012

Vista de Frente do templo de Daagbo Hounnon em Ouidah. O templo foi renovado pela UNESCO em 2000.

Figura 4: Dimensão 14,98cm x 10,84

Data: Setembro/2012

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Estátua do Fá na selva sagrada de Ouidah. O mensageiro que dita a palavra oracular

Figura 5: Dimensão 14,98 cm x 18,71 cm

Data: Setembro/2012

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Estátua de Legba na selva sagrada de Ouidah com os cifres.

Figura 6: 14,98 cm x 18,72 cm

Data: Agosto/2013

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Legba popular na entrada da pequena cidade de Ahouakpe Daho

Figura 7: Dimensão 14,98 cm x 10,26 cm

Autora:

Serpente píton chamado Xwéda Dangbe ancestral epônimo dos povos de Ouidah

Figura 8: Dimensão 12cm x 7cm

Data: Abril/2011

Autora S. A. Laetitia ABIIOU

Estrada que leva ate o Ilê do Paizinho. Rua Divinópolis/Viamão. A casa é implantada no meio de uma vegetação exuberante que exalta paz e harmonia

Figura 9: Dimensão 12cm x 7cm

Data: Abril/2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Vista de frente do Ilê do Paizinho. A propriedade é vizinha de varias outras casas da região e nada a principio difere exteriormente a sua aparência física das outras.

Figura10: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Abril /2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Pai Nilsom da Cunha líder fundador do Ilê do Paizinho

Figura 11: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Abril/2011
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
Vista interna do quarto de santo do Ilê do Paizinho.

Figura 12 e 13: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Abril /2011
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
O Pai Nilsom enfatizando o gesto da mão

Figura 14: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Abril/2011
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
Felipe no mercado público

Figura 15: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Abril/2011
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
O pai Nilsom da Cunha na banca 26 do mercado público de Porto Alegre. Banca dos itens religiosos afro.

Figura 16 e 17: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Dezembro/2011
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
A saudação no Lago

Figura 18 e 19: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Dezembro/2009
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
Passagem na Igreja fazer orações e oferendas

Figura 20: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Dezembro/2009
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
A esmola de Felipe

Figura 21: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Dezembro/2009
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
A compra para a oferenda

Figura22: Dimensão 12cm x 7 cm
Data: Dezembro/2009
Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU
Fim da caminhada, no caminho de volta para o Ilê do paizinho.

Figura 23: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Dezembro/2009

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Felipe apronta a cesta de fruta para oferenda a seu orixá de cabeça

Figura 24: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Dezembro/2009

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Saudações ao orixá, o batimento de cabeça

Figura 25, 2,27 e 28: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Dezembro/2009

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Ritual de ingestão água e mel

Figura 29, 30,31 E 32: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Dezembro/2009

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Ritual de consagração do corpo e das mãos

Figura 33, 34 e 35: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Dezembro/2009

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Abenções e saudações finais do padrinho na religião.

Figura 36, 37, 38, 39, 40 e 41: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Setembro/2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Preparação das comidas dos orixás e disposição da mesa

Figura 42,43,44: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Setembro/2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Variedades das comidas dos orixás no Batuque do Rio Grande do Sul

Figura 45: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Setembro/2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

O Pai cleon na apresentação dos pratos aos orixás

Figura 46,47,48,49,50,51 e 52: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Setembro/2011

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

O passeio dos filhos-de-santo do Pai Cleon de oxala da nação cabinda. Da saída ate o lago.

Figura 53: Dimensão 12cm x 7 cm

Data: Setembro/2013

Autora: Sena A. Laetitia ABIIOU

Serpente arco-íris

REFERENCIAS DOS MAPAS

Mapa 1: Dimensão 14,98 x 0,04cm

Fonte: Google mapas.

Mapa da república do Benim na África subsaariana

REFERENCIAS DAS TABELAS

Tabela 1: Repartição estatística da população por religião no Benim (INSAE, 2002).

Tabela 2: O pluralismo cristão em Benim. Fonte: INSAE, Senso 1992 e ARCEB Abril - 2000, Janeiro -2001 in Barbier J.C., Dorier-April E. (2002).

