

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

Sèna A. L. ABIUO

A FLUIDEZ DO CORAÇÃO.

**Para uma Antropologia do Amor e da Religião no Batuque do
Rio Grande do Sul**

PORTO ALEGRE

2011

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

Sèna A. L. ABIUO

A FLUIDEZ DO CORAÇÃO.

**Para uma Antropologia do Amor e da Religião no Batuque do
Rio Grande do Sul**

Dissertação de Mestrado apresentada
no Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul –
UFRGS

Orientador: Professor Dr. Ari Pedro
ORO

Porto Alegre

2011



PAI NILSOM SILVA DA CUNHA E FELIPE

Para Marie et Vincent,
meus Pais.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	06
INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO 1 - NOTAS SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES.....	16
1.1. As diversas formas de representações do amor e suas concepções na contemporaneidade.....	20
1.2 Religião e Amor.....	24
CAPÍTULO 2 - A CASA/ILÊ DO PAIZINHO.....	31
2.1. O Ilê: Histórico, Organização e representação.....	31
2.2. O parentesco simbólico.....	39
2.3. Trajetória do pai – de – santo e de outros membros da casa.....	47
2.4. Alguns rituais celebrados na casa do Paizinho.....	54
CAPÍTULO 3 - INDIVIDUALISMO, SOCIABILIDADE NO ILÊ.....	62
3.1 - O SIMBOLISMO DE UM CORPO PENSAnte: A QUESTÃO DO AMOR A PARTIR DA CORPORALIDADE.....	68
3.2. O sentido da fluidez.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	79
Anexos.....	85
Glossário.....	108

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pela bolsa que financiou parte dessa pesquisa e através dele apresento uma homenagem especial à nação Brasileira, pois através dessa bolsa o Brasil salvou minha vida do abismo da morte social e física.

Ao Prof. Dr Ari Pedro Oro meu estimado orientador que com suas sugestões, conselhos e espírito pragmático, indicou o campo de pesquisa e deu grande apoio para mim desde as primeiras ideias até o trabalho final, me acompanhando nas minhas escolhas teóricas.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social que acompanham a realização deste trabalho, especialmente aos professores: Cornelia Eckert, Arlei Damo, Denise Jardim, Maria Eunice Maciel, Bernardo Lewgoy, Ondina Fachel, Ana Luiza Carvalho da Rocha e aos professores da banca examinadora pelo apoio, atenção e compreensão.

Ao pessoal do Ilê do Paizinho, o pai Nilsom Silva da Cunha e todos os filhos e filhas de santo, pela disponibilidade e abertura.

Agradeço do fundo do coração a minha família, meu pai de adoção, o Professor Sogbossi Hippolyte Brice meu cunhado, Carrel Kifumbi e Marjorie, a Renelle C. Millette e a Gicele Sucupira, minhas irmãs de coração que de várias formas me apoiaram neste trabalho.

Resumo

Esse trabalho é um estudo etnográfico que tem como objetivo pesquisar as manifestações do amor na religião afro-brasileira, mais especificamente no Batuque do Rio Grande do Sul. Ele se apresenta na forma de uma sociabilidade que é convivialidade, conflitualidade, e socialidade. A etnografia foi realizada no Ilê do Paizinho de Oxum, localizado em Viamão, RS. Nosso contato com o grupo se deu tanto em momentos especiais de cultos festivos como em momentos mais tranquilos do seu cotidiano. A coleta dos dados foi realizada através da observação participante e de entrevistas aplicadas tanto com o Babalorixá quanto com os filhos-de-santo. O foco deste trabalho reside nas construções sociais dos afetos, emoções e sentimentos. Apreendemos aqui o conceito de amor a partir da sociabilidade e das relações específicas de identificação entre humanos e não humanos.

Palavras-chave: Amor, religião afro-brasileira, batuque, sociabilidade.

ABSTRACT:

This work is a case study that aims to find expressions of love in Afro-Brazilian religion, more specifically in the practice of *Batuque*. These expressions manifest themselves in the form of a particular sociability that includes conviviality, conflict and sociality. This ethnography was conducted in the Ilê do Paizinho de Oxum religious house of worship, located in the semi-urban town of Viamão, in the southern state of Rio Grande do Sul. Our contact with the group occurred both at special times of worship and festivities as well as in calmer moments of informal conversation and daily routine. Data collection was conducted through participant observation as well as via interviews with both the *Babalorixá* (priest of the saints) and his filhos-de-santo (children of the saints). The focus of this work centres on the social constructions of affection, emotion and feelings. Through the observation of sociability in connection with specific relations of identification between humans and nonhumans, we grasp the concept of love.

Keywords: Love, Afro-Brazilian religions, Batuque, Sociability.

INTRODUÇÃO

A religião ocupa hoje em dia um lugar privilegiado enquanto espaço de socialidade. Ela desperta interesse tanto dos fiéis como do mundo científico. Ela orienta em um alto nível as relações e inter-relações entre os atores sociais. Estudar a fluidez do coração no Ilê do Paizinho, tema dessa dissertação, é uma tentativa de compreender a partir de uma dupla dinâmica o comportamento dos fiéis na sociabilidade intra e inter-religiosa no cotidiano das ações e interações pessoais, na convivência das pessoas no grupo religioso e na sua relação com as diversidades. Procuramos aqui comportamentos que dizem respeito a uma religiosidade que conduz a própria noção de religião para além dos rituais particulares, apresentando-a como a capacidade do ser “humano”. Uma religiosidade que significa “humanidade”

No âmbito afro-religioso, o Brasil constitui um dos países do mundo onde existe uma grande diversidade religiosa, com destaque para o Candomblé, o Tambor de Mina, o Batuque, a Umbanda, e numerosas outras divisões, subdivisões e diversidades de fundamentos. As diferenças de denominações e variações dizem respeito à origem étnica que predomina nas suas formações e transformações.

Esse trabalho trata especificamente do Batuque da nação de Oyó. É um estudo de caso religioso realizado na casa de religião chamada “Ilê do Paizinho”, situada na Rua Divinópolis, em Viamão, no Estado do Rio Grande do Sul. O foco do trabalho versa sobre a fluidez do coração, que conduz a uma análise antropológica do amor, no campo específico da religião, em particular das religiões afro-brasileiras. A fluidez do coração diz respeito ao estudo dos critérios e processos de variabilidade de comportamentos e construções de afetos entre indivíduos de uma mesma

comunidade religiosa, comportamento relativo a diferentes tipos de instituições religiosas.

Foi através de contatos com pessoas de várias religiões, católicos, evangélicos, muçulmanos e afros, que a questão do amor na religião surgiu para nós como uma categoria humana, a dimensão de uma relação entre indivíduos e não humanos. Ele se apresenta não como a exclusividade ideológica de uma religião, mas de todas elas. Os critérios de socialização primária e secundária fazem com que as manifestações e especificações desse amor variem segundo os agentes e os contextos diferentes. Assim, a antropologia do amor se refere a uma antropologia do coração que, como diz Sabino Palumbieri (1999): “*é o coração da antropologia*”. A fluidez do coração apresenta-se também como uma superação da concepção do homem como objeto ou sujeito, como parte do mundo ou de um mundo à parte. Junto com os não humanos ele é co-sujeito e forma com o mundo uma relação recíproca.

Nosso interesse por este tema surgiu ainda quando nos encontrávamos em nosso país, o Benin. Embora pertencendo ao campo católico, as religiões tradicionais faziam parte, até certo ponto, da nossa realidade. A dimensão amorosa, do afeto, despontava como algo que nos chamava a atenção. A obtenção da bolsa junto ao CNPq nos permitiu vir cursar o mestrado em Antropologia na UFRGS e aqui desenvolver esse objeto de pesquisa.

Em nosso país, o Benim, como no Brasil, as religiões afro-brasileiras foram objeto de desprezo e consideradas em um passado recente como “práticas bárbaras ou primitivas”. Esse desprezo diz respeito a certa conotação pejorativa caricaturada das divindades ou dos adeptos, isto é, dos filhos de santos. Escolher fazer uma etnografia do amor justamente nesse meio religioso consiste num esforço de desmistificação dos preconceitos acerca dessas religiões e uma forma de aprofundar o conceito de amor no âmbito específico da religião afro. Desde Nina Rodrigues (1977), Cândido Procópio (1961), Roger Bastide (1945, 1958, 1967, 1978, 1989), Corrêa Norton (1992), Pierre Verger (1962, 1982, 1986) até hoje, se nota uma produção bibliográfica abundante no campo denominado afro-brasileiro. As preocupações dos autores são múltiplas e em geral focalizadas na procura das origens, nos estudos das classificações religiosas e ritualísticas, nas noções de

sincretismo. Produções mais recentes, como as de Oro (1993, 1994), Ferretti, (2002), Sogbossi (2004), De Bem (2007) e Giumbelli (2008), tratam também desse assunto a partir de questões mais contemporâneas que dizem respeito à transnacionalização afro-religiosa e a sua presença no espaço público.

Esse trabalho, realizado no assim denominado “Ilê do Paizinho”, uma casa de religião situada no contexto semi-urbano, tem como objetivo principal pesquisar o cotidiano laico e religioso, público e privado dos membros da casa religiosa. Partimos a campo com uma pré-estruturação do olhar científico que insere o amor em contexto de uma antropologia das emoções. Expressões de afeto, emoção, paixão e sentimento caracterizam geralmente as categorias do amor nos estudos científicos. No entanto, uma das principais dificuldades metodológicas encontradas reside nos critérios de abordagem das emoções dos outros, que constitui uma categoria difícil de ser captada. A palavra do coração, como afirma Roland Barthes (1977), vale por todas as espécies de movimentos e desejos, mas o que é constante é que o coração se constitui em objeto de dom, seja ignorado, seja rejeitado.

Por isso, de fato procuramos apreender a noção do amor na religião através das formas de sociabilidades nativas. Sociabilidades que são convivialidade, conflitualidade e que inclui, também, os não humanos. Vários autores já tinham abordado a questão da sociabilidade nas religiões afro-brasileiras. Nossa problemática focaliza a sociabilidade no sentido afetivo tanto num nível micro quanto macro social, tentando descrever as relações entre indivíduos, grupos, instituições e relações com não humanos. Embora tenhamos privilegiado aqui a casa religiosa do Paizinho, nas suas relações com as demais formas religiosas também levamos em conta suas interações com outros agentes e instituições sociais não religiosas.

Ao nível micro, entendemos por amor toda forma de sociabilidade perceptível na convivialidade, que expressam comportamentos agradáveis, toques amistosos e abraços dos fiéis no espaço religioso familiar do Ilê etnografado (vide fotografias em anexo). Referimo-nos nesse caso aos conceitos de sociabilidade de Baechler:

A sociabilidade é a capacidade humana de estabelecer redes através das quais, as unidades de atividades individuais ou coletivas fazem circular informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões, vizinhos, públicos, salões, círculos, corte, reais, mercados, classe sociais, civilizações (BAECHLER cit. por MACIEL, 2007:10).

Partindo da idéia de GURWITCH (1953), que analisa a sociabilidade de um agrupamento na sua interligação com a sociedade global particular, podemos descrever as influências das relações dos indivíduos da casa com seus familiares, colegas de trabalhos, amigos de amigos, instituições e ver como elas contribuem na organização política, econômica, social e cultural da sociedade mais ampla.

Tendo em vista que o ideal dos filhos de santo da casa do Paizinho se formula nas palavras: “um por todos e todos por um”, pretendemos analisar a sociabilidade expressa nas relações interpessoais entre indivíduos de um lado e indivíduo e coletividade de outro. A determinação da lógica dessa sociabilidade nos permitiu fazer uma tentativa de explicação da fluidez do coração, entendido como o simbolismo de um corpo pensante observável na experiência empírica através de expressões totais das pessoas: corpo/mente, gestos, relações entre indivíduos de um lado e entre indivíduos e sociedade de outro, considerando a casa de religião como uma sociedade mais restrita, inscrita na sociedade mais ampla. Tudo isso para descobrir a configuração do “amor”, o que ele é para o grupo, como eles pretendem vivê-lo e como eles o vivem; descrever as formas de apropriação do espaço social mediante a socialização afetiva; observar a influência da religião na sociabilidade afetiva.

Para chegar a esses objetivos, pretendo questionar “como” se forma e “como” se manifesta esse corpo pensante, através de análises de algumas categorias subjetivas e objetivas na vida dos membros da casa. Os processos de socialização e de sociabilidade. Na socialização podemos determinar as particularidades entre indivíduos mediante a análise do tipo de formação, suas histórias e trajetórias de vidas. Como se formou o “eu”. No processo de sociabilidade, como se forma o “eu” a partir do “eu” de outro e de “nós”, isto é, como o “eu” vai interagindo com os outros nos diversos quadros do real.

Nessa dinâmica, a etnografia consiste na caminhada, no método que permite ao pesquisador esquematizar as diversas interpretações do pensamento coletivo. A esse propósito, as idéias de Rocha e Eckert (2008) sobre a prática da etnografia nos serviram de orientação:

“A prática da etnografia se torna mais profunda e se constitui como uma forma do (a) antropólogo (a) pesquisar, na vida social os valores éticos e morais, os códigos de emoções, as intenções e motivações que orientam a conformação de uma determinada sociedade” (ROCHA E ECKERT, 2008:3).

A pesquisa no âmbito religioso refere-se a um universo simbólico por excelência, cujas visões de mundo e “ethos” apresentam características específicas. A pesquisa nessa selva simbólica apóia-se de maneira específica sobre o caráter interpretativo da descrição etnográfica. Como afirma Clifford Geertz: “as interpretações mais amplas e análises mais abstratas a partir de um conhecimento muito extensivo de assuntos extremamente pequenos” (GEERTZ 1989:31). Essa amplitude, isto é, o caráter abstrato das interpretações, por serem realizadas a partir de conhecimento extensivo sobre coisa extremamente pequena, refere-se a um real exercício de decodificação do cotidiano banal. Para tanto, metodologicamente procedemos ao estranhamento do familiar; utilizamos a observação participante para equilibrar os movimentos de ida e volta, dentro e fora, na nossa relação pesquisadora – pesquisados. Além disso, realizamos entrevistas de recuperação de trajetórias individuais, familiares e grupais; procuramos compreender os processos de iniciação, da formação progressiva do terreiro do Pai Nilsom, visando, assim, captar as modificações ou adaptações e particularidades presentes nas regras, práticas, rituais da casa.

Pai Nilson foi nosso informante principal e meio “exclusivo” durante a pesquisa. Isto porque ele, como todos os pais-de-santo, centraliza o poder espiritual, material e político do grupo, decide a organização das atividades, divisões de tarefas, de tal forma que todas as entrevistas com os outros membros se tornaram difíceis, quer dizer, restritas. “*Pergunta para ele*”; “*é ele que sabe*”; “*ele vai saber te dizer melhor*”, foram frases bastante ouvidas de parte dos membros da casa.

Fomos apresentados ao líder do grupo e depois ao grupo como estudante e pesquisadora do Benim, e fomos recebidos com grande entusiasmo. Era o primeiro contato com uma casa de religião no Rio Grande do Sul e passamos a frequentá-la como observadora africana. Talvez, por isso, ou seja, por ser “africana”, tenhamos encontrado tão boa acolhida, uma situação que não encontramos nas casas de santo no Benim. Esse primeiro contato tinha sido com o Pai Nilsom que se tornou

nosso informante principal. A cada apresentação ele fazia questão de sublinhar nossa nacionalidade. Ser objeto de uma pesquisa acadêmica era para o grupo uma honra e nossas raízes africanas, nesse contexto específico, era considerado um importante sinal de privilégio. Em todos os rituais, o pai nos apresentava como representante da Nação Mãe, da Terra dos orixás. Esse perfil favoreceu nossa inserção no grupo. Ser pesquisadora africana e, também, ex-freira católica era outro elemento que conferia ao grupo um *plus* de privilégio. Por isso, não sem razão, o Pai com orgulho mencionava seguidamente o número de sacerdotes da Igreja Católica que freqüentavam a sua casa de religião como prova, de um lado, da seriedade, autenticidade e importância da sua casa e, de outro lado, para descrever através dessas construções discursivas a relação de compatibilidade que existiria entre as duas crenças religiosas.

Realizamos a etnografia no Ilê nos momentos importantes de cultos, mas, também, nos seus momentos de rotina. Conversamos com pessoas dentro e fora da casa. A pesquisa foi realizada entre o mês de março de 2009, ano da nossa chegada no Brasil, e janeiro de 2011. Esse Ilê já foi objeto de estudo do professor historiador especialista em História Afro-Asiática/FAPA, Mateus da Cunha, filho biológico mais velho do pai Nilsom, o qual, no livro *Falando de África* (2007), reflete sobre os fundamentos religiosos desta casa e das religiões de matriz africana. O vídeo “Os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. A tradição do Bará do mercado” (2007), de Ana Luiza Carvalho da Rocha, apresenta fundamentos sobre o Ilê do Paizinho e sobre o líder da casa. O pai de santo também realizou um vídeo de conscientização pública (2007) com o objetivo de sensibilizar os batuqueiros sobre questões ecológicas não depositando oferendas nas vias públicas.

Evidentemente que realizamos uma pesquisa bibliográfica sobre as religiões afro-brasileiras em geral e sobre religiões afro-gaúchas em particular. Também visitamos vários outros terreiros no Rio Grande do Sul, em Salvador e em Aracaju. Além disso, fizemos uma pesquisa permanente sobre a temática em vários sites da internet. Conversamos com pessoas nas lojas, nos mercados, nas igrejas católicas, na Universidade e nos bairros.

No âmbito afro-religioso, o pai-de-santo é a pessoa central como referência para estabelecer a rede de relações sociais. É a partir dele que vai se formando a

comunidade religiosa, formada pelos parentes, amigos, amigos de amigos, vizinhos, seus demais contatos, todos formando os membros da casa. Essa dinâmica ensejou a que a partir do contato com o pai de santo se estendesse também a nossa própria rede de relações na pesquisa. Fomos apresentados aos filhos de santos e foi o início de uma relação tão formal quanto amigável.

Os dados da pesquisa foram registrados alternativamente a partir de momentos de rememoração e de registro direto na presença dos informantes. Essa escolha dependeu das formas das visitas. No entendimento deles, a pesquisa tinha como alvo principal fazer conhecer a casa de religião e a esse fim as conversas formais consistiram, em grande medida, no fornecimento do máximo de dados importantes sobre a vida no Ilê. A proximidade aumentando, momentos formais e informais se misturaram e passamos alternativamente de pesquisadora a confidente e vice versa. Pai de santo e filhos de santo contribuíram aqui com informações, explicações, atos, gestos e expressões corporais relevantes.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos:

No primeiro capítulo, tratamos de elementos do campo teórico relativo aos estudos sobre a antropologia das emoções, do amor e da relação entre religião e amor.

No segundo capítulo, apresentamos certos componentes das crenças do batuque em geral no Rio Grande do Sul e do Ilê do Paizinho em particular, além das trajetórias de vida de alguns membros da casa. Elementos de expressões de diferentes sentimentos também irão aparecer neste capítulo.

No terceiro capítulo, descrevemos a sociabilidade na casa, sociabilidade que se apreende na convivialidade, conflitualidade e socialidade e abordamos a questão das relações entre orixás e filhos de santos. Relacionamos a vida mítica, as características de cada orixá e valemo-nos de um mito de cada um a fim de mostrar a relação entre amor e mitologia, a questão do amor a partir da corporalidade.

Estendemos a análise ao espaço físico e imaginário, a relação com não humanos em que a religião acontece como expressão de sociabilidade e de amor. Analisamos as representações do amor, partindo dos modelos observados no grupo. Sem dúvida, numerosas vezes topamos com dificuldades éticas provocadas pelas

delimitações resultantes das aproximações entre os aspectos públicos e privados dos membros.

Acreditamos que não há vida privada que não seja social e, neste sentido, incluímos aqui alguns fatos ocorridos na vida dos informantes, na medida em que isso tem muito a ver com a sociabilidade no grupo. Esses fatos, devidamente autorizados pelos atores sociais, fazem parte do objeto de pesquisa. O registro “privado” interfere direta e cotidianamente na vida da casa. Não são segredos, mas fatos que precisamos manipular com discrição, fazendo economia dos detalhes em respeito aos nativos.

CAPÍTULO 1 - NOTAS SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES

Klaus Scherer (1982), nos seus estudos sobre a natureza, a construção e a expressão das emoções, define a emoção como uma seqüência de mudança do estado que intervém no sistema orgânico, isto é, cognitivo, ligado ao funcionamento da atividade do sistema nervoso, psicológico, fisiológico e motivacional, em relação ao visível ou sonoro e, enfim, ligado ao sentimento subjetivo. Essa definição põe em evidencia o caráter biológico, psico-fisiológico, motor e subjetivo das emoções. A emoção de fato se apresenta como geradora de mudanças de comportamento, comunicada pelo corpo através de manifestações interiores e exteriores tais como alegria, surpresa, medo, raiva, tristeza, desgosto, desprezo, destreza, interesse, culpabilidade, vergonha, amor etc.

Vários trabalhos nas áreas da sociologia e da antropologia haviam abordado o estudo das emoções a partir da perspectiva psico-fisiológica e sociocultural. A emoção é uma manifestação interior capaz de gerar expressões exteriores dispostas a serem captadas, decodificadas ou interpretadas pelos membros de uma sociedade ou de um grupo onde elas são manifestadas.

Os autores trataram a questão da relevância do estudo das emoções, tanto na vida do indivíduo como no nível sócio-cultural. Enquanto algumas pessoas concordam em considerá-las como elementos do sentido reflexivo sobre si mesmo, isto é, uma dimensão imprecisa, a mais indescritível da experiência humana, relevando da irracionalidade; outros envolvem-se num debate de abordagem sociológica e cultural das mesmas. Não é o caso de mencionar de maneira exaustiva todas as diferentes teorias sobre as emoções na contemporaneidade, mas apropriarmo-nos de algumas dessas concepções que irao enriquecer nosso trabalho. Gostaríamos de ver rapidamente qual é o pensamento atual sobre a emoção na antropologia.

Na obra: *A Política da Linguagem e Emoção*, estabelecendo uma relação entre senso comum e o discurso científico sobre as emoções, Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod dizem: "(...) Elas são representadas como a dimensão da experiência humana, a menos controlada, menos construída, aprendida (e daí a sua universalidade), a menos pública e, ao mesmo tempo, a menos provável de ser submetida à análise em termos de sociedade e cultura" (Lutz e Abu-LUGOD cit. Por CRAPANZANO, 1994). As autoras destacam, porém, que pesquisas recentes em termos de sociedade e cultura em emoções põem em causa os preconceitos em relação a concepções sobre a vida emocional.

Autores como Ekman e Friesen (1972) já consagraram a tarefa de enfatizar a dimensão universal e socio cultural das emoções. Elas variam de um contexto sócio-cultural para outro. Podemos notar, assim, que o índice de variabilidade não se encontra na expressão facial ou corporal, mas sim nos fatores que criam esta expressão emocional. Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod sublinharam a necessidade de explorar as emoções a partir de uma abordagem comparativa e não "naturalista" para apreciar as diferenças que elas oferecem e sua relação com o contexto. Para ambas as autoras o essencial encontra-se no fato de que as emoções também não escapam ao determinismo do ambiente sociocultural, no sentido de que elas são construções que desempenham um papel na formação e na definição do contexto sociocultural. Assim, em uma relação de reciprocidade mútua, as condições sociais e culturais determinam as emoções e estas, por sua vez, de volta, desempenham um papel crucial na formação ou na definição do contexto. Este ponto merece uma específica atenção nossa na medida em que mostra o poder criativo das emoções através da linguagem. Ao relatar o contexto, elas estão envolvidas, por vezes, em seu nascimento, sua expressão ou manifestação.

Vincent Crapanzano (1994) nota que ao estudar a emoção como discurso, Lutz e Abu-Lughod, e outros, não haviam abordado a sua dimensão política. Para Vincent Crapanzano, ao invés de estudar somente o discurso sobre as emoções e o discurso que provoca emoção, é importante diferenciar representação e expressão. O autor evoca um certo número de interações que devem ser levadas em conta. Para ele, tudo discurso tem uma dimensão afetiva. Diz ele:

Mais peut-être faut-il commencer par poser la question: y a t'il des discours, des énoncés, des paroles (peu importe ici la distinction) qui ne soient pas émotionnels ? Il est évident que toute énonciation est lourde d'une dimension affective « portée » par le style. Elle peut être soulignée, ignorée, masquée ou niée d'emblée par les conventions du discours ou encore par un choix conscient ou inconscient (celui-ci restant cependant toujours, le même dans ce dernier cas, assujetti aux règles discursives). L'idée même de discours émotionnel doit être considérée comme constitutive de la théorie ou de l'idéologie) des émotions à l'intérieur d'une société. Les catégories génériques (émotion, affect, sentiment, passion) et leurs sous-catégories (amour, colère, dégoût, envie) fonctionnent comme des représentations de l'état physiologique ou mental (je m'enfoncé inévitablement ici en faisant comme si j'admettais la possibilité de localiser et de représenter les émotions) et comme des locutions contextualisantes ou performatives. Cette théorie de la localisation et de la représentation des affects opère aussi à un niveau métapragmatique : elle nous fournit la notion même d'émotion (l'émotionalité), c'est à dire la possibilité de séparer entre « émotion » et des émotions. De les situer dans un champ de références et de les insérer dans les processus pragmatiques. Elle nous offre la possibilité de les « lire », de les incorporer dans une vision du monde (CRAPANZANO, 1994 : 4).

Crapanzano destaca, também, de que maneira o poder, no sentido mais amplo, se manifesta em todos os discursos, incluindo o discurso emocional, da mesma forma como a busca conceitual dos efeitos do poder dos discursos emocionais deve ser acompanhada por um estudo do mecanismo pelo qual eles obtêm esse poder. Nós provavelmente deveríamos reparar que o discurso consegue provocar uma resposta fisiológica ou mental dada que está enraizada numa cultura afetiva determinada, que não se limita ao contexto presente. É como uma dobradiça entre o passado, o presente e o futuro; entre o indivíduo e o grupo, a sociedade na qual se vive.

Para Alvarado (2002), a emoção é um conceito difícil de se definir posto que ela é específica para cada indivíduo. Esta observação parece bastante comum, mas ela tem profundas reflexões que podem iluminar a nossa análise. Se a emoção é específica para cada indivíduo, isto implica que ela é o resultado da relação e da interação entre indivíduos, ou simplesmente entre humanos e não humanos. Esta relação é perceptível somente a partir da experiência empírica do sujeito que é co-sujeito com o mundo. A interação, seja consciente ou inconsciente, revela a agência do indivíduo. Bourdieu escreve, falando de habitus, da relação subjetividade e objetividade:

Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'habitus est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit : partant, il est

ce qui confère aux pratiques leur *indépendance relative* par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat. Cette autonomie est celle du passé agi et agissant qui, fonctionnant comme capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l'agent individuel comme monde dans le monde. Spontanéité sans conscience ni volonté, l'*habitus* ne s'oppose pas moins à la nécessité mécanique qu'à la liberté réflexive, aux choses sans histoire des théories mécanistes qu'aux sujets «sans inertie» des théories rationalistes (BOURDIEU cit. par BERNARD, 2004: 6).

A partir dessa reflexão de Bourdieu percebemos que a manifestação de uma emoção nunca é uma reação do instante. O estímulo que a provoca encontra-se nas causas exteriores ao mundo que representa o indivíduo. Ele vai citar ainda:

Échappant à l'alternative des forces inscrites dans l'état antérieur du système, à *l'extérieur* des corps, et des forces *intérieures*, motivations surgies, dans l'instant, de la décision libre, les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique: système acquis de schèmes générateurs, l'*habitus* rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production, et de celles-là seulement. à travers lui, la structure dont il est le produit gouverne la pratique, non selon les voies d'un déterminisme mécanique, mais au travers des contraintes et des limites originaires assignées à ses inventions (BOURDIEU cit. par BERNARD, 2004: 5-6).

Nesse debate sobre as emoções, David Le Breton vai notar também que:

as percepções sensoriais, ou a experiência, e a expressão das emoções parecem emanar da intimidade mais secreta do sujeito; entretanto, elas também são social e culturalmente mais modeladas. Os gestos que sustentam a relação com o mundo e que colorem a presença não provêm nem de uma pura e simples fisiologia, nem unicamente da psicologia: ambas se incrustam a um simbolismo corporal que lhes confere sentido, nutrindo-se, ainda da cultura afetiva que o sujeito vive à sua maneira (BRETON, 2009 :9).

1.1. As diversas formas de representações do amor e suas concepções na contemporaneidade

Após esse breve resumo sobre as teorias de construções sociais das emoções, abordamos a questão do amor a partir de diversas representações e estudos.

A palavra amor é polissêmica e existem vários estereótipos que revelam de fato as diversidades de contextos e de estados se referindo ao sentir do amor. Além do mais, nem sempre todos concordam que a noção de amor se limita ao nível do sentir. As categorizações de amor variam do sentimento romântico, da atração sexual até o sentimento de simpatia de atração amical com respeito a pessoas, situações, coisas ou animais. Vários estudos e concepções de senso comum sobre o amor se consagram a diferenciar o amor erótico do amor platônico, este último considerado, supostamente, como uma visão mais desinteressada, desencarnada do amor. Consideramos pessoalmente nos quadros desse trabalho que não existe amor sem a dimensão erótica e a própria noção do amor é uma hipertrofia de um afeto que é, pelo contrário, atrofiado na dimensão sexual isolada. Segundo Cosnier (2006), a concepção atual do amor é uma invenção recente. Desde a época medieval até hoje o amor é fonte de inspiração para produções literárias e realizações de obras artísticas por um processo que alguns, desde Freud, chamam de sublimação, isto é, a atividade criativa que utiliza uma energia inicialmente produzida pelas pulsões sexuais e desviadas de seu alvo consumatório primitivo. Além da atração sexual num relacionamento inter-individual entre parceiros, consideramos todas as outras formas de amor como relação de amor com rejeição ou reorientação da dimensão erótica. Toda relação de amor é baseada na relação erótica primária, mas que pode se tornar acessoriamente e secundariamente orientada.

Rabaud (1927), falando das características das espécies sociais, definiu o fato social como um “fenômeno de atração mútua”, uma “pulsão afiliativa” que leva os indivíduos a procurarem o contato do outro, o laço social, a relação interpessoal para a sobrevivência tanto do grupo como do indivíduo.

Por seu turno, Ana Lúcia Nogueira Brazi se interessou pela origem e significado do amor na mitologia greco-romana: *Love Origin and Meaning According to Greek-Roman Mythology*. Segundo ela, uma das primeiras formulações e significado do amor encontra-se na cosmologia Greco-Romana através do mito de Eros e suas diversas repercussões. Em sua análise, através do mito de Eros, afirma que o amor é essencial para a realização e plenitude da pessoa, porque é o elemento que preenche de sentido a existência e humaniza as relações, abrindo espaço para a existência do outro junto a si.

Revela-se importante mencionar que existem várias categorias de amor. Filósofos, pensadores da literatura e outros, separaram o amor em várias categorias e essa noção polissêmica do amor fica ainda mais complicada com as abordagens da psiquiatria que estabelecem um leque muito diversificado de tipo de amor. Assim, os cientistas estão em grande medida de acordo em afirmar que existem seis tipos de amor. Eles são assim chamados por Hendrick e Hendick (1986): amor-paixão, amor-lúdico, amor-amizade, amor-razão, amor-possessivo, e o amor-oblativo (“selfless”).

John Alan Lee (1978) também teorizou que toda a pessoa tem três necessidades básicas que necessita satisfazer: companhia, lazer e paixão. Baseando-se nelas, diferenciou seis tipos de amor, parecidos aos propostos por Hendrick e Hendrick. Ele elenca o amor Eros, nome dado ao amor físico: o corpo, a beleza física, que exerce um papel importante nesse tipo de amor; “storge”, o amor suscitado pelo afeto, a simpatia mútua e a amizade; o amor “ágape”, se referindo ao amor divino, amor presente na teologia cristã, amor que passa pelo sacrifício de si, a abnegação para valorização do outro; o amor lúdico, onde predomina o jogo amoroso; o amor de dependência, baseado no sentimento de posse do outro; o amor “pragma”, relacionado aos cálculos, aos interesses, ao material ou o razoável, as compatibilidades nas relações.

Segundo Martins (2008), a palavra amor na língua portuguesa significa afeição, compaixão, misericórdia, ou ainda, inclinação, atração, apetite, paixão, querer bem, satisfação, conquista, desejo etc. O conceito mais popular de amor envolveria de um modo geral, a formação de um vínculo emocional com alguém, ou com algum objeto que seja capaz de receber este comportamento amoroso e

alimentar as estimulações sensoriais e psicológicas necessárias para a sua manutenção e motivação.

Ela sublinha outras noções de amor, tais como: platônico, amor filial, amor a Deus, amor original ou permitido, amor livre. Sempre segundo a mesma autora, o amor é um sentimento universal que fala do bem-querer. Também possui o sentido de gostar muito, sendo assim possível amar qualquer ser vivo ou objeto, seja o que for, desde que seja um sentir nobre, que denote os bons sentimentos.

Os autores geralmente concordam em pensar que o amor pode ser estudado a partir de várias dimensões. A dimensão social ligada às questões de casamentos, alianças, relacionamentos e parentesco, a dimensão biológica ligada ao prazer e a dimensão espiritual ligada aos afetos, emoções e sentimentos. O amor não foi sempre ligado ao casamento na sociedade ocidental, nem tampouco na África onde os casamentos eram alianças entre famílias e, até mesmo, uniões forçadas. Neste caso, o amor não era considerado na escolha dos indivíduos ou parceiros. Não se afirma aqui que o sentimento de amor não existia, mas ele não era o critério de base do consentimento da união entre casal.

Vainfas (1986), em *Amor e Desejo no Ocidente Cristão*, aborda a questão da história do casamento. Segundo Mary Del Piore (2005), o casamento antes de ser um sacramento da Igreja Católica era um contrato. No decorrer da história a Igreja Católica influenciou bastante e segue influenciando a concepção do amor e seu modelo de expressão nos relacionamentos. Desde a Idade Média, e até certo ponto ainda hoje, o modelo de amor proposto pela Igreja causa um problema fundamental na relação: sexo e religião. Sempre segundo Vainfas, a Igreja passou por fases progressivas de aceitação do casamento e da vida sexual dos parceiros na medida em que na época medieval a abstinência sexual era muito mais valorizada do que as relações sexuais ligadas à questão de procriação. Recusando-se aos prazeres do corpo o coração era supostamente mais disposto aos bens divinos. Só o amor de Deus era celebrado e louvado e passava pela abnegação total de si. Foi com o motivo de limitar as fornicções que as uniões nupciais se tornaram representações humanas do amor celeste. Assim se notou uma valorização do casamento como condição *sine qua non* das relações sexuais entre casais.

Naquela época, no contexto determinado, e mesmo hoje, o amor e o desejo sexual são religados a questões morais de modo geral e mesmo ao pecado em determinados setores das religiões reveladas. Segundo Fogaça e Cohn foi com a Reforma Protestante e a Revolução Copernicana que o sujeito moderno valorizou suas liberdades individuais de modo geral, tendo mais controle sobre suas escolhas afetivas.

O amor na sociedade atual foi ligado a várias questões como o poder, segundo a filósofa Márcia Tiburi; a questão do direito, do ponto de vista da ciência política, tema desenvolvido por Bernardo Azevedo (2005). Esse amor democrático seria, nas palavras de Fogaça e Cohn (2008), a configuração do amor contemporâneo. Ele se acompanha também de certa flexibilidade no relacionamento, a fragmentação das responsabilidades entre casal, com respeito aos filhos.

Nos estudos de Bauman (2004), o amor foi definido como um sistema de cálculo racional onde cada indivíduo procura seus interesses.

Myriam Goldemberg (2008) não trabalhou diretamente a questão do amor, mas partindo das questões de gênero, corpo, envelhecimento, casamento, sexualidade e infidelidade, aborda as realidades das mulheres e homens nos relacionamentos nas sociedades carioca e brasileira. Enfatiza a dimensão do corpo nesses relacionamentos.

Na *Filosofia do Amor*, Simmel (1993) traz o jogo do coquetismo para mostrar como o ser humano está sempre na procura do outro para se completar e se definir sem conseguir alcançar esse objetivo (Simmel 1993:108-109). Ele define o amor grego como uma força *a priori* supra-individual que não se dirige a um indivíduo, mas a algo desse indivíduo que nos remete a essa força, e isso não é suficiente para singularizar o ser amado. O autor apresenta a noção do amor tal como o desejo de possuir o não possuído; portanto, se transforma e deixa de ser amor ao se satisfazer. O jogo do coquetismo tem aqui uma dinâmica própria que consiste em manter essa sensação do ter e não-ter.

Chegando perto, mas nunca alcançando uma posição definitiva sem ter a preocupação da manutenção do amor. A antecipação da felicidade e a possibilidade de jamais alcançá-la faz com que esse

jogo exerça um poder de atração irracional (SIMMEL cit. por FOGAÇA e COHN, 2008).

Outra abordagem do amor que parece relevante para nosso estudo é a de Costa (2005). Segundo este autor, o amor busca o reconhecimento do outro, desejar e ser desejado. A ação amorosa não é orientada pela expectativa de reciprocidade, mas pela internalização da referência de mundo organizado por outrem (Luhmann *apud* Sergio Costa 2005). Fogaça e Cohn (2008) argumentam como nessa dinâmica o código comunicativo exclusivo dos casais valoriza sua singularidade ao mesmo tempo em que valoriza as diferenças entre os indivíduos que compõem o casal apaixonado.

1.2 - Amor e Religião

Feito este levantamento, não exaustivo, das diversas concepções de amor, o objetivo agora é buscar, a partir de autores, a “essência” do sentimento religioso e em que medida ele pode remeter ao sentimento de amor, à sociabilidade, ao bem querer do outro. Ou seja, as noções de religião e as relações que ela desenvolve com a vivência e a prática religiosa.

Danièle Hervieu-Léger intervém fortemente nesse debate em sua definição do conceito próprio de religião, quando ela alinha os conceitos de memória, transmissão e emoção. De fato, para Hervieu-Léger:

A religião se define por meio da transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma “linhagem religiosa” ou linha de crença: “uma religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva) de pertença a uma linha de crença particular” (1993:119); “toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva” (1996: 9). Nas grandes religiões históricas, a tradição inaugurada pelo acontecimento primeiro passa a ser interpretada na sequência dos tempos e no cotidiano dos seguidores desta religião como uma totalidade de sentido. A especificidade do modo de crer religioso sempre se apóia nesta tradição - que o legitima - e cuja continuidade no tempo lhe garante o caráter absoluto” (1993). A experiência do presente, deste modo, se encontra aprisionada no evento fundador de um passado que se situa como um todo imutável (fora da história e do tempo), ao qual o grupo religioso se liga por uma “linha crente”. É o processo de conservação e

reprodução desta “linha” por meio da memória religiosa que garante a permanência da religião, dando sentido ao presente e assegurando o futuro dentro do percurso da “linha” cujo ponto de origem é o passado sempre perenizado (HERVIEU-LEGER cit. por TEIXEIRA, 2003: 25).

Essa construção, estabelecimento, desenvolvimento e controle da consciência individual e coletiva de que fala Hervieu-Leger, instrumentaliza nossas análises sobre o trabalho primeiro e fundador da objetivação das emoções nas figuras dos santos, os orixás. Na espiritualidade dos orixás ela é interpretada, vivida, adaptada ao cotidiano dos seguidores, os batuqueiros do Ilê do Paizinho. Um processo de atualização da “linha” por meio da memória religiosa perpetua as representações individuais e coletivas, representações que orientam a socialização religiosa das emoções, das relações de afetividade entre as divindades e os filhos de santo e, por extensão, aos irmãos e irmãs de religião. Isto significa que a relação primeira que existe entre orixás na mitologia orienta a sociabilidade entre os filhos de santo.

Antes de Hervieu-Leger, as considerações de Durkheim (1913) já tratavam das questões de representações coletivas com luzes diferentes. Em suas análises sobre totalidade, sociedade e divindade, Durkheim trabalha os elementos fundamentais de vida religiosa. Para ele, a sociedade é percebida como expressão da totalidade e se confunde com ela. As consciências individuais não conseguem conceber uma totalidade superior à própria sociedade. Então, segundo ele, a força coletiva é impessoal sendo uma representação da própria sociedade. Ele define a religião como um “sistema”, um todo formado de partes, fazendo assim a relação entre a crença e o rito. “Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias” (DURKHEIM, 1913: 18).