Tabela 3: orixás do Batuque do Rio Grande do Sul (ORO, 2002)

GLOSSÁRIO

- Acarajé: Comida feita com feijão moído, temperos e frita no azeite
Ado fifon: consulta do vodum, recém-instalado, através do Fá.
Adja: etnia fon
Agbadja: um ritmo que se dança basicamente com o tronco, as mãos e as espaldas
Agbassa-yiyi: chamado de acesso ao salão com motivo da busca e descoberta do *Joto*
Agbé: vodum do mar
Agbo: *carneiro*
Ayidohuedo: o arco Iris
Akonmêvo: tecido para o tronco
Akovodún: os vodum étnicos
Akuwêvodum: novo culto de vodum chamado vodum de dinheiro, quer dizer comprado pelo dinheiro
Akuwêkin: búzio
Alafias: Aclamações
Alodôtanumêto: Aquele que leva uma espécie de padrinho
Amalá: Comida preferida de Xangô feita com quiabo, peixe, azeite de dendê
Asandro, hunsangna: tambores, ritmos de tambores
Assentamento: Obrigação para assentar o orixá de um filho-de-santo
Atinkin: o cola, a comida essencial do Thron e o suporte físico que leva as orações de cada um para o vodum
Avlaya: espécie de saia feita com tecidos tradicionais enrolados em torno do cinto
Avo: tecidos coloridos de África
Avo gni co: tecido suspenso de forma perpendicular do pescoço até os pés.
Axè: A força sagrada da mãe natureza e, portanto, dos orixás.
Ayivodun: vodun da terra
Ayo: este
Ayonu: de origem este
Azé me wê é gbon: É o fazer da feitiçaria, o processo
Azéto: É o feiticeiro
Azima: são em Ouidah uma mistura do vodum Sakpata e do vodum Dan
Azipke: uma cerimônia de oferenda dos mortos
Aziza: adivindade das selvas, um gênio das selvas que concede riqueza e sorte
Babalaô: Sacerdote
Babalorixá: Pai-de-santo
Bará Lana: orixá guardião das portas
BaráOdé: orixá guerreiro
Búzios: pedra para consulta, adivinhação.
Bo: encantamento
Bokonon
Comêvo: tecido para o pescoço
Dada- Sègbo: o rei- Grande Espírito
Dêhoca: vaso das rezas
Djê: pérolas
Djivi: faca para as obrigações
Djivodún: os vodum, espíritos de cima.

Dokunon: possuidor da riqueza quer dizer que dele vem toda riqueza
 Dù: signo do sistema de adivinhação, signo do Fá
 Edoden: Etapa da saída dos adeptos depois do *hunfinfon*
 Efum: giz, pó
 Eguns: culto dos mortos vivos.
 Elegbará: Outro nome do orixá Bará
 E na da gozin: ir para o mar
 E na gbaagbota: quer dizer, compartilhar a cabeça do carneiro.
 E na gniazon: repulsão das enfermidades
 E na klpoto: lavar *o país*
 Eru: Obrigação de desligamento da alma de um falecido
 Fakanto: aquele que consulta o Fá
 fon: Nome que designa uma etnia dos povos na região sul do Benim. Pode também significar a língua desta etnia
 Gbê: Vida, Universo.
 Gbêdoto: Dono da vida
 Gbêto: Homem, pai da vida.
 Gbingbo: o vento que se transforma em furacão
 Gbon: ritmo de dança que se efetua com energia
 Glovodum: vodún do cola
 Gozin: vasos para água, vasos tradicionais feitos de terra cozida.
 Gui: variedade de polenta ligeiramente fermentado
 Guma: quarto de santo
 Henugan ou xwégan: chefe da família é responsável pelos *assens*
 Xeviosso ou So: O raio
 Hlin: *parcelas*
 Hunfin: espécie de pássaro
 Hunfinfon: ressurreição do além, do invisível.
 Hungban: itens para cerimônias vodum
 Hunhonongbo: ovelha do chefe vodum
 Hunnonta: cabeça do cordeiro que consagra *hunnon* isto é *vodunnon*
 Hunkan é a linha do vodum: a parola de transmissão que todos os vodunsi têm em um ca, vaso de madeira, em fon
 Hunongan: pai-de-santo.
 Hunongan-gan; supremo pai-de-santo
 Hunpkamê: casa de santo
Hunsudide: Obrigação, o momento em que se faz a oferta dos itens exigidos para a o ritual de saída. Ao receber o “agban”
 Hun ta: cabeça do cordeiro sacrificado
 Hunxwé: casa de vodum
Hwla (pla): povo de Ouidah
 Idá: Espada, punhal.
 Ifã: Outro nome de Orunmilà
 Iemanjá: orixá do mar, mãe dos orixás.
 Ilê: Casa
 Indés: Pulseiras
 Jivodún: vodum de cima