Se Durkheim associa a religião às representações coletivas, a teoria de Geertz sobre a religião “concede um espaço para a dimensão psíquica e para a individualidade” (GEERTZ cit por TEIXEIRA, 2003:203). As trajetórias individuais e construções de caracterizações psicológicas aqui não são separadas das construções coletivas; a expressão individual não impede a coletiva, mas alimenta-se de uma dinâmica de autonomia do sujeito. Hervieu-Léger foi a primeira a desenvolver um esquema que consagra o indivíduo na escolha de suas opções

religiosas. A partir de quatro lógicas ela constrói o grupo religioso e a filiação dos fiéis a ele:

A lógica comunitária que diz respeito à delimitação social do grupo e à definição formal das adesões; a lógica emocional, que implica a produção do sentimento coletivo de pertença (o sentimento de fazer parte de um “nós”); a lógica ética, que introduz valores compartilhados e normas de comportamento e a lógica cultural, que reúne saberes que constituem a memória comum (história/legendária) do grupo (1996 c: 21 2000: 44) (HERVIEU-LEGER cit. por TEXEIRA, 2003: 255).

Referindo-se mais especificamente à espiritualidade politeísta africana, Hazoumé (1957) e Bastide (1958) sustentam que as ideias de nascimento desta espiritualidade provêm da visão poética, estética e afetiva detida sobre o cosmos. Além dos elementos divinizados se reconhece a presença, a vontade e as atitudes dos espíritos. Um espírito não tem corpo, mas as representações concedem formas, nomes, funções determinadas aos orixás, bem como cristalização das emoções e dos pensamentos individuais e coletivos nas forças cósmicas.

Aqui o trabalho de fixidez representa formas imateriais e materiais, uma essência associada à personalidade e às emoções do filho de santo que faz o trabalho de fixação, de representação de si na pessoa dos orixás e em torno do trabalho de fluidez que concede uma essência fluida aos orixás dotados de vontade e de sentimento susceptíveis de fazer tanto o bem como o mal. Quem faz o bem ou o mal é o próprio filho de santo através dos trabalhos na religião. Isso remete a certa categorização do coração.

Os orixás constituem uma divinização das forças da natureza. O mar, as águas doces, os matos, o trovão, os raios, o arco-íris, a terra, as doenças etc. Eles são capazes de proteger, curar, vingar etc. Nessa divinização das forças da natureza é possível encontrar essa cristalização das emoções de que falamos. O trabalho de Isaia (2010) sobre A relação entre natureza e religião Em Burkert e Dawkins dialoga com nossas idéias a esse propósito. Arthur Cesar Isaia aborda as teses de Walter Burkert e Richard Dawkins que desenvolvem teorias aparentadas sobre a relação entre a biologia e o comportamento religioso, entre natureza e religião. O enfoque “biologizante” dos autores apresenta a religião numa dimensão imanente que se aproxima da “sociobiologia”. Enquanto Burkert apresenta uma visão universalista da

religião, Dawkins destaca-se numa abordagem reducionista da mesma. A tese de Burkert sobre a questão do surgimento da religião aparenta-se as nossas interpretações sobre o trabalho primeiro fundador dos mitos dos orixás. Segundo Burkert “A ansiedade, o medo e o terror não são apenas emoções livres, induzidas pela fantasia psicológica. Possuem evidentes funções biológicas na proteção da vida.” (BURKERT cit. por ISAIA, 2010:4). Ele vai assinalar esse medo ancestral e geneticamente transmitido como o fundamento do comportamento religioso. Sem dar continuidade ao enfoque da transmissão genética nos quadros desse trabalho, procuramos mostrar, a partir das ideias do autor, a importância das emoções na produção do comportamento religioso.

Como se pode ver, a ideia de associar religião e amor não é invenção nossa e várias religiões já enfatizaram o pensamento de que Deus é amor. Muitas igrejas nascidas do cristianismo e até certo ponto quase todas as religiões consideram o amor como valor central. A própria palavra religião, re-ligare, remete a um laço social muito forte, isto é, a uma força “supra individual” que garante a transcendência; a parentela que a religião mantém com a sociabilidade; o ser junto com outros.

Sérgio Biagi Gregório (1999) mostrou como a vivência religiosa em si sempre foi imersa num mundo sobrenatural, estigmatizado pelo amor e pelo temor. Neste sentido, importa frisar, desde já, que as religiões afro-brasileiras apóiam-se sobre danças e músicas rítmicas e não deixam de incutir uma certa atmosfera de tabus e mesmo de medos, na comunicação com as divindades, mediante o êxtase dos médiuns. Medo e êxtase, temor e amor, sempre foram bem representados neste contexto religioso.

Na mesma lógica, Gregório (1999) afirma que a vivência religiosa profunda imprime sua marca às relações do crente com o próximo e com sua própria vida. A diferença fundamental entre as diversas crenças residiria no caráter da vivência religiosa básica. O budista considera, por exemplo, todo tipo de vida como um sofrimento absoluto. Na essência do cristianismo está o amor de Deus, que impõe condições e estende-se inclusive aos pecadores. A palavra árabe "islam" significa submissão. A vontade de Alá marca também toda a existência, e o primeiro dever do bom crente é submeter-se a ela inteiramente.

Na religião afro-brasileira a liberdade na procura da felicidade de si caracteriza todas as relações do filho do santo com os orixás. Ele não tem nenhuma

responsabilidade moral diretamente reconhecida pela ideologia do grupo e o caráter bidimensional do orixá capaz de fazer o bem como o mal não permite a determinação de uma vivência religiosa em termo de regras, mas cabe ao grupo e ao pai de santo em primeiro lugar fazerem avaliações das condutas moralmente aceitáveis ou não. Mencionamos aqui que em muitos casos a própria consciência dos filhos de santo socializada pela ideologia do grupo e a mitologia dos orixás dita a conduta a ser adotada em circunstâncias determinadas. No entanto, eles incorporam também muitos valores de outras instituições ou agentes de socialização. É um fato geral que se observa na sociedade contemporânea onde o indivíduo vai se referindo no cotidiano a muitos valores. Esse processo torna difícil a procura das influências na construção das identidades. Nas religiões ditas de matriz africana, isso fica ainda mais nítido, de um lado, com respeito a diversidades de divindades e, de outro, pelo fato de que as religiões afro-brasileiras não são religiões de igreja onde existe uma lei específica direcional da conduta dos fiéis. Disso resulta, que os fiéis podem se referir a vários valores que poderiam parecer as vezes contraditórios.

O amor possui, portanto, afinidade com a sociedade e com a religião. Ele atua de forma concreta nas relações interpessoais e determina a qualidade dos laços interpessoais. O amor é símbolo de vida. Nem tradicional nem moderno, o amor é como um fluido cuja essência é de circular. Não podendo existir fora da dinâmica relacional, ele assume a fluidez de corações entre pessoas. Ninguém possui um só coração; possuímos sempre um coração aberto aos outros. Amamos ou rejeitamos com gestos, falas e posturas de outros. O amor é relação, se confunde na relação entre indivíduos; entre humanos e não humanos. A posse do amor oferece felicidade, sentimento de plenitude.

A reflexão sobre a fluidez do coração, para uma antropologia do amor e da religião, encontra nos pressupostos teóricos de Simmel uma orientação profunda. Ele propõe a religiosidade como uma dimensão humana, assim como a capacidade erótica que envolve toda a existência e lhe confere sentido. Os fundamentos teóricos do autor distinguem essa dimensão humana geradora de sentido denominada religiosidade; das religiões em si que ele descreve como as manifestações sócio-históricas.

Ele afirma que “a dimensão metafísica, aquela que transcende o indivíduo, está contida na religiosidade humana [...], e por isso, a religiosidade subjetiva não

garante a existência de uma esfera metafísica para além dela” (SIMMEL, cit por RIBEIRO, 2006). Simmel explica como o sentimento de dependência caracteriza essa religiosidade. Nossa análise da fluidez do coração apreende o amor nessa dimensão metafísica que transcende o indivíduo.

Utilizando a expressão *“le religieux”*, Danièle Hervieu-Léger se insere na vertente simmeliana ao abordar as crenças contemporâneas: o religioso não se define unicamente através dos objetos sociais (as “religiões”) nas quais se manifesta de modo compacto e concentrado. O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo ou latente, explícito ou implícito, em toda a espessura da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações (HERVIEU-LÉGER, cit. RIBEIRO, 2006).

Num contexto flutuante como o do amor e das relações interpessoais de convivialidade, sociabilidades representam um aspecto fundamental do religioso, das religiões e das religiosidades, sabendo, como afirma Simmel, que *“a religião não cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião”* (SIMMEL, cit. RIBEIRO, 2006).

Simmel apresenta ainda a religiosidade como um sentimento flutuante que, ou permanece disponível, ou se aplica a objetos, religiosos ou não religiosos: a piedade pode ser descrita como “religiosidade em forma fluida”. No entanto, confirma o autor, há pessoas de natureza piedosa que nunca dirigem sua piedade para um Deus: há pessoas religiosas sem religião [...]; observa-se que o amor cria seu objeto; enquanto objeto do amor, a pessoa amada é sempre uma criação do amor (SIMMEL, cit. por RIBEIRO, 2006).

O sentimento de dependência na concepção simmeliana é considerado a essência de toda religião. Essa emoção pode ser rastreada na relação do indivíduo com a espécie: com as gerações anteriores, com os contemporâneos, que condicionam o modo e a extensão de seu desenvolvimento (SIMMEL, cit por RIBEIRO, 2006).

Tudo isso para mostrar que da mesma forma que a religiosidade na concepção simmeliana é uma dimensão humana, o amor, a capacidade de socializar é também uma dimensão humana, mas fortemente representada no âmbito específico das religiões em geral e das religiões afro-brasileiras em particular, de formas totalmente peculiares segundo as pessoas que formam as famílias de santo.

Apresentaremos, na seqüência, o terreiro, a casa do Paizinho, suas crenças, alguns rituais e seus membros. Evidenciaremos, também, a dimensão do afeto e do amor neste grupo social e nessa expressão religiosa.

CAPÍTULO 2 – A CASA/ILÊ DO PAIZINHO

Pretendemos, neste capítulo, fazer um relato sobre o batuque e a casa, Ilê do Paizinho, apresentando a religião e descrevendo a organização cotidiana da casa e algumas das suas obrigações ritualísticas. Também iremos recuperar as trajetórias de vida dos principais membros da casa e algumas expressões afetivas que transitam nesse meio sócio-religioso.

2.1. O Ilê: histórico, organização e representações

A Casa foi fundada em 8/12/1988 e contava com 18 membros no período da pesquisa. Ela é classificada pelos seus membros como uma casa, um ilê, mais do que um terreiro – terminologia êmica mais empregado no Rio Grande do Sul – porque, segundo o pai de santo, uma casa supera em importância um terreiro no sentido da fiabilidade aos fundamentos de religião. *“Nós somos uma casa e não qualquer terreiro”* (Nilsom da Cunha, 22/08/2010), disse ele, convidando-nos, assim, a mudar nossas categorias de classificação. Essa casa, situada em Viamão, foi a transferência de uma primeira, localizada em Porto Alegre, na moradia da cunhada do Pai Nilsom. Este comprou a casa de Viamão onde foi morar com a esposa e a família biológica. No decorrer do tempo, o casal foi anexando vários outros terrenos até obter o espaço atual da casa de religião que fica no mesmo território da residência da família. O grupo se constituiu a partir das redes de amigos e de parentesco do líder. Apresentando a casa a amigos de amigos, a maridos e esposas de primos, sobrinhas e outros. Assim se formou a casa acolhendo novos ou perdendo antigos membros.

A casa se situa no meio de uma vegetação exuberante que combina árvores gigantescas, pássaros, animais e uma cachoeira no centro representando um santuário, quer dizer, a presença da mãe Oxum. O Ilê não se limita às fronteiras materiais da casa; ele abrange também espaços públicos da sociedade mais ampla, como o mercado público, a praia, a igreja Nossa Senhora do Rosário, a encruzilhada.

O Ilê é uma casa de batuque de influência sudanesa, da tradição de Oyó. Por um lado, a palavra batuque possui uma conotação ideológica e ela se refere ao dinamismo sociocultural da organização interna do grupo. Existe um sistema ideológico do grupo que consiste também a primeira base fundamental pela qual os membros da casa se sentem unidos no grupo por relações que têm a ver com a cosmogonia, a mitologia, o ritual e a ética etc. O batuque se define também como festa, local onde as cerimônias religiosas do grupo são praticadas, o ritual em que os orixás são louvados e celebrados pelos filhos de santos através de oferendas, cantigos e danças. Na festa se celebra de maneira intensa a união entre os orixás e os homens. Aqui se consolida a experiência vivida entre a divindade e seu filho de santo.

Como veremos, o culto batuque é portador de uma manifestação emocional intensa. É na festa que se concretiza a experiência de pertencimento a uma comunidade mística. Aqui o sentir chega a seu ponto culminante e realiza a unidade do grupo.

No Batuque são cultuados 12 Orixás. Os Orixás são espíritos naturais, a própria encarnação da natureza, que se utilizam dos humanos, tidos como Cavalos-de-Santo, para se manifestarem na terra, trazendo suas características sob influência da mãe natureza. Contam-se os seguintes orixás: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Ossaim, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá e várias outras subdivisões com nomes diferentes.

Bastide (1958) sustenta que as idéias acerca da espiritualidade dos orixás provêm de uma visão poética, estética e afetiva do cosmos detida pelos afro-religiosos. Segundo esta representação, existe uma permanente e forte relação do homem com o universo cósmico. Uma inter-relação entre o homem e os diferentes atributos da natureza tais como a água, o fogo, o ar, a terra, o céu etc. Cada um dos

elementos está presente na espiritualidade dos orixás que tira sua raiz do sagrado, do místico que o homem concede a todo elemento da natureza com quem ele se considera um co-sujeito. A observação poética, estética, a admiração dos fenômenos da natureza originam uma verdadeira relação afetiva e sagrada com ela. Desde a etapa estética e poética, o contexto relacional permitiu à mente fazer deduções lógicas que fazem com que os orixás não sejam divinizações fortuitas dos fenômenos do universo. É o fruto de um conjunto de interações entre o homem e o cosmos tomando em conta não só elementos cósmicos sociológicos. Fala-se de divinização para assinalar que atrás do elemento divinizado se reconhece a presença, a vontade, as atitudes de um espírito que é o orixá.

A presente distinção nos parece importante para explicar os critérios de deduções dos orixás das pessoas e para entender os fenômenos de transe notados durante as obrigações. No fenômeno da possessão se nota as manifestações do orixá, suas particularidade, seus gestos e outros dados próprios. A comunicação com o orixá se faz, então, a partir da realidade. As forças da natureza se apresentam como lugar de eleição de um espírito. Por outro lado, cabe mencionar que o orixá é às vezes o espírito de um personagem ancestral que viveu e a quem se reconhece um poder extraordinário. Essa espiritualidade se manifesta nos mitos onde a natureza desempenha um papel extraordinário como seres sobre-humanos. Tudo acontece como se cada indivíduo fosse um atributo da natureza e tem predisposições e disposições para comunicar ou servir de intermediário entre o orixá e os outros membros da comunidade. Um caráter específico dos orixás encontra-se no papel de intermediários entre Olorum e os homens. Olorum, de essência única e indivisível, seria o criador do universo e, como não pode ser alcançado diretamente, os orixás servem de intermediários entre ele e os humanos e estão dispostos também a proceder a organização da comunidade. Assim, cada divindade desempenha determinada função e tem seu domínio de definição.

Cada orixá tem seus símbolos, cores próprias, dias da semana e requerem sacrifícios específicos. Acredita-se na imortalidade da alma e nessa dinâmica se entende as orações dirigidas aos espíritos dos falecidos para que sigam o seu caminho, encontrem paz e não voltem para trás. Nota-se, portanto, que o termo orixá diz respeito a divindades ou potências invisíveis que os homens tentam conciliar para si individualmente e coletivamente para assegurar uma vida feliz. Cada orixá se

particulariza em gostos e preferências. Assim, o Bará Ode, diz o pai Nilsom, não gosta de mulheres e seu servidor sempre tem que ser um homem. Numa casa de mulheres a mãe de santo tem que ter um “ogan” para administrar as funções desse orixá. Ele não come tampouco banana e nem gosta de sentir seu cheiro.

Em relação a cada orixá há representações construídas e todos os filhos de santo a elas se adaptam ou se adéquam em seu processo de formação religiosa. Assim, os filhos de santo tendem a reproduzir predisposições e semelhanças atribuídas aos orixás.

A iniciação de um filho de santo começa com o “oribibó”, uma obrigação que consagra o orixá da cabeça da pessoa colocando segurança nela. Durante o período da formação ele aprende a viver em simbiose com as características do seu orixá. Identificando-se ao orixá, o filho de santo modela a sua vida em relação com a da divindade. De fato, as divindades possuem aspetos humanos e a elas são atribuídas vontades humanas, como alimentos e bebidas. Diz-se, por isso mesmo, que certos orixás exigem o sangue de animais imolados em sacrifício. Atribuem-se aos orixás capacidades terapêuticas de cura. Eles detêm, também, certas funções sociais como proteger contra os inimigos. Neste sentido, neste meio religioso, se crê que os orixás sejam capazes de prejudicar os seres humanos. Pode-se pedir até mesmo o assassinato por meio de instâncias espirituais a partir de um motivo válido. Elegbará é considerado o orixá mais humano entre todos os orixás. Ele é considerado nem completamente mau nem completamente bom. É caracterizado como dinâmico, sempre em movimento, guardião das cidades, mercados, casas e pessoas. Ele tem que ser objeto de oferendas antes do início de qualquer atividade. A partir das oferendas e venerações de que ele é objeto, ele pode “fechar” ou “abrir” os caminhos das pessoas dificultando ou facilitando as suas vidas.

Ogum e Xangô são considerados orixás irmãos. Ogum é invocado como divindade da guerra, artes manuais e do ferro. Por isso, é tido como protetor de todos que trabalham com o metal, os soldados, militares e agricultores. Ele porta nas mãos uma espada de ferro e o dia a ele consagrado é terça-feira e a cor verde. É reconhecido como tendo um temperamento violento e vingativo.

Xangô é tido como o orixá da justiça, poderoso e impulsivo, facilmente irritável, castiga os mentirosos e ladrões. Orixá guerreiro brande seu machado duplo.

Diz-se que Xangô é um dos orixás mais populares do Brasil, embora no Ilê do Paizinho há mais filhos de Ogum do que de Xangô. Xangô é representado pelo som do trovão. É o orixá que representa o poder, a riqueza, a sedução, a justiça, a força física e a inteligência. Conta um mito que o Xangô jovem, Aganju, se apaixonou por sua mãe Iemanjá, o mar. Da união entre eles nasceram outros orixás chamados Ibejis. Xangô é também apresentado como um homem extremamente mulherengo e competitivo. Com sua beleza, inteligência e poder, seduziu e roubou Oxum a deusa do amor e da beleza de Oxóssi e lançou a deusa da sensualidade de Ogum. Outro mito conta também que

Xangô e seus homens lutavam com inimigos implacáveis. Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo, eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão. As atrocidades já não tinham limites. O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços. Xangô estava desesperado e enfurecido. Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento. E dali consultou Orunmilá sobre o que fazer. Xangô pediu ajuda de Orunmilá. Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o Xe, bater com seu machado duplo. O machado arrancava das pedras faíscas, que acendiam no ar famintas línguas de fogo, que devoravam os soldados inimigos. A guerra perdida foi se transformando em vitória. Xangô ganhou a guerra. Os chefes inimigos que haviam ordenado o massacre dos soldados de Xangô foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da fúria. Mas os soldados inimigos que sobreviveram, foram poupados por Xangô. Foi admirado e cantado por todos através dos séculos. Os orixás e os homens têm recorrido a Xangô para resolver todo tipo de pendência, julgar as discordâncias e administrar a justiça (Prandi, 2001: 245).

Esse mito de Xangô revela seu temperamento, mas também enfatiza a noção do bem e da justiça que encontramos no Ilê. É uma noção do bem que passa pela defesa de si.