Joto: entidade fundador de vida, o *joto* é o ancestral “*sê-joto*” o “*sê-mekokanto*” cujo influxo vital anima a criança recém nascido.
 Jotomekokanto: entidade fundadora de vida no sentido constitutivo da formação do conjunto vida e corpo
 Jo vi: levar para a vida outra criança
 Kenninsi: nome de um dos novos cultos vodum
 Kpa: caixas para arrumar roupas que continham esses tecidos
 Kpakun: chapéu
 Kpedigan: filho-de-santo que serve no altar
 KpêMawuton”: pela graça de Deus
Kplakpla: esteira, no quarto do vodum
Pkon: *ferramentas do vodum*
 Kpopko: tempo de estadia no quarto do vodum durante o período que separa o vodun “*de asi*” e o *hunfinfon*
 Kutito: morto vivo, kuvito/egungun: culto que consagra a manifestação de falecidos na comunidade dos vivos.
 Logum Edé: orixá da caça, filho de Erinlé e de Oxum
 Mawu: Deus
 Mawu-Gbêdoto
 Mehuwhendo: Cultura do negro
 Mawu na blô: Deus fara
 Mawuwê do Vodún lê: os vodún são criaturas de Deus
Mêhô :ancestral por vezes divinizado enviado pelo “*Sè*” supremo a família na pessoado novo membro. Ele faz do joto uma referencia à força protetora
Mêwê non ylo do Vodúnbê non nyiVodún: é o ser humano que chama uma coisa de vodum para ela ser vodum
 Mieró: Ervas maceradas dos orixás
 Numêsên: o invisível
 Nu tchichi: cerimônia de apagar o fogo
 Obaluaê: outro nome de Omulu
 Obrigação: Nome dado às cerimônias no Batuque
 Ogan: Cargo masculino
 Ogum: orixá da guerra
 Olorum: Senhor do céu, Deus supremo.
 Omulu: outro nome de Xapanã
 Ori: Cabeça, destino.
 Oribibô: Obrigação para consagrar a cabeça de um filho-de-santo para um orixá Determinado
 Oro: um grupo religioso tradicional de caráter estritamente masculino
 Orumilà: orixá do oráculo
 Orogbôs: noz de cola amargo
 Ossá: Lagoa,
 Ossaim: orixá que cura com as ervas
 Otá: pedra usada para assentar o orixá na cabeça do filho-de-santo
 Oxalá: orixá grande
 Oxóssi: orixá da caça
 Oxum: orixá das águas doces, da riqueza, da beleza e da vaidade.
 Oyó: antigo nome de um reino na república da Nigéria

Peregum: planta da dracena
Plédji: encontro.
Sêmèdo: Espírito que governa
Sin nu ca: vaso para beber água, ou um “nu duca”, vaso para comer
Tassinon: segunda pessoa que auxilia o pai-de-santo em uma casa de religião vodum
Tohossou: Toxossu a divindade das águas a quem se dedicam as crianças malformadas
Tohunxwê: uma obrigação popular para venerar todos os voduns
Toxwyo: um ancestral epónimo “divinizado”
Tovodún: vodum dos rios
Thron: nome de um novo culto vodum no Benim
Vodun: Orixá, espírito, divindade
Vodunnon: pai-de-santo
Vodunnonmeho: chefe de culto vodum
Vodungbe: língua do vodum
Vodumhuasi ou “de asi”: período durante o qual os adeptos entram em kpokpo, retirados, diz-se que o vodum escolheu esposa.
Vodunnondaho: chefe de culto
Vodunnongan: pai-de-santo
Vodun-joto: Entidade fundadora de uma nova vida
Vodunkpamê: outro nome da casa de santo
Vodúnsi: filho-de-santo
Vodunsiyoyo: novo iniciado
Vodúnvo: tecidos do vodum e são guardados
Xapan ã: Outro nome de Omulu
Xangô: orixá do trovão e da justiça
Xaxará: Vassoura de Omulu
Xwétanu: cerimônias
Ye: espírito
Yesu: ritual
Yeswinmê: o mundo dos espíritos ou “mehomè” o mundo dos ancestrais.
Zandjihunsu: obrigação da noite
Zinli: Tambores das lagrimas
Zo: O fogo
Zogbedji: encontro com os falecidos