Iansã é uma das três esposas de Xangô. Ela é tida como a orixá dos ventos, tempestades e raios. É representada agitando um leque de couro.

Oiá (Outro nome do Iansã na mitologia) era uma mulher desejada, que além de bela, sedutora e guerreira, preparava deliciosos acarajés como ninguém. Um dia Xangô raptou Oiá da casa de Ogum. Voltando de uma caçada, Ogum ficou ciente do ocorrido e mandou uma mensagem a Xangô: iria buscar sua mulher. Começava a rivalidade pela conquista de Oiá. Os dois preparavam-se para o litígio. Cada um consultou Ifê e fez as oferendas necessárias e ambos colocaram as oferendas numa estrada. Ogum ofereceu inhames e farofa. Xangô por sua vez ofereceu amalá e orogbôs. Ogum apresentou-se com sete escravos e Xangô com doze. Ogum não se amedrontou e ambos partiram para a luta. Antes, porém, comeram das comidas oferecidas. Começaram a lutar e nunca mais pararam. E até hoje dessa guerra muitas aventuras são contadas.

Nessa luta Oiá ganhou de Ogum uma espada e nunca mais deixou de ser uma guerreira. Muitas aventuras dessa guerra são contadas. E todas falam de uma Oiá guerreira e amante sempre disputada por Xangô e Ogum, os seus amados (Prandi, 2001:307).

Esse mito mostra a questão dos interesses e da flexibilidade nos relacionamento. A questão do poder e a guerra no amor.

Odé e Otim são orixás gêmeos e vivem nas florestas caçando. Por isso são protetores dos caçadores.

Xapanã (Omulu) é o orixá da doença. Seu rito é rodeado de mistérios. Velho e vingativo, seu filhos de santo são pessoas solitárias, introvertidas Conta-se no mito:

Quando Omulu era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços. Procurando emprego. Mas Omulu não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava. E ele teve que pedir esmola. Mas ao menino, ninguém dava nada. Nem do que comer, nem de que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. Omulu comia o que a mata dava: frutas, folhas, raízes. Mas os espinhos da floresta feriam o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. Omulu ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas. Um dia, quando dormia, Omulu, escutou uma voz: Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo. Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. Juntou as cabacinhas, os atos, onde guardava água e remédios, que aprendera a usar com a floresta. Agradeceu a Olorum e partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra. Por todo lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam seus mortos. Os pais de Omulu foram ao babalaô. E ele disse que Omulu estava vivo. E que ele traz a cura para a peste. Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu. Todos esperavam-no com festa, pois ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber, agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. Então dizia que se protegessem. Levando na mão uma folha de dracena, o peregum, e pintando a cabeça com efum, ossum e uárgi, os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos. Curava os doentes com xaxará, varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família. Limpava casa e aldeias com mágica vassoura de fibras de coqueiro. Seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o xaxará. Quando chegou em casa, Omulu curou os pais e todos estavam felizes. Todos cantavam e louvam o curandeiro. E todos o chamaram de Obaluaê. Todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê (Prandi,2001: 204-206).

Tudo acontece nesse mito para mostrar que a fama, a glória, o respeito, a admiração e quem sabe o amor chegam com o poder.

Iemanjá é considerada dona do mar e venerada por quem depende das águas para sua subsistência, como os marinheiros e os pescadores. As suas

imagens apresentam geralmente uma matrona com seios volumosos, símbolo de sensualidade, amor erótico, maternidade e fecundidade.

Oxalá é considerado o mais velho de todos os orixás. O pai de todos.

Obá é um Orixá feminino, forte e enérgico. É a terceira mulher de Xangô. Diz o mito:

Obá e Oxum competiam pelo amor de Xangô. Cada semana uma das esposas cuidava de Xangô, fazia sua comida, servia a sua mesa. Oxum era a esposa mais amada e Obá imitava Oxum em tudo, inclusive nas artes da cozinha, pois o amor de Xangô começava pelos pratos que comia. Oxum não gostava de ver Obá copiando suas receitas e decidiu vencer definitivamente a rival. Um dia convidou Obá à sua casa, onde a recebeu usando um lenço na cabeça amarrado de modo a esconder as orelhas. Oxum mostrou a Obá o alguidar onde preparava uma fumegante sopa, na qual boiavam dois apetitosos cogumelos. Disse a curiosa Obá que eram suas próprias orelhas, orelhas que ela cortara, segredou complacentemente. Xangô havia de se deleitar com a iguaria. Não tardou para que ambas testemunhassem o sucesso da receita. O marido veio comer e o fez com gula, se fartou. Elogiou sem parar os dotes culinários da mulher. Obá quase morreu de ciúme. Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida, cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar. Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos. Enjoado jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava. Oxum chegou nesse momento exibindo suas intactas orelhas. Envergonhada e enraivecida, precipitou-se sobre Oxum e ambas se envolveram numa briga que não tinha fim. Xangô já não suportava tanta discórdia em casa. E esse incidente só fez aumentar a sua raiva. Ameaçou de morte as briguentas esposas, perseguiu-as. Ambas tentaram fugir da cólera do esposo. Xangô procurou alcançá-las, lançou o raio contra elas, ficando cada vez mais distantes, mais inalcançáveis. Conta-se delas que acabaram transformando-se em rios e de fato onde se juntam o rio Oxum e o rio Obá, a correnteza é uma feroz tormenta de águas que disputam o mês o leite (Prandi, 2001: 314-316).

Oxum é tida como orixá dos rios e águas doces. Da mitologia notamos dois pontos importantes. O primeiro encontra-se no mito de Oxum com Erinlé:

Um dia Oxum Ipondá conheceu o caçador Erinlé e por ele se apaixonou perdidamente. Mas Erinlé não quis saber de Oxum. Oxum não desistiu e procurou um babalaô. Ele disse que Erinlé só se sentia atraído pelas mulheres de floresta, nunca pelas do rio. Oxum pagou o babalaô e arquitetou um plano: Embebeu seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata. Agora sim, disfarçada de mulher da mata, procurou de novo o seu amor. Erinlé se apaixonou por ela no momento em que a viu. Um dia, esquecendo-se das palavras do adivinho, Ipondá convidou Erinlé para um banho no rio. Mas as águas lavaram o mel de seu corpo e as folhas do disfarce se desprenderam. Erinlé percebeu imediatamente como tinha sido enganado e abandonou Oxum para sempre. Foi-se embora sem olhar para trás.

Esse mito mostra como já na mitologia se recorria ao poder mágico para suscitar o amor nos relacionamentos, fato observado também no Ilê com a sua clientela. O segundo ponto notado na mitologia diz respeito ao envelhecimento de Oxum:

Oxum morava perto da lagoa, perto da assá. Todos os dias Oxum ia à lagoa se banhar, todos os dias ia polir suas pulseiras, seus indés; todos os dias lavava na lagoa seu idá. Oxum caminhava junto às margens, sobre as pedras cobertas pelas águas rasas da beira da lagoa. E as pedras brutas alisavam os seus pés e seus pés nas pedras ficavam mais formosos, tão macios. Oxum ia à lagoa sempre esperando um amor, que viria um dia, espreitando, apreciar sua beleza. Oxum caminhava nua, esperando pelo homem que viria um dia espiar sua exuberância. Oxum ia à lagoa brunir os seus indés e na lagoa lavava seu punhal, seu ida. Ia banhar seu corpo arredondado, lavar os seus cabelos, lixar seus pés nas rochas ásperas da ossá. Oxum ia desnuda, pensando num amor a conquistar. Tanto foi Oxum à ossá que as pedras se gastaram com o seu caminhar. Viraram seixos rolados pelo tempo, modelados e alisados sob os pés do orixá. Aí um dia aproximou-se da lagoa um belo caçador e Oxum logo por ele se enamorou. Dentro da lagoa Oxum dançou suas danças, dançou para o jovem caçador danças de amor, de sedução. E o caçador perdidamente enamorou-se de Oxum. Não via o rosto dela, encoberto pela cascata de contas que escondia sua face do olhar curiosos, mas podia anteciper sua formosura. E chamou Oxum à terra, ao prazer do amor. Quando Oxum saía da água para entregar-se ao caçador, as contas que lhe cobriam o rosto voaram com o vento e a face de Oxum se descobriu para ele. Terrível surpresa! Oxum, a que gastara com os pés as pedras de tanto caminhar para o zelo da beleza, transformando pedras brutas em lisíssimos otás, e que não sentia passar o tempo que foi necessário para rochas brutas transformarem-se em seixos rolados, Oxum, sim Oxum estava velha. Muito feia. A mais feia e a mais velha de todas as mulheres; o caçador nem podia acreditar. Não era a mulher bela que o extasiara. Não era a mais doce das belezas que quisera arrebatá-la. Assustado e ofendido pelo espetáculo, ferido pela decepção, temeroso da feia visão gritou o caçador: “É a mulher-pássaro, é a feiticeira! É a terrível mulher-pássaro, lá Mi Oxorongá!”. O caçador havia confundido Oxum envelhecida com uma das temidas feiticeiras, as lá Mi Oxorongá. E mais clamava o ainda assustado caçador: “Preciso ir à aldeia avisar a todos. Que é aqui que mora então a terrível velha-mãe. Aquela cujo nome já é ruim pronunciar!” Oxum estava pasma. Surpresa. Enfurecida. O ardil do tempo fora mais do que funesto. O tempo se esgotara e Oxum não percebera, todo o tempo apurando seus cabelos, polindo seu punhal, lavando seus indés. Oxum não podia deixar a aldeia saber desse segredo. Que Oxum envelhecera. Oxum Ijimu. Velha e feia. Oxum matou o caçador com seu idá e depois lançou-se atormentada ao lago. E nas águas da ossá Oxum transformou-se num peixe. Mas a memória de sua beleza ficou inscrita em cada um dos seixos polidos por seus pés. A beleza de Oxum ficou para sempre nos otás. Quando as águas estão altas na lagoa, Oxum, o peixe, nada para as bordas da ossá e ali junto aos seus otás rememora vaidosa sua beleza (PRANDI, 2001: 327-329).

Esse mito é registrado para mostrar mais uma vez a questão do poder no amor; poder de sedução, amor baseado no aspecto físico.

A socialização na casa, no Ilê, pretende manter fidelidade à tradição:

“Religião de matriz africana é uma cultura linda. A Bíblia é uma regra escrita e as pessoas se referem aos capítulos. Religião de matriz africana não tem Bíblia e a responsabilidade de ensinamento é sagrada. O que o pai de santo ensina na oralidade é a verdade. É observando que o filho aprende e por isso exigimos a dedicação dos filhos. A prova para passar o axé neles é a dedicação” (Nilsom da cunha 30/08/2010).

A socialização no grupo passa por um processo de dedicação aos assuntos religiosos. De origens diferentes, pertencendo a diferentes camadas da sociedade, os membros do Ilê recebem no decorrer da formação uma educação de santo que consagra a sua socialização no âmbito religioso particular. A demarcação do espaço “nação” específico faz parte dos elementos de classificação da casa numa espécie de família simbólica, cujas relações de parentesco e de afetividade emergem nos processos da formação, de nova socialização, de transmissão de uma memória do grupo cada vez atualizada.

2.2. O parentesco simbólico

A socialização religiosa integra os neófitos na família de santo, formando um parentesco simbólico entre eles¹. Este tema já foi tratado por Vivaldo da Costa Lima em seu texto *A família de santo nos candomblés jejes-nagos da Bahia*.

A casa da religião representa, portanto, até certo ponto, um lugar domiciliar de parentesco simbólico. O domicílio familiar. Os laços de parentesco assim definidos por laço residencial e a organização sociocultural do grupo, são fundados também sobre aspectos históricos e crenças na herança transmitida pelos antepassados. Aqui, essa herança sócio-religiosa entra na formação da identidade dos membros do

¹ Este tema já foi tratado por Vivaldo da Costa Lima em seu texto *A família de santo nos candomblés jejes-nagos da Bahia* (2ª. Ed. 2003).

terreiro. É verdade que essa herança mudou de maneira considerável. O Ilê do Paizinho tem ainda nos seus ritos uma herança importante dos ritos e cultos semelhante aos orixás de Oyó, mas já não é a mesma tradição religiosa. Há muitas semelhanças, por exemplo, nas cantigas e danças que observamos, mas há também diferenças. O que nos interessa nessa parte do trabalho é a análise estrutural e funcionalista das relações de parentesco que unem os membros dos terreiros, a organização sócio-religiosa dessas relações de parentesco com as crenças coletivas, regras tanto no nível ideológico quanto sociocultural. As crenças e cultos por “nação” classificam e organizam as casas de religião numa espécie de família simbólica, cujas relações são às vezes quase iguais com aquelas da família biológica. Na família de santo, todos os membros do terreiro são irmãos e irmãs. Como já temos mencionado na introdução, o Ilê representa um espaço geográfico no qual todos os membros de uma “nação” se sentem unidos.

Os terreiros do Rio Grande do Sul possuem em sua parte externa o aspecto ordinário das demais casas rio-grandenses. É só na parte interna que descobrimos os elementos característicos de uma casa de culto. O pai Nilsom nos mostrou as diversas salas da sua casa: tem a casa grande, tida como a sala das orações, um salão para as comidas comunitárias durante as cerimônias rituais, a sala de trocas de vestidos, a sala de consulta e de jogo de Búzios, a sala de trabalho para pessoas passando por uma obrigação específica, o quarto de babalorixá no espaço religioso e os banheiros separados para mulheres e homens. No pátio há diversas árvores e plantas: pé de limão, de Iroko, de palmeira, pé de árvore com espinhas.

Assim, a palavra mesma de “casa” possui uma conotação ideológica e faz referência a organização sociocultural interna do grupo. Ela constitui o laço fundamental pelo qual os membros de uma casa da nação se sentem unidos através de relações intrinsecamente ligadas a cosmologia dos orixás, o imaginário, a moral promulgada pelo grupo. Comunica aos que o integram certa identidade comum fundada sobre as crenças, os mitos e valores éticos próprios à comunidade social. Essa identidade, sentimento de pertencimento, encontra-se consolidado nos processos de iniciação que consagram um período mais ou menos longo dependendo da maturidade de cada um dos filhos de santo. O Ilê do Paizinho assume especificamente um processo de formação permanente a esse propósito. O

iniciado compartilha o mesmo ideal de vida, sentimento comum de solidariedade com os outros membros da casa. Ser um iniciado não quer dizer compartilhar só os bens dados da comunidade, mas inclui também a capacidade de defender a imagem de fora do grupo. Os filhos de santo compartilham na presença de um membro externo, olhares, expressões faciais de emoções, gestos e linguagem para vender a imagem do grupo dando a ele toda credibilidade e respeito que cada um se deve a ele mesmo. Tudo não é perfeito e reservam-se os momentos de intimidade para resolver questões que tem a ver com os problemas internos. Como afirma David Le Breton

Pour qu'une émotion soit ressentie, perçue et exprimée par l'individu, elle doit appartenir sous une forme ou sous une autre au repertoire culturel de son groupe. Un savoir affectif diffus circule au sein des relations sociales et enseigne aux acteurs, selon leur sensibilité personnelle, les impressions et les attitudes qui s'imposent à travers les différentes circonstances de leur existence singulière. Les émotions sont des modes d'affiliation à une communauté sociale, une manière de se reconnaître et de pouvoir communiquer ensemble sur le fond affectif proche (BRETON, 2009).

Nilsom Cunha é o chefe do Ilê e a vida doméstica se desenvolve em torno da sua pessoa e figura de chefe, mas, sobretudo de "Pai". Carneiro, em uma explicação funcionalista explica:

O título de Mãe vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciadas (filha no futuro) para criar na devoção dos deuses. Depois de efetivamente admitidas, se consideram filhas espirituais do chefe do candomblé - neste sentido, é que se emprega a palavra mãe (CARNEIRO cit. por LIMA, 2003:59).

Isso vale também aqui para o pai de santo. Por outro lado, Lima (2003:105) coloca que no nível lingüístico, muita gente considera a palavra mãe como "herética": "santo não tem pai nem mãe, ouvi dizer pessoas antigas no santo". Então, o Pai de santo é logicamente pai em dois níveis: O primeiro, funcional. Em relação a sua função sócio-religiosa no terreiro. Ele é pai no sentido simbólico, numa adoção dos filhos e filhas de santo do terreiro com terminologias de parentesco como: "meu filho", "minha filha", como pudemos observar com o Pai Nilsom Cunha falando e cozinhando com seus filhos de santo. Observa-se também um sistema de normas,

de direitos e de obrigações recíprocas que determinam esses laços de parentesco simbólico. Vejamos o comentário de Lima a esse propósito:

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo [...] são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais denso no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos - tudo isto existe numa família e tudo isto existe no candomblé. A simples analogia desses aspectos situacionais não bastará, é certo, para caracterizar a instituição, mas ela encerra, também, toda a expressiva terminologia do parentesco, impondo, com a expressão verbal dos termos, a expectativa correspondente do comportamento, “Minha mãe”, para um filho de santo é certamente a mãe de santo que o fez nascer de novo para a via religiosa, através de toda uma gestação simbólica nas camarinhas dos terreiros. (LIMA, 2003:161),

Essas terminologias revelam profundamente a construção simbolicamente organizada dos laços afetivos em torno da pessoa do pai de santo e elas são expressões de sentimentos através da estrutura de parentesco. Pode ocorrer que aquelas terminologias não reflitam a realidade concreta dos sentimentos que eles supõem traduzir, mas certamente são formas verbais que evocam a criação de um contexto afetivo socialmente reconhecido e são escolhidos justamente para representar, significar, suscitar emoções específicas ao conjunto do grupo.

Falando de construções e expressões das emoções, David Le Breton enfatizou que elas são uma emanção singular do indivíduo, a consequência íntima à primeira pessoa de uma aprendizagem social e de uma identificação aos outros que alimenta sua sociabilidade e sinaliza para ele o que sentir, de que maneiras e em que condições determinadas. O autor afirma que a manifestação das emoções é necessariamente um dado cultural organizado através de um laço social e assim a emoção é sugerida ao grupo. Sua emergência, intensidade, duração, modalidade de execução, seu grau de incidência sobre os outros responde as incitações coletivas suscetíveis de variar segundo os diferentes públicos e a personalidade dos atores solicitados. As explicações do autor iluminam as construções sociais das emoções através das estruturas de parentesco de santo. São estruturas que evocam sentimento comum capaz de gerar estados afetivos ou emocionais. São sentimentos aceitados, reconhecidos e manifestados por todos como expressões individuais e coletivas de emoções.

O segundo nível que é pai é o ideológico ou mítico, na sua relação com as divindades porque antes de ser pai dos filhos, ele é pai-de-santo, quer dizer o pai que possui o santo poderia ainda se estender como pai, em santidade (LIMA, 2003:105).

Outro elemento de apresentação do Ilê tem a ver com a relação de afinidade simbólica com a divindade nos fenômenos de possessão e de incorporação da divindade durante as cerimônias festivas. Assistimos a essa cerimônia festiva na casa e observamos a manifestação das divindades, “os espíritos dos santos”, em diversos adeptos. Alguns elementos como, por exemplo, a maneira de se mover, os gestos, são indícios de identificação da divindade de que se trata especificamente. Essas relações de “união”, de afinidade, de transe, de possessão ou incorporação, são momentos privilegiados para se observar expressões de afetos e de sociabilidade entre humanos e divindades. O mesmo orixá pode se manifestar em diversos adeptos com as mesmas características, mas desempenhando funções diferentes. Se existe numa mesma casa uma relação matrimonial entre um homem e uma mulher, o esposo e sua esposa têm que se abster de relações sexuais de maneira temporária antes das cerimônias festivas, entendido isto como ato de purificação e de dedicação as suas divindades. Aqui o sexo serve de padrão de classificação das relações de gênero com respeito à divindade. Lima, fala “desses tabus temporários dos períodos menstruais das mulheres e de ciclo religiosos comuns” (LIMA, ob cit: 177). O marido e a mulher pensam e agem de acordo com as representações das divindades às quais se sentem ligados por laços de afinidades místicas.

Outro ponto importante, devido ao fato de que existem relações de parentesco entre os membros da mesma da nação, consiste na proibição do incesto, ou seja, a proibição do casamento entre os adeptos do mesmo espaço de culto, da mesma casa. Os membros podem se casar com membros de outros terreiros trocando assim mulheres, mas nunca numa mesma casa. Pelo menos oficialmente, j que são irmãos e irmãs afiliados ao mesmo pai de santo. De modo específico, há uma relação de parentesco entre os adeptos de um mesmo orixá. As expressões: “meu orixá é Oxum Penda, a da Eliane é Oxum Docô”, determinam afinidades específicas entre filhos de santo do mesmo orixá. Existem os filhos de Xangô, de

Oxum, de Ogum, de Oxossi etc. e muitas outras classificações de fato e de relacionamento.

Com respeito ao tabu de incesto na família de santo, Lima já notou:

O candomblé de Bahia apresenta em sua estrutura uma forma extrema de evitação de relacionamento intragrupal que é a interdição de relações sexuais e casamento entre seus membros. Os irmãos, pais e mães de santo são proibidos de manterem relações de sexo, exatamente como nos sistemas familiares tradicionais, com seus parentes de santo. (2003: 174)

Ele reconhece e sublinha duas categorias de tabu:

O tabu se configura nos candomblés em dois tipos de evitações sistemática e ambos se prendem à psicodinâmica do grupo: uma envolve o casamento e outras relações de sexo entre pessoas iniciadas no santo e que possuem o mesmo orixá ou a mesma qualidade de orixá e a outra forma, que engloba os filhos de santo do mesmo terreiro em sua tipologia já que referida e que por isso mesmo são irmãos entre si, filhos do pai ou mãe do terreiro ou filhos do axé (ob cit: 176).

Murdock (MURDOCK cit. por LIMA, 2003:178) também nota que a mãe classificatória do Ego – no caso, a ialorixá a quem Ego chama de “minha mãe”, é, em geral, sexualmente tabu. O mesmo acontece para as irmãs e as filhas classificatórias. Essas relações não envolvem a clientela da casa. Por isso, é possível um pai-de-santo namorar uma cliente da casa.

Se a construção social das emoções não transparece diretamente nas formas de proibição do incesto, ela serve de contexto de orientação e de forma de expressão dos sentimentos. Por exemplo, nesse contexto específico da casa religiosa, só o amor fraterno é reconhecido pelo grupo. Assim, a proibição orienta de certa forma, o olhar e o sentir dos filhos de santo que já sabem ser impossível toda tentativa de se apaixonar uns pelos outros.

Um índice de construção social dos afetos encontra-se nos laços entre vivos e mortos da casa da nação. Não vamos desenvolver este item neste trabalho, mas revela-se importante mencionar a veneração da memória e das imagens dos mortos. Existe um sentimento de ligação com as pessoas falecidas manifestada através da veneração iconográfica. Assim, fica possível ver as imagens das primeiras mães de santo do pai Nilsom, a mãe Aracy e a mãe Maria, no quarto dos santos. Nos processos de reconstruções de trajetória ele sempre faz questão da presença afetiva

delas na casa. Podemos assim afirmar, com Maurice Halbwachs (2009), que os estados afetivos são manifestados a partir das interações permanentes com os outros. Existem em nós porque existem também nos outros. Subsistem e se desenvolvem a partir da aprovação da cultura afetiva do contexto.

Ao nível da organização social, o terreiro obedece a algumas normas colocadas por Herskovits:

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciado pelo parentesco e pela origem tribal africana. Funciona como um meio de promover a ajuda mútua. Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. O princípio de senioridade desempenha um papel importante e, por vezes, limitador para determinar a posição do indivíduo no grupo. Embora nunca aplicada com rigor, este princípio atua como instrumento de manutenção da estrutura corporativa, como um fim para alcançar as metas religiosas estabelecidas e objetivos sociais e econômicos espelhados pela organização do culto e o modelo de comportamento dos seus membros. O controle social é obtido através da manipulação das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se tome o mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança e os meios de ascensão social, fins e de status (Herskovits cit por Lima, 2003:57).

A família de santo analisada por Lima (2003:162-163) representa várias características dominantes nos três tipos de família: a “remanescente patriarcal”, “a família nuclear biológica” e a “família parcial”.

A família de santo pode ser classificada como uma família parcial que estabelece relacionamento familiar entre pai e filhos

Lima sublinha que:

Na realidade, na família de santo encontram-se características dominantes nos três tipos de família referidos, além de alguns outros que marcam a antiga família patriarcal: o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos; a autoridade de parentes, cultos de família, de tradições de nome, de honra [...] Essas características principais da família de santo: o respeito à autoridade paterna e ao princípio da senioridade e a solidariedade do grupo. Sobre esses dois elementos se equilibra o funcionamento do grupo (LIMA, 2003:163).

O Ilê do paizinho aparece aqui como uma família simbólica muito parecida com a família biológica. Às vezes a família biológica cede lugar à família de santo

causando problemas de conflitos entre elas. Fazendo uma leitura com as definições dos antropólogos que analisaram o conceito de família e as relações de parentesco, reparamos que o parentesco simbólico em um nível mítico e de organização social das relações intragrupo obedece às regras semelhantes de parentesco biológico numa lógica estrutural e funcionalista. As relações de parentesco assim estudadas representam um elemento fundamental para a compreensão do grupo. Expressam um sistema sócio-religioso de normas e regras que impõem deveres no comportamento dos membros do grupo no nível ideológico e nas terminologias e organização do grupo. Notamos “laços de parentesco simbólico de consangüinidade e de afinidade” entre os adeptos do batuque de pessoa a pessoa, do pai de santo aos filhos e filhas de santo e entre todos os membros da casa de religião de modo geral. Essas relações são reconhecidas socialmente, como notou Radcliffe Brown em outros contextos, quando enfatiza:

Sem dúvida, as categorias de relacionamento reconhecidas pelas terminologias classificatórias, exercem uma influência considerável. Se a mulher for chamada de “mãe”, “irmã” ou “filha”, o relacionamento com ela será semelhante ao de mãe, irmã ou filha, e, é óbvio que isso coibirá qualquer relação sexual. Seria uma espécie de incesto simbólico e, como tal, inaceitável. Manter relações sexuais com uma mulher classificada como “mãe”, seria uma ofensa simbólica contra a própria mãe (RADCLIFFE cit. por LIMA, 2003:180).

A família de santo assim definida por filiação mítica no Ilê do Paizinho tem varias funções: a de socialização, de cuidados tanto físicos como emocionais e terapêuticos e conduz a organização interna do grupo, a solidariedade, entre ajuda ou cooperação ritual dos indivíduos.

Diversos rituais de obrigações estruturam os encontros dos membros que passam a ser momentos de grandes sociabilidades. Além deles, há encontros às terças-feiras durante os quais o grupo trata de diversos aspetos práticos da casa.

2.3. Trajetória do pai-de-santo e de outros membros da casa

Nilsom Cunha nasceu em 22/08/1950. É 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”*.

Maria conhecia as suas necessidades. No seu relato, pai Nilsom enfatizou: “um fato relevante naquela época foi a comida que ela oferecia para nós”. Foram durante esses contatos que ela ensinava os fundamentos da religião. O líder da casa é filho de Oxum Penda, rainha da vaidade, da riqueza e do amor, características que se reconhece também no homem. A cor simbólica de Oxum é o amarelo ouro. Ela é mãe das águas doces, ciumenta, vaidosa e estrela principal. Os filhos de Oxum são capazes de comprar produto de beleza em vez de comida para a própria vida.

Nilsom relatou que na adolescência teve uma vocação sacerdotal não sucedida, que partiu de sua admiração por seu tio Libero Ventorini Cordova, que era sacerdote da igreja anglicana. Ele foi se matricular no seminário para se tornar sacerdote. Mas, diante da resistência familiar, do seu irmão mais velho, Sergio Ladario da Cunha e do tio Thaso Cordova da Cunha, desistiu. *“Enquanto eu for vivo, ele vai para lugar nenhum. O Pinguim vai ficar comigo”*, foram as palavras do tio que, ao mesmo tempo não se importava em vê-lo frequentar o terreiro. Aos 20 anos namorou e foi noivo de sua prima, Racheal Parenz da Silva, filha consanguínea do tio e Padrinho de batismo de Nilson.

No início da nossa inserção no campo, Nilsom vivia com a sua companheira, Maria da Graça Bombella, mas no decorrer da pesquisa ficou novamente solteiro. Com Maria da Graça teve quatro filhos e com ela passou 35 anos de vida, antes da crise que separou o casal. Maria da Graça Bombella abandonou o lar conjugal a partir de uma situação que ela qualificou como falta de respeito à sua pessoa em

presença dos filhos de santo. Durante o tempo que ficou sozinho, Nilsom namorou uma de suas clientes. Maria, no entanto, voltou para casa, mas para Nilsom não tinha mais possibilidade de reconciliação. Segundo ele, os orixás estão também de acordo com essa decisão.

A situação de conflito do casal fragilizou a casa da religião e influenciou o relacionamento entre o grupo, principalmente com a presença silenciosa de Graça. A situação não melhorou com ameaças de venda da casa de religião pelos filhos de Nilsom. Pelo contrário, desencadeou outra crise entre o casal chave: Felipe e Patrícia, a mãe pequena que programa sair da casa por insatisfação no relacionamento dela com Felipe. Nilsom afirma que quando falecer será a morte da casa, por falta de sucessor. *“Nenhum dos filhos se dedica suficientemente para uma provável sucessão. Os únicos que tem capacidades intelectuais e humanas de socializar às vezes não se abrem ou não conseguem separar a vida familiar e religiosa”, diz ele.* Um elemento não menos importante é o fato de o pai se considerar como alguém da polícia. Em todas as salas da casa de religião encontra-se presente um brasão da Polícia Federal Brasileira.

No decorrer da pesquisa, conheci alguns membros da casa. A comunidade religiosa conta com 18 membros filhos de santo e membros em formação. Vejamos, sucintamente, a trajetória de vida de alguns deles.

Elaine FRAGA, 45 anos de idade, é filha de Oxum, como o pai de santo. Ela é um dos membros mais firmes da casa. Tem dois filhos com Sergio Mattos, seu esposo. Entrou no grupo religioso através de Sergio Matos que é filho de adoção do pai Nilsom. Elaine conheceu um primeiro casamento mal sucedido. Foi através do jogo de búzios que o pai de santo abriu os seus olhos sobre a traição do primeiro esposo e deu para ela força e vontade para sair desse relacionamento. Ele foi também até certo ponto mediador no segundo relacionamento de Elaine com Sergio. Ela mesma afirma:

“O início do meu relacionamento com Sergio era cem por cento difícil. As brigas, os desentendimentos eram de todos os dias. O pai Nilsom através da religião me ajudou a focalizar minha atenção sobre aquilo que eu desejava realmente”. Outro fato importante também causou o engajamento dela na religião, ou seja, o apoio moral que recebeu. Ela enfatizou, num segundo relato: *“Na época tive que fazer uma cirurgia plástica no nariz e pedi assistência espiritual ao pai Nilsom. Depois da operação bem sucedida, voltei agradecer e foi o início de uma caminhada*

tanto com o pai Nilsom quanto com a religião e a casa onde eu consigo mentalizar e conquistar as coisas que eu desejo” (Elaine FRAGA, 22/12/2010).

Sergio MATTOS tem 62 anos de idade. É filho de Ogum e esposo de Elaine. 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. Como outro membro da casa, Nelson Lagoas, Afirma a importância de viver no grupo:

“O grupo permite se relacionar com pessoas de modo geral e ajuda para alcançar objetivos tanto materiais como espirituais e pessoais. Ajuda a conquistar as coisas. Com a religião pode se defender melhor na vida. Aqui, nós temos a chance de se defender. A religião é uma forma de se defender. A defesa vai depender da forma de ataque. Nós vivemos num mundo de guerra. A casa é um universo pequeno para a gente se relacionar com o global, mas fazemos a parte da gente, né” (Sergio MATTOS 22/12/2010).

Nelson LAGOAS tem 52 anos e é filho de Xangô. Frequenta a comunidade desde os 12 anos. O seu contato se fez pelo líder do grupo que encontra-se ser também o padrinho do seu casamento. Nelson trabalha como funcionário público no CRGS/CORSAN. Diz-se apaixonado pela religião. Hoje é filho de Xangô, um orixá justiceiro, e o seu objetivo espiritual é a busca do equilíbrio emocional, o autocontrole, o respeito. Recolhemos aqui sua fala: *“Hoje, não faço nada sem Xangô. Sempre procuro consultar meu pai antes de agir”*. Nelson está em processo para abrir também sua própria casa. Deu-nos uma definição da casa bastante relevante:

“É uma honra fazer parte de um grupo. Uma casa é um conhecimento para dar conforto. O jogo de búzios é uma responsabilidade muito grande. Necessita cultura, sabedoria. Tem uma parte teórica de aprendizagem e uma parte prática. Agora, eu me acho em condições de dar conforto. Não tenho ainda a mesma firmeza que o pai, mas fazemos experiência interna de treinamento. Os irmãos de santo me visitam em casa e tento jogar para eles. Assim me treinou junto com ele e avaliamos o que é certo e o que não é ainda certo. Porque não se pode errar no santo” (Nelson LAGOAS 22/12/2012).

Cristina Oliveira é filha de Oxalá, tem 11 anos de religião, é representante comercial, mas atualmente está em casa por motivo de desemprego. Esposa de Naor Lagoas, também filho de santo da casa e irmão de Nelson Lagoas, Cristina afirma ter uma ligação forte e quase permanente no coração com os orixás. Com

dois filhos de 15 e 16 anos, ainda com o marido no início da pesquisa, se separou dele no decorrer de nosso campo. Ela conta, a esse propósito:

“Separei-me do meu esposo e estou super bem assim. Nelson Lagoas o irmão biológico do marido e também irmão de santo me falou que eu poderia fazer trabalho para ativar nosso amor, assumir um melhor andamento do relacionamento, mas só faço trabalho para encontrar emprego. Não para segurar homem. Para mim, o amor é reciprocidade, respeito, compreensão, mas segurar alguém não. Parece-me uma coisa meio artificial. Nelson Lagoas me explicou que não é bem assim. Seria só uma ritualização de um amor que já existia que precisa ser fortalecido, mas não quis” (Cristina Oliveira, 22/12/2010).

Claudette Conceição, com 54 anos de idade, tem 5 anos de ligação com a comunidade religiosa. Filha de lemanjá foi depois do falecimento do seu esposo que ela entrou na religião. Ela afirma:

“Me senti muito perdida depois da morte do meu marido. Durante uma cerimônia de processão de Sexta-feira Santa, conheci o grupo religioso do Ilê e fiquei muito impressionada pela expressão de solidariedade e de organização deles. Frequentava a Igreja Católica mas não muito. Passei 12 anos em Belém Velho onde frequentei uma casa de Xangô. Depois da perda do meu marido procurei conversar e o pai Nilsom foi muito carinhoso comigo. Me deu a força e a vontade para viver. Para os orixás te ajudar tu tens que querer, né! Os abraços, carinhos e atenção teriam ajudado também meu marido. Eu amo muito o pai Nilsom e faço o que ele manda. Cabeça não pode passar orelha. Do meu amor para lemanjá nem faça a questão. Minha mãe lemanjá é tudo para mim” (Claudette CONCEIÇÃO, 22/12/2010).

Apresentamos o gráfico a seguir para recapitular o processo de adesão dos membros da casa. O número das pessoas vai aumentando e diminuindo a partir dos movimentos de entrada e saída dos filhos-de-santo:

Gráfico do movimento da inserção no grupo

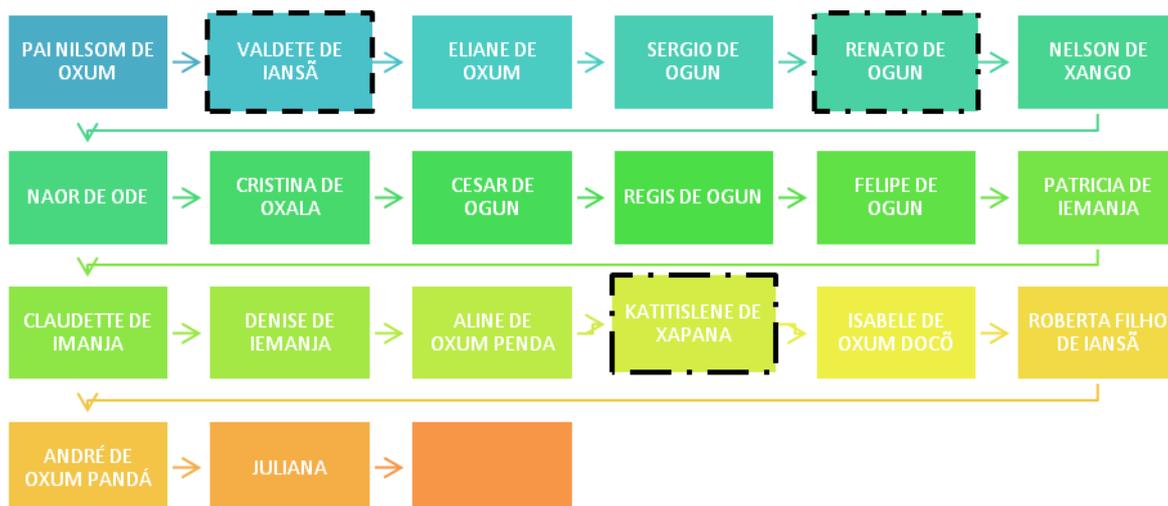
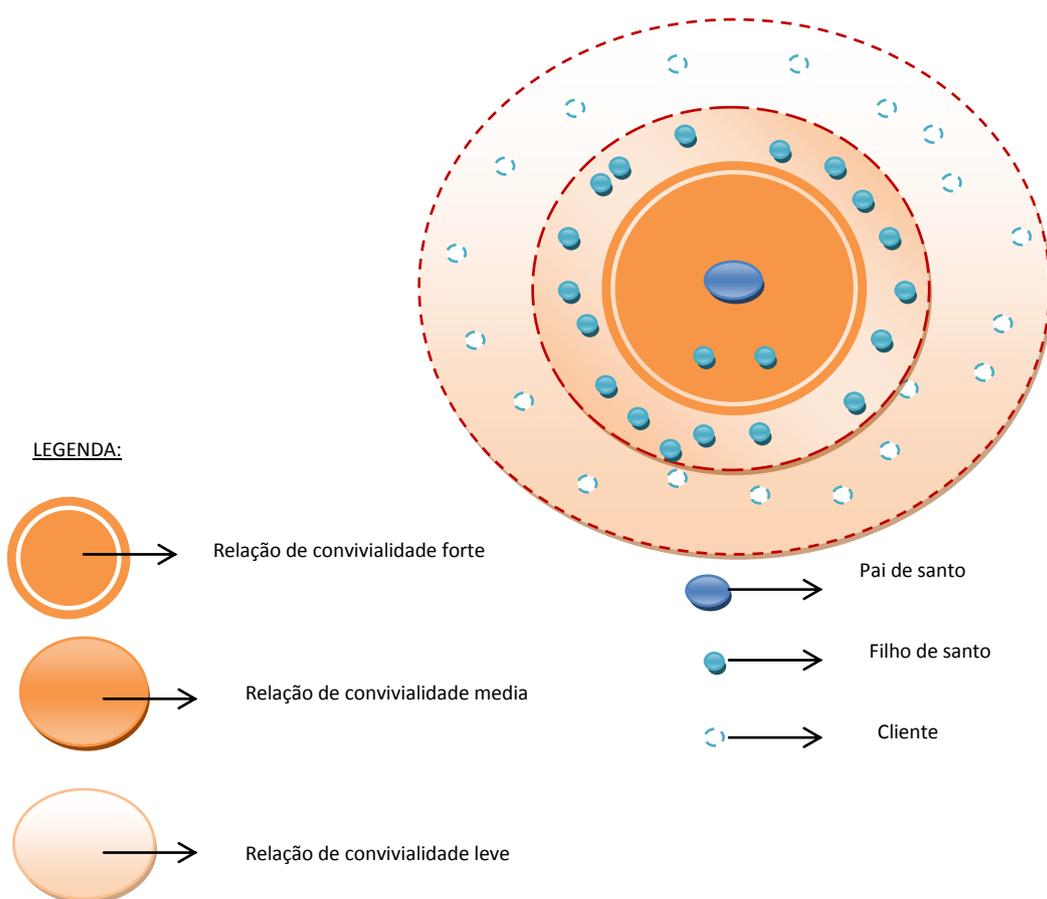


Gráfico das reações entre membros e clientes da casa²:



² As distancias entre membros, clientes e pai de santo não são aqui estáticos. Ocorre que um cliente pode ser mais amigo com o pai de santo. Os critérios de determinação das distancias e afastamento são flutuantes.

Com relação às Idades, temos:

Idades	Numero de pessoas	Percentual
0-30	01	05,55%
30-50	09	50%
50 acima	08	44,44%

Como se pode ver, os integrantes do Ilê do Paizinho apresentam um perfil de pessoas adultas e maduras, já com responsabilidades importantes na sociedade.

Com relação ao grau de instrução temos o seguinte:

Escolaridade	Número de pessoas	Percentual
Ensino Fundamental	02	11,11%
Ensino médio	09	50%
Ensino Superior	07	38,88%

Os números apontam que o índice de pessoas alfabetizadas e formadas é bastante significativo e revelador da credibilidade da casa.

Com relação ao sexo, esta é a distribuição das pessoas:

Sexo	Numero de pessoas	Percentual
Feminino	09	50%
Masculino	09	50%

O equilíbrio entre feminino e masculino indica que a disponibilidade, a espiritualidade e a sensibilidade, envolvem tanto mulheres como homens, todos capazes de viverem os afetos de forma expressiva. Não reparamos a presença de homossexuais dentro do grupo.

No final da pesquisa, no que diz respeito ao estado civil, podemos notar a repartição seguinte:

Estado civil	Numero de pessoas	Percentual
Solteiro	3	16,66%
Casado	11	61,11%
Divorciado	3	16,66%
Viúvos	1	5,55%

As três separações, e conseqüentes divórcios, ocorreram no decorrer da pesquisa.

Quanto à pertença religiosa antes do Ilê temos a seguinte configuração:

Religião	Numero de pessoas	Percentual
Católica	16	88,88%
Evangélica	01	05,55%
Xangô	01	05,55%

Notamos um número importante de pessoas com antecedente religioso católico. Enfatizamos aqui que são católicos que se auto-declararam não praticantes.

A motivação mais importante para aderirem à casa de religião de matriz africana repousa nos problemas afetivos, como segue:

Problemas afetivos	Número de pessoas	Percentual
Sim	14	77,77
Não	4	22,22

Essa porcentagem reproduz o que nos pareceu ser a motivação mais importante para os clientes que realizam consultas na casa. Também eles o fazem para resolverem problemas afetivos.

2.4. Alguns rituais celebrados na casa do Paizinho

Vários rituais fazem parte do cotidiano ordinário e extraordinário do Ilê. Tivemos a oportunidade de participar de diversas obrigações religiosas. O tempo do ritual é o tempo de grande sociabilidade do grupo e não se limita ao instante presente, ao agora das relações entre filhos de santo. Existe uma ligação entre o passado, o presente da ação e o futuro. Através do ritual se organiza a comunicação entre os orixás e os homens. É o tempo que enfatiza tanto a memória coletiva do grupo como as sensações e emoções do momento. Apresentamos a seguir três momentos ritualísticos.

2 de dezembro de 2009: obrigação de Felipe

O ritual obedece a três etapas e conta com vários ritos de passagem de Felipe a grau superior na religião. Através da consagração do seu ori (cabeça), ele acede a um nível mais avançado na religião. Durante quase uma semana inteira, a casa ficou em movimento intenso. Felipe passou quatro dias na sala dos orixás deitado no chão. A primeira parte é o assentamento do orixá na cabeça do filho – de- de santo. Depois de várias orações, uma pedra foi colocada sobre a sua cabeça. O pai espalhou o sangue de um galo sacrificado na sua cabeça junto com a pedra e fez uma bandagem da cabeça com um lençol branco. Assim, Felipe passou os quatro dias na sala principal junto com os orixás. Ele só pôde se movimentar para ir

ao banheiro, comer, mas não teve nenhuma possibilidade para sair do quarto ou tomar banho. O pessoal da casa acompanhava o ritual marcando o evento por uma presença extraordinária. Todos estavam vestidos com vestes religiosas. Os homens usavam uma calça estilo bombacha de gaúcho e as mulheres uma saia comprida, com renda de cor verde do mar. Os serviços eram repartidos em função da especialidade de cada um. Homens e mulheres cozinhavam e faziam juntos as tarefas da casa. No entanto, os homens se dedicavam especialmente a tudo o que tem a ver com o trabalho na religião, como o serviço de auxiliar o pai no quarto de santo. Sergio Mattos, que é também padrinho de Felipe, auxiliava mais especialmente o pai Nilsom no quarto dos assentamentos onde os outros não tinham como entrar sem serem convidados pelo pai. Sergio se ocupava do enterramento das partes restantes dos sacrifícios de animais. As mulheres também ajudavam e serviam de auxiliares do pai trazendo lençol, vasos e outros objetos acessórios ao trabalho no santo. Ficavam como nós, na entrada do quarto, sem possibilidade de passar os limites fixados. Todos acompanhavam o movimento com idas e vindas entusiasmadas, compartilhados entre serviços de auxílio no quarto central e no quarto de estar, aprontando a refeição-almoço numa atmosfera de alegria altamente cordial. Essa constituiu a primeira parte do ritual. Felipe, a partir desse dia dormia as noites inteiras no chão, deitado sobre uma esteira que segundo o pai servia de ligação com África.

6 dezembro 2009

A segunda parte do ritual constituiu-se do “levantamento”. Nessa parte o filho de santo pôde se levantar do chão. O pai tirou delicadamente o lençol branco que segurava a pedra branca na cabeça do Felipe, lavou-a várias vezes e cerimoniosamente, sem sabonete, o sangue que ali permaneceu por quatro dias. Um cheiro de carne crua se espalhou no quarto. O pai nos explicou com satisfação: *“para nós, isso é justamente o perfume das obrigações”*. A pedra retirada do ori de Felipe foi colocada numa cabaça e guardada no armário dos santos junto com todos os outros fundamentos. De joelho durante o levantamento, Felipe se sentou de novo e se secou. O pai passou um creme entre as mãos e jogou búzios para receber as avaliações dos orixás sobre a trajetória religiosa de Felipe. Após o lançamento, o pai

de santo Sergio Mattos, do mesmo modo que o próprio Felipe, explodiram de alegria sacudindo a cabeça de satisfação. O pai Nilsom traduziu para nós a mensagem dos búzios. Tudo foi perfeito na trajetória religiosa de Felipe, pois os orixás deram uma resposta altamente positiva no jogo dos búzios que caíram abertas nas quatro direções cardinais, norte, sul, leste e oeste. Em seguida, Felipe se retirou para tomar banho. Foi então o momento da refeição. Deixamos a mesa dos deuses e nos dirigimos para a mesa dos homens feita de uma diversidade muito grande de comida: acarajé, pirão, legume, carne de churrasco, salada, arroz, farofa etc. Na hora de brindar, o pai Nilsom lançou o slogan do grupo: “todos por um” e o grupo respondeu: “um por todos”.

10 Dezembro 2009

A terceira parte do ritual foi composta da chamada obrigação do “passeio”. Uma comitiva foi feita, saindo do Ilê e se dirigindo para o Mercado Público, passando depois pela praia, pela igreja Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre e voltando para a casa. Fizemos o passeio no dia 10 de dezembro, às 18 horas. Estavam presentes nesse passeio o Pai Nilsom, Sergio Mattos, Felipe e eu. Cada um tinha sete moedas de cinco centavos nas mãos e passando bem no meio do mercado, isto é na encruzilhada dos quatro corredores, jogaram três moedas com a mão esquerda. Passamos pela saída esquerda e entrando de novo pela entrada central, jogaram quatro moedas sempre no meio, na encruzilhada dos corredores e com a mesma mão. Atravessamos o mercado e dessa vez antes de sair, paramos para comprar os ingredientes que serviram na casa religiosa, as oferendas para os orixás: carne, diversas variedades de feijão, velas e colares. Do Mercado, fomos até a lagoa do mercado e ali também jogaram oito moedas com a mão direita para a Mãe Oxum das doces.

Após estas obrigações, afastamo-nos sem olhar para trás e fomos diretamente para a Igreja fazer orações e oferendas em frente a cada imagem dos santos. Chegando em frente a Nossa Senhora Aparecida, o pai notificou que era a representação sincrética de Oxum e ele fez uma reverência particular. Saindo da

Igreja, Felipe doou com a mão esquerda uma esmola para o primeiro mendigo encontrado. A mão direita, supostamente sendo a que ganha dinheiro, não oferece nada. Compramos frutas e depois tomamos um lanche em sinal de confraternização³.

Após toda essa andança, voltamos para casa, onde o pai Nilsom teve que fazer ainda várias outras pequenas obrigações: a tomada do mel e da água para que a vida do Felipe seja doce como o mel, a consagração das mãos dele para a conquista do dinheiro, do material e o apoio dos outros. Após cada seqüência, se cumprimentam com o abraço tradicional da casa. Notamos expressões fortes de emoções como lágrimas, alegrias, ternura. Alegria de estar juntos, unidos pelos laços fortes da mesma religião. O pai se diz pai da nova situação espiritual na vida do Felipe.

A limpeza do corpo

Após a obrigação de Felipe, vem em seguida no mesmo mês de dezembro outra obrigação não menos importante que reuniu de novo no Ilê os membros, a clientela e muitas outras pessoas, crianças, homens e mulheres de camadas sociais confundidas.

Os filhos de santos desempenharam o papel de limpadores. Eles representam os canais pelos quais os orixás acedem ao mundo dos humanos. No ritual contemplamos a presença dos filhos de santo, mas se acredita na presença dos orixás através dos seus gestos. Ao chegarem, os clientes tiravam todos objetos como moedas, correntes, e telefones dos bolsos e os sapatos dos pés. A limpeza

³ Evidentemente que os custos desta e de outras obrigações são elevadas. Embora este não seja o nosso interesse neste estudo, vale registrar aqui as construções discursivas de uma cliente da casa, fora do espaço religioso do Ilê. Tentando nos avisar dos perigos que existem ao entrar na religião de matriz africana ela afirmou a necessidade de ter um capital econômico importante. No início, diz ela, tudo parece maravilhoso. Eles convidam você com amabilidade, mas depois são sacrifícios de centenas de reais que eles pedem para você e aí para voltar para trás fica muito difícil. Na afirmação dela, melhor fazer limpeza de corpo uma vez por ano, jogar búzios de vez em quando, mas se comprometer com a religião, é bom pensar mil vezes.

Apresentamos esse caso para afirmar, junto com Prandi (2005), a adesão de novos seguidores de classe média. Ser um praticante de religião afro brasileira no século XXI não é para qualquer um. Além do mais o Ilê apresenta-se como um tipo bem especial do batuque brasileiro. Não iremos falar de uma versão moderna de batuque, mas com certeza a forma pela qual o batuque se apresenta aqui se adapta as necessidades da época. Roupas, formas das obrigações, tudo apresenta os estilos do contemporâneo.

começa pelo axé do Bará, representado pela pessoa de Nelson Lagoas de pé, na entrada da sala principal dos orixás na casa. Bará é o orixá que abre os caminhos e Nelson, nesse papel, segurava na mão esquerda o axé do Bará Gelú feito de milho torado, três batatas assadas e pipocas embalados num tecido vermelho. Na mão direita ele assegura o axé do Bará Lana, feito de milho torado, pipoca, sete batatas assadas também embaladas de tecido vermelho. Ele faz passar o axé pelo corpo das pessoas repetindo palavras de bênção do Bará. Tudo isso suavemente dissimulado no clamor da assembléia: “gan, gan, gan, xô limpador”, repetido durante todo o ritual.

Em seguida ocorreu o axé de Ogum Avagan, representado por Sergio Mattos. O homem segurava uma cauda de couro e com que ela limpava o corpo dos clientes. Depois vem César, filho de Ogum, segurando o galo de Ogum, vestido da cor verde do orixá. Ao lado, a vassoura de xapanã segurada por Claudette Conceição, para levar longe das pessoas o mal dos inimigos. Em seguida, o axé do pai Odé, com pipocas, quatro rodela de batatas doces fritas com óleo de porco, segurado por Naor Lagoas. Ao lado dele vem o axé de Iemanjá, feito de canjica branca, enrolada nas folhas de inhame branco, representado no papel de Patrícia, filha de Iemanjá. Para fechar o círculo, os clientes passam pelas sete velas de Oxalá, na mão de Cristina Oliveira, filha de Oxalá. Após as velas, o corpo das pessoas é defumado e em seguida passam pelo mieró das ervas maceradas dos orixás e a marcação dos pés com as linhas de cores dos orixás anteriormente lavadas no mieró. Uma pequena refeição no final consagra a partilha de doces, bolinhos e outras comidas feitas especialmente para a ocasião.

Os filhos de santo não podem fazer limpeza para os seus próprios familiares. Assim, César teve que sair quando a Rosane sua esposa entrou para a limpeza. Outro filho de santo presente teve que substituí-lo. Durante o trabalho, eles não puderam sair para não cortar o ritmo. Os orixás, diz o pai, não permitem. Em caso de grande necessidade, outra pessoa tem que substituir a pessoa que tem que sair. As emoções nesse dia eram bastante vivas. A fumaça dos incensos, os cantigos dos orixás e a música, as invocações coletivas, a presença do público, todos esses elementos favorecem uma atmosfera de energia forte. Todos portavam no pescoço colares de diferentes orixás, suporte visual do corpo coletivo, um elemento de identificação do “nós” que representa a família.

Um terceiro tipo de ritual encontra-se nos gestos quotidianos da casa onde qualquer pessoa familiar da casa pode visitar os orixás e o pai de santo para conversar ou jogar búzios. Os encontros de terça-feira se encaixam nessa forma de ritual onde os membros da casa se encontram para compartilhar notícias, trocar as comidas dos orixás, comer juntos. Ao chegar, cumprimentam primeiro os orixás, depois o pai de santo e em seguida as pessoas presentes. Essa é a estrutura hierárquica da casa e tem que ser respeitada. Nesses encontros, se aprende a ser filho-de-santo e a viver uma inserção profunda no grupo. As atividades são múltiplas e variam do simples fato de fazer compras no shopping com o pai até cuidar dos cachorros da casa. Nesses dias, se faz de tudo: cozinha, atendimento de confidências. Cada um na sua dedicação à religião se ocupa em demonstrar seu interesse por ela. Tudo isso faz parte do processo da iniciação que não é um período isolado, mas uma aprendizagem longa e constante. “Pois ela tem que saber fazer o café, faz parte da formação”, diz o pai Nilsom, falando de Juliana, uma recém iniciada. (Pai Nilsom, 17/10/2009).

Num primeiro momento, a descrição desses rituais parece fazer parte de um registro do banal, do insignificante, do ordinário. São apenas palavras, gestos e posturas que não têm quase nada de especial e se mostram pouco reveladoras de nosso tema, a fluidez do coração. No entanto, há que se destacar, a partir desses rituais, a existência de relação de afeto entre os filhos de santo e os orixás. Notamos dois pontos importantes para a análise: a relação de interesse e a relação de conforto emocional. Numa primeira análise, dedicação, veneração através de posturas de louvor e oferendas acontecem como trocas de dom e contra dom. Os orixás, dizem os filhos de santo, são muitos interessados, pois quanto mais eles recebem, mais eles concedem. Assim, transparece uma relação de trocas entre os filhos de santo e os orixás. Quem inicia as trocas são os filhos de santo que se mostram muito mais interessados do que os orixás. Essas trocas representam um ponto importante das práticas religiosas de matriz africana. Assim, expressões como “minha mãe Oxum é tudo para mim”, “não faço nada sim meu pai Xangô”, testemunham simultaneamente o afeto próprio dos filhos para com os orixás. Esse afeto, sem deixar de ser uma construção coletiva, é altamente pessoal. Todos podem ter o mesmo Oxum, o mesmo Xangô descrito na mitologia, mas nem todos se comportam da mesma maneira com eles. O que faz o índice da variabilidade nos

critérios e construção da noção da pessoa do filho de santo é a sua própria dedicação ao orixá. É o esforço, o trabalho de si, que valoriza a ação da divindade, as manifestações e realizações externas familiares e sociais na vida do filho do santo. O orixá se encontra na pessoa e quase se confunde com ela. É através do corpo, das suas ações e comportamentos que o filho revela o orixá. O jogo de búzios vê depois, como um efeito de validação objetiva. As identificações da pessoa ao orixá se acompanham sempre de identificação do orixá à pessoa. Como achar fora de si um orixá que se encontra dentro de si? Não é preciso procurar a sua existência fora de si. Existe a partir do momento que o filho existe. O filho de santo faz o orixá através da sua fé. Uma fé que é também fé em si mesmo. É certo que o primeiro elemento fundador da existência e dos atributos dos orixás encontra-se nos mitos, nas atualizações e re-atualizações do grupo, mas um segundo elemento dessa existência consagra também a existência através da pessoa do filho de santo. A fé se revela assim um ato social e nunca somos sozinhos a acreditar. Mesmo se for em si mesmo. Existe na consciência do fiel um mundo de pessoas invisíveis que não só confirmam a sua fé como também o ajudam a superar, a um nível íntimo, as suas incertezas e fraquezas.

O segundo ponto de análise, a relação de conforto emocional, constitui-se como certo prolongamento da relação de interesse. Ele não transparece no ritual, mas encontra-se presente nele e ocupa um lugar importante na relação amor e religião. A identificação de si à divindade é um dos elementos de base da relação de conforto emocional. O amor procura sempre a ligação e o que as pessoas temem nos relacionamentos afetivos é o rompimento, o sofrimento que poderia causar a falta, a separação com o objeto desse amor. De todos os laços afetivos na existência de um ser humano, é só no relacionamento afetivo com o divino que o indivíduo encontra um espaço de superação das inconstâncias. Existem exceções, mas o apego do indivíduo a divindade é o único laço que não pode ser rompido sem o seu consentimento. O filho de santo pode sair da religião e romper seus laços com seu orixá, mas o caso contrário acontece muito dificilmente. Aqui o amor de que o filho pensa ser objeto por parte do orixá encontra uma dimensão do infinito, do para sempre. A metáfora da morte, as relações afetivas que mantemos com pessoas falecidas, revelam essa dimensão do infinito.

Teceremos, no próximo capítulo, algumas considerações teóricas acerca do individualismo e da sociabilidade e evidenciaremos algumas de suas expressões na casa do Paizinho.

CAPÍTULO 3 - INDIVIDUALISMO E SOCIABILIDADE NO ILÊ

A sociabilidade na casa passa por um filtro de informação. Ela engloba aquilo que transparece nas características comportamentais de uns e outros membros. Implica coisas banais como habilidades, capacidades de saberes/fazeres culinários, expressão oral, ser agradável nas conversas, ter percepção de expressões faciais etc.

Os membros do grupo se sentem inseridos num espaço familiar que a nosso ver vai além do real. O novo referencial do espaço vivido por eles se apresenta como produto das relações entre homens e orixás, possibilitando novas formas de pertencimento que vão além dos limites materiais, dos lugares reais, espaços reconhecidos da casa de santo, para se tornar mais abrangente, incluindo um espaço místico que se apresenta como prolongamento do real. Isso nos faz pensar por analogia à sociabilidade das redes eletrônicas, no comentário de Silva:

[...] Na rede o indivíduo pode pertencer a um lugar que não existe, já que se apresenta como simulacro. Embora possa ser esvaziado de afetividade e sem história, esse “lugar” dá sentido a um tipo de relação social através de uma localização virtual cujo acesso é via chave eletrônica, ou seja, de um endereço (www, @, FTP, ICQ etc) que identifique o domínio de onde o usuário está inserido. É no anonimato do “lugar virtual” que se experimenta solitariamente uma nova sociabilidade (SILVA, 2007).

O virtual aqui passa a ser o místico e esse “lugar imaterial” dá sentido a um tipo de relação social cujo acesso é via a iniciação de santo, a crença no santo, isto para incluir também nessa forma de sociabilidade a clientela da casa de religião.

O jogo de búzios, ou as previsões do pai de santo, determinam os orixás de cabeças dos filhos e filhas de santos e, conseqüentemente, temperamentos ou atitudes que já se encontram assim predeterminados como sendo dos orixás. Ser filho de Oxum, de Ogum ou de Xangô, não quer dizer outra coisa se não a

identificação dos parâmetros a partir dos quais o membro está classificado. Não há anonimato no lugar “místico”, mas a partir das particularidades de cada pessoa (particularidades recebidas por identificação aos orixás) eles experimentam individualmente uma nova sociabilidade nesse campo religioso. As tarefas desempenhadas nos rituais testemunham dessa individualidade que orienta também uma sociabilidade de fato, pois sendo as tarefas complementares, a necessidade de se relacionar na estrutura do ritual é obrigatória.

A moral fundamental do grupo estipula um ideal de vida perceptível nas palavras: *“todos por um e um por todos”*. Questionando a mitologia dos orixás, não reparamos esse desejo de unidade, de comunhão e de fraternidade. A necessidade de ser um, de viver em sintonia, provém, a nosso ver, de uma procura de identidade que se encontra na sociedade mais ampla. A análise dos processos de inserção dos membros da casa da religião revela uma luta contra a solidão. Diversas situações de vida tinham possibilitado esse encontro de homens e de mulheres à procura de felicidade. Aspirações de fraternidade mais estrita, procura de companheira de vida, são, nos casos estudados, as razões fundamentais pelas quais esses indivíduos tinham decidido compartilhar uma cosmologia que poderia ajudá-los a alcançar esses objetivos.

Com o objetivo de compreender melhor essa forma de sociabilidade que eles vivem na casa de religião procuramos saber o que, na mitologia dos orixás, pressupunha essa vida de unidade. O Batuque não é uma religião de igreja que promulga normas de amor ao próximo; muito pelo contrário, os orixás vivem em “guerras”. Em certo nível e nas histórias mitológicas, há afinidade entre tal orixá e outro, mas não existe uma homogeneidade geral que poderia possibilitar a coesão de sua cosmologia. Assim, foi necessário também entender nos rituais e na vida cotidiana da casa, como essa unidade se apresenta. De fato, dá para sublinhar certa complementaridade nos papéis desempenhados pelos orixás. Esses papéis, traduzidos nas tarefas dos filhos de santo da casa durante cerimônias e obrigações, que já tínhamos mencionado, favorecem o sentimento de equipe. Eles se organizam em um corpo único, composto de diversos membros, observados em todas as assembléias ordinárias e, de maneira relevante, durante a cerimônia de limpeza do corpo, no final do ano. Este é o momento fatídico para abrir os caminhos do ano seguinte e todos se manifestam solidário no trabalho.

Uma das interpretações possíveis desse programa de vida solidária repousa nas interferências que o Batuque possui com outras religiões. Sem entrar, porém, nessa hipótese, nos quadros desse trabalho, optamos por analisar essa forma de sociabilidade a partir das necessidades práticas do próprio fato de estar junto. São essas necessidades práticas da ação que modelam as relações interpessoais. Sem elas o grupo cairia numa anarquia. Preocupações de equidade e de justiça para todos os conduzem, então, a reproduzir, a partir de valores religiosos, as aspirações de equidade já presentes na sociedade mais ampla. Aqui elas se apresentam em formas solidárias de fraternidade espontânea. Os contatos na formação dos filhos de santo quer dizer trocas de proximidade, as construções discursivas orientadas a esse fim para reforçar o sentimento de unidade testemunham desse fato.

O sujeito opera um deslocamento tanto ao nível individual como coletivo. Ele se coloca no lugar do “outro” e do “nós” para vê-lo como um simulacro. No ato de viver para “todos”, o sujeito, para se relacionar, interpreta empiricamente as experiências cotidianas aos três níveis do si, por si e para outro. Assim, ele precisa sentir em si as necessidades afetivas e práticas do outro para responder a elas como se fossem pessoais e isso implica estar atento, saber ouvir e sentir. Os abraços, “toques amistosos”, espontâneos ou superficiais, parecem banais, mas tudo isso é uma comunicação que estrutura a forma de sociabilidade que os membros da casa experimentam. Essa sociabilidade, assim descrita, é concreta. Nós a observamos nas relações entre eles, mas ela é ainda “anônima” e apresenta as aparências de uma homogeneidade de comportamento que procuramos analisar para uma leitura mais explícita de lógicas internas de funcionamento. Os indivíduos não se relacionam uns com outros do mesmo jeito e as afinidades entre casais naturais se traduzem em afinidade de santo. De fora para dentro, os casais membros da casa se tornam em principio irmãos na religião e são chamados a viver uma fraternidade para além de toda contingência e constrangimento, mas o fato é que essas afinidades se preservam na religião seccionando o grupo em núcleos de sociabilidade por “grau” de “intimidade”. Isso se observa ainda de forma mais aguçada nos momentos de crises entre casais, como ocorreu com o pai de santo e Patrícia, a mãe pequena. No primeiro exemplo, a crise entre o pai de Santo, pai Nilsom e sua mulher, teve uma repercussão muito forte na vida do terreiro. As fronteiras que ele tentava colocar entre a sua vida privada e sua vida religiosa foram

rompidas. Notamos um desequilíbrio afetivo nele, nas dificuldades de organizar-se sozinho, tanto nos assuntos da vida cotidiana como nos da religião. A rebelião dos filhos biológicos de Nilsom e tantos outros fatos fragilizaram os relacionamentos na casa de santo.

Quanto a Felipe e Patrícia, a mãe pequena, a crise entre o casal originou a rebelião de Patrícia contra a religião e a desconfiança temporária do pai de santo na relação com Felipe. “*Não se pode esconder fatos para seu pai de santo*” (Nilsom da Cunha, 30/08/2010). Outros fatos também relevantes nas estruturas de sociabilidade no grupo encontram-se nas narrativas do líder avaliando os filhos em seus processos de formação. Aqui as capacidades intelectuais e posições sociais ocupadas pelos membros que detêm grandes responsabilidades na sociedade mais ampla, encontram também na religião a admiração e a confiança do líder.

Na construção da sociabilidade se observa também a construção da individualidade, pois nas interações, as particularidades e irredutibilidades entre indivíduos transparecem. Isso, como “o outro lado da moeda”, favorece as rivalidades, as situações de conflito de interesse.

A casa da religião, que no início pretendeu ser um campo neutro de encontro das diversidades, se tornou certa reprodução da sociedade mais ampla, nas suas desigualdades, problemas que criam conflitos. Assim, na própria necessidade de viver junto com os outros nasce as tendências de preservações de si, de defesa, de proteção de si. Nessa dinâmica, o grupo vai se abrindo e se fechando. A sociabilidade se constrói entre o indivíduo e o grupo, entre indivíduos do grupo. Nem o grupo, nem os indivíduos e nem as relações são, nesse contexto, estáticas.

É assim que se descreve a convivialidade como uma fluidez do coração, nunca estática, mas sempre em eclosões que dependem do envolvimento e da competência de cada um para realizar o ideal do grupo. Nos momentos de inspirações e de emergência os indivíduos reagem de maneira diferente e apresentam de fato variações comportamentais.

As relações interpessoais ficam facilitadas na casa por ela obedecer a um “código de santo” que convida a essa sociabilidade.

Para Schutz (1979), a sociabilidade é considerada ato comunicativo entre um “eu” que se volta aos outros e os apreende como pessoas. Esse processo se dá a partir da percepção do outro enquanto um corpo no espaço que compartilha comigo um ambiente comunicativo comum. Podemos, então, entender a sociabilidade na casa como interação social realizada com contato interpessoal direto e sincrônico no dia a dia dos encontros e indireto, de forma assíncronica, pelo sentimento de pertença a mesma comunidade humana, mística (com referência ao mundo dos orixás) e simbólica, através dos signos exteriores como os colares etc. Isto, mesmo quando o membro se encontra fora da comunidade, uma vez que os laços de parentesco de santo são criados na iniciação e se mantêm pelo resto da vida. Isto não ocorre de forma automática, mas pela atualização desses laços na ligação à casa de origem. Assim, o pai Nilsom tem uma filha de santo no Rio de Janeiro que forma parte da comunidade, mesmo que esteja longe. O contato dela se faz por ligações telefônicas.

As cerimônias favorecem também a criação de um ambiente de sociabilidade em um nível mais superficial, no simples fato de estar junto, de se sentir membro de uma mesma família e, em um nível mais profundo, na criação de amizade entre pessoas que se sentem mais em sintonia.

Nota-se na tradição sociológica, ou nas ciências sociais, um interesse pela abordagem relacional nos estudos sobre individualidade. Autores como Marx, Simmel, Weber, Trade etc., trabalharam essa temática. Na nossa tentativa de estudar a construção da individualidade na casa, procuramos dialogar com as diferentes formas de abordagens da singularidade individual nas novas sociologias contemporâneas. Reflexões filosóficas e conceitualizações sociológicas se complementam, então, em análises que explicam como a individualidade tem a ver com a identidade pessoal e, nesse caso, implica certa duração no tempo da pessoa, mas ela engloba, também, considerações que vão além dessa identidade pessoal, quer dizer, o que existe na “pontualidade” de um momento. Falando da relação entre individualidade e identidade da pessoa, Paul Ricoeur (1990) sublinha a “mêmeté” e “ipséité”, duas noções que se complementam e permanecem no tempo da pessoa. A mêmeté é o que faz a continuidade na pessoa; ela define o caráter da pessoa. São disposições duráveis que identificam uma pessoa. Igual ao chamado habitus; Bourdieu a define como “sistema de disposições duráveis e transposáveis

incorporado pelo indivíduo mediante a educação”. Ele distingue *habitus* de classe e *habitus* individuais. A identidade “ipséité” se apresenta, sempre para Ricoeur, como a parte subjetiva da identidade pessoal e orienta a procura de uma autenticidade pessoal, uma continuidade no ser si mesmo, para si (RICOEUR, 1990:148). É uma subjetividade que vai se estruturando através da sociabilidade da pessoa. Dubet apresenta-a como uma emergência e consolidação de um eu que impede o indivíduo ser totalmente o papel que ele desempenha, possibilitando dar uma coerência a uma experiência por natureza dispersa (DUBET, 1994:129). Um terceiro momento na construção dessa individualidade seriam os qualificados momentos de subjetivação e ágape. É Luc Boltanski (1990) quem trabalhou numa sociologia dos estados de ágape esses momentos de subjetivações como terceira identidade qualificativa do indivíduo. (BOLTANSKI cit. por CORCUFF 2005)

Reiteramos que um dos métodos de apreensão da individualidade é a abordagem de *habitus*. *Habitus* quer dizer a presença determinante do passado incorporado no presente. O conceito de *habitus* etendido, como já dissemos, como sistema de disposições duráveis e transposáveis, adquirido por uma pessoa, pressupõe certa heterogeneidade da pluralidade de disposições no mesmo indivíduo. Bourdieu, ao trabalhar a noção de *habitus* “clivés”, abordou essa questão. A sociologia da bricolagem de Bastide no campo religioso afro participa também dessa mesma lógica do pluralismo do indivíduo. Bastide trata dessa sociologia da bricolagem como um arranjo. A casa de religião onde pesquisamos apresenta uma mistura étnica de brasileiros e de afro brasileiros, mas não seria necessário abordar a questão a partir do ângulo racial para análise da pluralidade de *habitus* dos membros. Eles pertencem a diferentes camadas sociais e isso é um fato já bastante revelador das dissonâncias, cujas origens provem da diferenciação dessa sociedade brasileira contemporânea, portadora de várias instituições de socialização. Lahire, nesse contexto, afirma: “A pluri-socialização dos indivíduos nas sociedades diferenciadas é o que da conta da variação inter-individual dos comportamentos deles” (LAHIRE: 2004 p. 737). O sentido subjetivo de “si mesmo” que Bourdieu (1986) considera como “ilusão biográfica” se opõe, segundo ele, ao *habitus*. Portanto, esse sentido subjetivo de “si mesmo” não se limita a uma auto-análise de si, mas, etnograficamente falando, é uma parte ativa da experiência cotidiana do sujeito que se observa “nos momentos de subjetivações” que não são momentos de

inspirações reflexivas de um habitus, mas momentos de “surgimentos subjetivos na situação”. Eles possibilitam visualizar certa fluidez nos momentos da ação e da interação. É a epistemologia de refletividade de Bourdieu que implica, ao nível individual, uma antropologia de emergência do sujeito.

Esse sujeito fluído que tentamos descrever entre habitus (disposições duráveis), “ipseité” (sentido subjetivo) e momento de subjetivação, se opõe a uma visão imperialista, tanto da sociedade como do indivíduo. No processo de construção da individualidade em antropologia optamos, como vários autores, por uma visão totalizante e fluida. A sociabilidade no campo específico estudado se apresenta como uma dinâmica de interação. É signo de humanidade em contra-ponto a uma “individualidade fechada”. É uma construção que preenche vazios entre individualidade e sociabilidade.

3.1. Representação e expressão, o simbolismo de um corpo pensante: a questão do amor a partir da corporalidade

O amor se apresenta na Casa de religião como uma dimensão da experiência humana construída e aprendida. Ele é submetido à análise, em termos antropológicos, a partir de relações interpessoais. As formas e expressões do amor aqui se referem a padrões já presentes na sociedade de forma mais ampla.

As manifestações de afeto numa Casa de religião afro, em Benin, diferem-se, por exemplo, das observada no Brasil no sentido que se inspiram no significado do “amar” para os nativos de ambas sociedades. As expressões corporais de toques amistosos existem também em Benin, mas elas não se expressam necessariamente em abraços. Surgido da influencia colonial, o abraço existe na sociedade beninesa, mas é um gesto menos provável de ser submetido à análise, em termos de simpatia no contexto de uma Casa de religião tradicional. Outros toques e mímicas o substituem.

As expressões públicas de amor em Benin são representadas muitas vezes numa dinâmica de trocas materiais de don e contra don, índice do grau de relação entre varias pessoas. Assim como Cathériene Lutz e Lila Abu-Lughod, nosso estudo

etnográfico do amor, mediante a observação participante, revela as diferenças que ele oferece na sua relação com o contexto geral. No entanto, ele varia, também, a partir do determinismo de contextos socioculturais específicos.

Outros fatores que emanam da dimensão subjetiva e individual contribuem, por outro lado, para enfatizar o caráter específico dos estudos sobre o amor em sociedade.

Ocorre, no âmbito dos estudos sócio-atropológicos, certas interferências entre representações e expressões que alimentam a dinâmica da comunicação. Ao relatar sobre uma folha de papel o sentimento que nutrimos por alguém ou algo, expressamos nossa relação com essa pessoa ou essa coisa. Usamos palavras para traduzir a representação que temos desse sentimento. Essa representação, certamente é arbitrária, mas capaz de ser reconhecida por outros do mesmo grupo sociocultural. É arbitrária no sentido de que somos conscientes que essa representação não traduz de maneira precisa o sentimento. Da mesma forma que o artista usa signos arbitrários para representar certa visão de mundo ou ainda, o fotógrafo, tenta captar através da fotografia, o objeto a ser fotografado sem conseguir representar na foto o objeto, a pessoa, expressa o amor através de representações sempre arbitrárias. Admitamos, junto com Crapanzano (1994), que todo discurso tem uma dimensão afetiva manifestada pelo estilo. O amor funciona como a “representação” do estado fisiológico ou mental em relação ao objeto desse amor. Essa representação arbitrária oferece, no entanto, a possibilidade de se submeter, o amor, a estudo em termos antropológicos.

As expressões e representações observadas na Casa de religião não são unicamente criadas a partir de grupos específicos, pois os estímulos que as provocam, como afirma Bourdieu, encontram-se nas causas exteriores ao mundo que representam cada indivíduo pertencente ao Ilê. São essas causas exteriores que possibilitam produções das representações e percepções inerentes as condições de suas produções. Referem-se à cultura afetiva de que fala Breton (2009), que o sujeito vive a sua maneira. A partir de disso, o amor não se limita ao sentir. Nesse caso específico observado no Ilê, ele abrange o sentimento, a paixão entre parceiros, a simpatia e convivência entre membros.

A diferenciação entre amor erótico e platônico não se observa aqui. O amor é o amor permitido entre parceiros ou casais. Mesmo não existindo um amor qualificado de platônico, uma visão desinteressada e desencarnada do amor encontra-se no amor entre filhos de santo e santo e, entre filhos e filhas de santo. Um fato interessante é que no Brasil os iniciados de uma Casa são chamados de “filhos de santo”. Em outras tradições, como a encontrada no Benin, os iniciados são os “vodunsi”, isto é, as esposas do santo independentemente do sexo. São filhos de santo: “vodun-vi” os membros da casa ainda em formação, os não iniciados.

Fogaça e Cohn consideram o amor democrático como sendo a configuração do amor contemporâneo. Na sociedade brasileira o amor e o desejo sexual são ainda relegados a questões morais. As relações abertas ou as noções de “ficantes” não são ligadas ao pecado, mas tanto o pai de santo quanto os filhos de santo estimulam comportamentos de ordem morais com respeito ao amor. Casamento e relações entre parceiros encontram nos orixás um respaldo.

Uma análise profunda da mitologia dos orixás revela que o amor erótico e a representação do corpo figuram fortemente nela. A mitologia constitui o universo por excelência do amor erótico. As atrações e desejos, assim como os jogos de sedução, encontram nos mitos uma livre expressão. Neles, nota-se que os laços de parentesco não impedem a consumação das pulsões sexuais. Pode-se observar nos mitos vários casos de relacionamento entre mãe e filho e entre irmãos. Xangô se apaixonou pela beleza de sua mãe Iemanjá e consumou com ela o ato sexual. Nos mitos os casais se juntam e se separam com uma flexibilidade impressionante. Um fato relevante encontra-se na importância concebida ao poder do corpo. As outras formas de amor, fraterno e filial, parecem ocupar um segundo plano. Vem na frente o amor de si, a procura de sua própria felicidade, do seu prazer, a exaltação do corpo, o poder de sedução e de atração. Oxum se apaixonou por Xangô e abandonou seu próprio filho Logum Edé e foi viver com ele. Existe a solidariedade e o amor fraterno, o sacrifício de si para o bem do outro, mas na maioria dos casos o interesse próprio predomina. Sem que isso seja necessariamente signo de egocentrismo, tentamos interpretar aqui que a felicidade dos outros passa primeiramente pela felicidade de si. A corporalidade se exprime através de imagens fortemente sensuais de mulheres

desnudas, de seios volumosos, características dos orixás femininos, mães do amor, da fecundidade, da procriação, da sensualidade e da sexualidade.

Os diversos mitos e representações do corpo pré-estruturam o olhar do pai de santo nas determinações dos orixás de cabeça e de corpo, através de avaliações das partes do corpo dos candidatos. As expressões: *“Olhando teus pés, pressuponho que você seja filha de Oxum; Preciso jogar os búzios para determinar o orixá de cabeça dela, mas pela forma de sua bunda, adivinho que ela seja filha de Iemanjá”* (Pai Nilsom, 8/12/2009), enfatizam esse fato⁴.

Vale registrar que após o jogo de búzios, o trabalho do santo consagra-se a abrir os caminhos para um melhor andamento da vida da pessoa. A ideia aqui não é de fomentar um amor artificial entre parceiros, mas sim de ativar ou atualizar um amor que já existiria. O trabalho no santo vai abrir esse caminho, antes fechado, através de rezas e oferendas aos orixás de cabeça ou do corpo e em alguns casos a outros orixás que trabalham em cooperação com os orixás individuais de cada um.

Neste momento vale esclarecer que no início de nossa inserção em campo, o grupo não entendia a questão do amor como uma categoria da religião. Todas as vezes que tentávamos introduzir a discussão sobre o amor, os informantes referiam-se aos seus próprios relacionamentos amorosos, ou a uma noção fraterna do amor.

“Namorei uma cliente minha no decorrer da separação com minha mulher porque ninguém consegue viver sem esse contato. Não precisa ser casamento ou relacionamento estável, mas precisamos desse contato para viver e cumprir os compromissos na vida” (Nilsom CUNHA, 31/07/2010).

“Eu amo o pai Nilsom como um amigo. Nós temos uma afinidade sincrônica e as mesmas vibrações, mas para quem eu sinto paixão é meu esposo. Ele é meu homem” (Eliane FRAGA, 22/12/2010).

“Não iria até chamar os sentimentos que eu tenho para meu irmão de santo de amor, mas respeito cada um. Nosso alvo principal é de viver uma solidariedade muito forte, não

⁴ Tentamos esquivar em nosso estudo a questão do jogo de búzios na casa, mas ele faz parte das atividades centrais do Ilê e é mediante ele que se decide o destino amoroso, familiar e profissional dos filhos de santo e especificamente da clientela da casa.

quer dizer que tudo seja perfeito, mas o que importa é viver juntos e unidos” (Sergio MATTOS, 22/12/2010).

“Eu era uma pessoa muito impaciente e pouco tolerante! Aqui aprendi a ouvir meu pai Xangô. Vou fazer o que meu pai pediu. Procuro ser justo. O respeito é uma força de amor! Paciência e tolerância para um crescimento individual. Eu encontro nas pequenas demonstrações de carinho uma situação que me conforta. Olha só, falei poucas coisas para ela e ela já está com lágrimas. Falei que tudo vai dar certo e vendo a emoção que minhas palavras causaram nela eu fico com a pele toda arrepiada” (Nelson LAGOAS, 22/12/2010).

O homem falava muito emocionado, com evidentes manifestações faciais de sua emoção.

“Conheci o grupo depois da morte do meu marido e meus irmãos foram muito carinhosos comigo” (Claudette CONCEIÇÃO, 22/12/2010).

Nas suas construções discursivas os informantes fazem questão de se apoiarem, de se darem as mãos; no entanto, não o fazem como algo imperativo. Eles se sentem livres nessa dimensão. É o ideal do grupo que todos afirmam ver na pessoa e no exemplo do líder que sempre procura essa unidade.

Um fato bastante relevante percebido na nossa observação participante diz respeito aos gestos e expressões corporais das emoções e do amor como relação que nasce a partir das trocas de toques. Mais uma vez o pensamento se expressa pelo corpo e muito mais do que todas as outras formas de linguagem, linguagem articulada, as mímicas, expressões faciais e posturas, os toques têm na comunidade religiosa um bendito privilégio de passar a fruição do amor entre pessoas, o querer bem.

Procede-se como se não existisse linguagem para explicar, descrever, o amor que estamos pesquisando. O amor é isso. Ele é a linguagem que se dá para ser apreendida na ação e interação entre corpos. O corpo se apresenta como linguagem total, mesmo fazendo parte da sensualidade, uma sensualidade desviada no âmbito específico religioso da sexualidade. A dimensão erótica se faz presente, mas ela é orientada. Por isso, eles se abraçam e ao se abraçar expressam o gosto pelo abraço.

O abraço ocupa um lugar muito especial nas formas de se cumprimentar na sociedade brasileira mais ampla e a lógica dos toques afetivos se apresenta como uma meta-linguagem do amor. Ali se faz a experiência da alteridade. O outro é aquele que eu toco e com quem eu faço algo que me toca. Ao se deixar tocar o sujeito faz a experiência de si através da experiência do outro. É uma intercomunicação de intimidade que serve como terapia de preenchimento dos vazios. O indivíduo encontra nessa interação uma consciência que o conduz a se sentir. Existir sim, mas na dinâmica da interação.

Esse é o destino do sujeito religioso que tentamos explorar. Tudo acontece para refletir certa unidade da pessoa. Pensamento, desejo, necessidade, transparecem como a totalidade do indivíduo através da interação com os outros mas também com os não humanos. Diz-se na casa que a natureza reflete o corpo, a alma ou personalidade do filho de santo. Por isso, o pai Nilsom mediante vários atos e gestos trabalha para valorizar essa natureza com quem se identifica. Ele considera a cachoeira do Ilê como o lugar mais importante da casa, o santuário natural de Oxum. Ele gostaria de ser enterrado perto dela para perpetuar sua relação com a mãe Oxum.

3.2. O sentido da fluidez

Dissemos, na introdução deste trabalho, que entendemos o amor numa perspectiva transversal, nas relações de sociabilidade, convivialidade, conflitualidade e de socialidade que os indivíduos desenvolvem entre eles, com não humanos e com o divino. Esta é uma situação observável nas culturas em geral, mas particularmente na cultura brasileira, tida como complexa, fluida, detentora de uma tendência de busca de uma autenticidade jamais lograda (RIBEIRO, 1978:146). Não é, portanto, por acaso que a religiosidade no Ilê apresenta opostos aparentemente inconciliáveis. É fácil notar nas construções discursivas os pontos de encontro entre diversas religiões tornando realidade uma sociabilidade religiosa plural.

Subjetividade e objetividade se apresentam aqui como uma mesma faca de dois gumes. O amor depende da cultura subjetiva e objetiva, das construções discursivas do grupo. Estas contribuem para criar o contexto da emoção e o contexto favorece a expressão da emoção. Nossa análise sobre individualidade e sociabilidade descreve o indivíduo nos movimentos entre várias formas de identidades. A fluidez do coração, para uma antropologia do amor e da religião, se apresenta como uma dimensão humana. Necessidade e capacidade de existir, mas junto com os outros e com os não humanos, nas trocas perpétuas. A religião acontece como expressão do amor, amor que é tensão pujante, para além dos limites dos indivíduos.

No Ilê do Paizinho várias construções discursivas tanto do pai de santo como dos filhos de santo enfatizaram essa relação do eu com o outro, considerado como semelhante.

“Ah eu conheço pai de santo que ficam tão indignados vendo os filhos deles irem embora da religião que eles jogam os fundamentos desses filhos na encruzilhada dos caminhos colocando água quente para que eles não encontrem mais paz. Eu acho isso um ato completamente desumano. Para que fazer uma coisa dessas a um ser parecido a você? Acredite em mim, quando os filhos ficam sabendo disso, se tornam paranóicos até fazer às vezes depressões mentais. Se entregam aos evangélicos na busca de cura, mas em muitos casos perdem as suas vidas. Eu sou totalmente contra isso” (Pai Nilsom 22/12/2010).

A relação do eu com o outro funda, assim, a prática religiosa como uma relação do eu com o semelhante. O individualismo e as instabilidades nos relacionamentos fazem com que a relação do eu com o outro se encontra cada vez mais ameaçada pela dinâmica dos interesses de cada um. Mesmo na religião as relações afetivas entre os membros não garantem a estabilidade e se tornam cada vez mais uma busca sempre atualizada.

Voltamos a Baecheler (1995) para notar que ele sugeriu na análise de sociabilidade três distinções de objetos sociológicos. A primeira categoria desses objetos está relacionada às sociabilidades espontâneas entre indivíduos quem convivem entre si. Ele chama de redes os laços mais ou menos sólidos e exclusivos que cada ator social estabelece com outros atores, os quais estão também em relação com outros atores e assim por diante. A segunda categoria de redes diz

respeito aos espaços sociais onde se encontram por opções atores sociais que têm prazer e interesse em serem sociáveis uns com outros, que Baechler descreve como sendo os salões, os círculos, os clubes, os cafés etc. Enfim, o autor cita a civilização como terceira categoria de sociabilidade que compreende as diversas modalidades de redes que ele vai definir como possíveis efetivos, isto é, a margem de exploração e de invenção acessível a uma fração da humanidade reunida pela solidariedade, sociabilidade e socialidade. (BAECHLER cit. por MACIEL, 2007: 44-45).

Baechler comentou que os limites entre essas categorias são frouxos e nosso objetivo ao fazer referência a essas formas de sociabilidade não é de encaixar a sociabilidade do Ilê do Paizinho em uma ou outra dessas categorias. Apenas tentamos mostrar a relação que essas três formas mantêm com a sociabilidade espiritual. As fragilidades e flexibilidades dos laços nas três categorias descritas por Beachler tornam possível a criação de laços mais “duráveis” com os não humanos e com o divino. Duráveis porque espiritual. A internalização da referência da natureza ou do orixá é feita a partir de uma relação simbólica de identificação de si ao orixá. Assim, cabe mencionar que os relacionamentos entre parceiros, a solidariedade, as outras formas de sociabilidades, apresentam-se “insuficientes” para a sobrevivência do indivíduo. Ele encontra nos laços afetivos com os orixás uma segurança que não existe na fluidez das relações entre atores sociais.

As crises entre os casais da casa de religião etnografada testemunham esse fato. O que é mais seguro é o laço com o orixá. No entanto, de volta, esse laço não resolve tudo e ninguém consegue viver sem as trocas de contatos com os outros. Isso explica porque o pai Nilsom exemplifica o laço amoroso entre parceiros como vital, não precisando ser estável. Basta o contato com o outro. Interações entre amor e religião ficam ainda mais nítidas uma vez que a fluidez dos laços do amor na contemporaneidade encontra na religião certa fixidez e, de retorno, a forma de amor vivida na religião encontra na sociedade a base da sua manutenção fundamental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos no que precede, que as formas de representação que possibilitam a construção social das relações afetivas entre os membros da casa de religião etnografada nascem a partir da organização social do grupo e do sistema de crenças que fundamenta o seu universo simbólico.

Neste sentido, várias reflexões e simbolismos entram em jogo na demarcação do espaço familiar da casa de religião e criam laços de unidade entre os filhos e filhas de santo, em torno da pessoa do pai de santo. Todos precisam lidar, porém, ao mesmo tempo, com os diferentes tipos de amor, que entram em competição, não sendo sempre possível criar a solidariedade entre eles: amor de si, amor entre casal, amor fraterno, amor da divindade etc.

Em nossa análise, o amor pode apresentar três dimensões: social, biológica e espiritual. A dimensão social consagra a socialização a partir da formação, do bom comportamento que devem ter os filhos de santo na sociedade. Neste particular contam, sem dúvida, as leis civis, mas contam também os fundamentos religiosos, que convergem para o Ilê e tudo o que ele representa para os seus membros. De fato, o Ilê é considerado um mundo no mundo e nele a solidariedade interna se torna mais forte do que na sociedade mais ampla. Porém, as condições internas de convivialidade predispoem para a solidariedade externa, isto é, o grupo se “humaniza”, é predisposto para uma solidariedade entre os atores sociais, de forma geral. Além disso, existe um processo de amolecimento do ressentimento social. O que poderia ser resolvido pela força ou pela violência física ou verbal é remetido para um nível de controle espiritual. Desta forma, importa sublinhar que a questão do amor nos relacionamentos afetivos encontra na mitologia e no espaço ritualístico da casa condições para certa flexibilidade e encaminhamento de eficácia simbólica.

A dimensão biológica tem a ver com o amor erótico, o prazer físico. Porém, nem sempre ele radica distante da dimensão espiritual do amor. De fato, uma das relações entre amor e religião repousa, neste sentido, no transe e na possessão. O transe revela, até certo ponto, a dimensão erótica do amor na religião, fato que notamos em outras religiões onde as santas apaixonadas fazem uma experiência

mística de amor a Deus/Jesus, a partir de manifestações e expressões corporais. A reverberação do coração consiste numa relação emocional de amor que transpassa o coração dos santos. Uma sensação viva e intensa do sentir emocional que é acompanhada, seguidamente, da perda da consciência. Um êxtase na comunicação com o divino. A metáfora da dimensão erótica no ato sexual apresenta uma experiência semelhante onde o orgasmo aparece como êxtase, ponto culminante do prazer físico. Entrevistas com filhos de santos que entram em transe no Ilê do paizinho conduzem a essa comparação, embora o transe no batuque seja inconsciente. Seja como for, sensações, afetos, emoção e sentimentos, saturam no cotidiano a dimensão espiritual, no âmbito do grupo religioso.

Assim sendo, as três dimensões do amor acima mencionadas de certo modo se fundem no contexto religioso aqui estudado. Isto porque a religião constitui um sistema simbólico de representações e de ações individuais e coletivas influenciadas pelas estruturas sociais, a partir das formas de apropriações de si, da emergência de sujeitos que experimentam sensações subjetivas compartilhadas coletivamente, mas sempre associadas a um horizonte simbólico espiritual. Por isso, aqui a pessoa religiosa mantém uma constante relação com os demais, humanos e não-humanos. O eu pessoal do sujeito não é isolado. É um eu-nós, um eu habitado por cada outro, o outro sendo também co-sujeito. Essa condição intersubjetiva faz da pessoa um sujeito encontro. Um encontro que afeta.

De fato, no batuque, em particular, e nas religiões afro-brasileiras, em geral, os gestos expressam as palavras e o pensamento é manifestado pela ação, traduzida pelo simbolismo do corpo que toma sua significação na cultura afetiva do grupo. Os filhos de santo cultivam um laço ecológico muito profundo, uma relação afetiva com a natureza. É nessa relação que o indivíduo vive o encontro com os orixás. A casa é o universo onde o pensamento é expresso através do corpo na ação. O corpo se apresenta como uma espécie de metalinguagem que expressa as representações do pensamento do outro. Através do contato físico se percebe as emoções de amor ou raiva, desprezo ou simpatia. Em *Le Corps Communicant Le XXI siècle civilisation du corps?*, Brincas afirma que o amor tenta realizar a comunicação de si que passa pelo corpo. Brunot Dumont Flandres, por sua vez, notou certa dificuldade em tal comunicação. A comunicação pelo corpo, afirma ele, supõe que a linguagem do corpo seja direta e transparente sem possibilidade de mentira ou de

simulação de si ou dos outros. No entanto, afirma o autor, a externalização da interioridade não ocorre sem equívoco para a interpretação da intimidade. Porém, Brincas avança, a esse propósito, novas esperanças, afirmando que o sucesso e o desenvolvimento das obras sobre a linguagem corporal deixa surgir a possibilidade epistemológica de fundar uma ciência dos gestos favorecendo a decodagem e a compreensão exata da linguagem corporal (BRINCAS, 2007).

Por fim, reiteramos que a fluidez do coração repousa tanto nos impulsos emocionais quanto racionais dos indivíduos e o amor interpretado no Ilê do Paizinho responde às exigências de construções discursivas de criação do contexto, descrito por Crapanzano, Bourdieu e Le Breton. O discurso, mas não só ele, ou seja, toda forma de linguagem gestual e corporal traduz certa relação de poder onde o eu participa da criação do contexto afetivo. Quanto ao mecanismo que provoca esse contexto afetivo sobressai, em nossa etnografia, o “toque”. É o toque que cria a emoção através de uma partilha da mensagem estimulante na equação exterioridade/interioridade. Toque físico e moral, material e imaterial, expressão dos afetos, emoções e sentimentos, evidenciados nos sentidos: olhares, ouvidos, cheiros, gostos e toques.

Referências bibliográficas

ALVARADO, J., Jameson, V. *Varieties of anger the relation between emotion terms and components of anger expressions*. Motivation and Emotion 2002

AZEVEDO, B. Montalvão Varjão. *O amor como fundamento legitimador do direito* disponível na internet. WWW.ibccrim.com.br, 24/10/2005

BAECHELER, J. *Grupos e sociabilidade* In: Boudon R (Ed) Tratado de sociologia Lisboa, 1995

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*, 1977 368p

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

_____, _____ *“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.

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

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

_____, _____. *« Mémoire collective et sociologie du bricolage »*. L’année sociologique. Paris, PUF, 1971. P. 65 a 108

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*; Zygmunt Bauman, tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro. Jorge Zahar; 2004

BEM, de Daniel Francisco. *Caminhos do Axé: A transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento-RS* Porto Alegre 2007

BENOIST, Jocelyn. *« La subjectivité », dans Notions de philosophie II*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995.

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.

BOLTANSKI, Luc. *L'Amour et la Justice comme compétences - Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

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

BOURDIEU, Pierre. *La distinction - Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

_____, _____. *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

_____, _____. « *L'illusion biographique* », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, juin 1986

_____, _____. *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

BRAZI, Ana Lúcia Nogueira. « *Origem e significado do amor na mitologia greco-romana* ». Estudos de Psicologia, Campinas 22 (1) 63-75 Janeiro-Março.

BRETON, Le David. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, PB Payot 2004

_____, _____. *As paixões ordinárias, Antropologia das emoções, tradução de Luis Salton Peretti*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BRINCAS, Joel Jimenez. *Le corps communicant. Le XXIème siècle, civilisation du corps ?* L'harmattan, 2007

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

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

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

CORCUFF, Philippe. « *Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines* » Espaces Temps.net, Textuel 12.07.2005 disponível em <http://espacestems.net/document1390.html>.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora UFRSG, 1992.

COSNIER, J. *Emotions et sentiments*, Retz, 1994

CUNHA, Mateus. *Falando de África*. Porto Alegre Suliani Letra&Vida, 2007.

COSTA, Sergio. **Amores Fáceis? Romantismo e consumo na sociedade Tardia**. Novos Estudos Cebrap n 73, Novembro 2005

CRAPANZANO, Vincent. **“Reflexions sur une anthropologie des émotions”** » In : Terrain, n 22 mars 1994

DUBET, François. **La sociologie e l'expérience**, Paris, Seuil, 1994

DURKHEIM, Emile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse** ed. Alcan. Paris 1913.

EKMAN. Friesen. **The Repertoire of Non Verbal**, 1972

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

FERRETTI, Sergio « **Religions d'Origines africaines au Maranhão** » en **Cultures Africaines** Paris, Serbal UNESCO.

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

GIUMBELLI, Emerson. **“A presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil”**, Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008

GOLDERBERG, Miriam. **Coroas: Corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008. p 221

GREGÓRIO, Sergio Biagi. **“Religião e Vivencia Religiosa”**. São Paulo, Julho 1999

GURVITCH, Georges. **La vocacion actual de la sociología ; Hacia una sociologia diferencial**. Mexico : Fondo de cultura Económica, 1953. 330p

HALBWACHS, MAURICE. **« L'expression des émotions et la société »**, Revista Brasileira de sociologia da emoção, v. 8, n. 22, pp.179-199, abrilde 2009

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

HENDRICK, C. Hendick, S. Adler, N.L. **Romantic relationships: Love, satisfaction and staying together**, Jornal of personality and social Psychology, 54, 980-988

HERSKOVITS, Melville Jean : **« Les Noirs du Nouveau Monde »** sujet de recherche africaniste in Journal des Africanistes 1938.

HERSKOVITS, Melville Jean. **The Southermost Outpost of the New World Africanisms**. American Anthropologist. V. 45, n 4 pp. 495-590, 1943.

HERVIEU-LERGER, Daniel. Le *pèlerin et le Converti* - Paris : Flammarion, 1999. 198p

ISAIA, Arthur Cesar. “**A relação entre natureza e religião em Burkert e Dawkins**” Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010.

LAHIRE, Bernard. *Portraits sociologiques – Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, coll. « Essais & Recherches », 2002.

_____, _____. **La culture des individus – Dissonances culturelles et distinction de soi**, Paris, La Découverte, 2004

Lee, John Alan. *The color of love*, 1978, pp 282

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Corrupio Salvador, 2003.

MACIEL, Sylvania Maria. *A sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do IPSEP*, Recife, 2007

MARTINS, Lopes Lisa. “**Tipos de Amor**”, A Presentation transcript n 17717(14) 2008

ORO, Ari Pedro, *As religiões afro brasileiras no cone sul*. Cadernos de Antropologia, n 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

_____, _____. “**Difusão das religiões arco-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata**” In Oro, A.P (org) *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre. Ed. Da Universidade/ UFRGS, 1994 47-73

PALUMBIERI, Sabino. *I Love therefore I am: Anthropological presuppositions for the civilização of love*. Roma Paoline, 1999 263p

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás* São Paulo, Companhia das letras, 2001.

_____, _____. “**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

PRIORE Del, Mary. *História do Amor no Brasil*. São Paulo: Contexto. 2005

RABAUD, E. *Les rassemblements de mâles d’Halictes et le phénomène Social ches les insectes*, Bull.Biol.fr Volume 61 1927 pp163-185

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1990

RIBEIRO, J Claudio Simmel Georg. ***Pensador da religiosidade moderna.*** ***Revista de Estudos da religião*** n 2 2006 pp 109-126

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia. ***Etnografia: Saberes e Práticas*** *Ciências Humanas: pesquisa e método.* Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES Nina. ***Os africanos no Brasil.*** Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1977.

SILVA, Carlos Alberto F da. e SILVA, Michèle Tancman Candido da. A dimensão socioespacial do ciberespaço: uma nota. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ.2007.<http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/geografia/geo07b.htm>

SILVA da, Juliana Bem Briozola. ***Quando amar é um “problema” os significados de amar de mais do MADA,*** Porto Alegre 2008

SCHERER, K. R. ***Emotion as Process: function, origen and regulation,*** social science information volume 21, 1992, p 555-570

SIMMEL, Georg. ***Filosofia de Amor.*** São Paulo: Martins Fontes, 1993

_____,_____. ***Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal.*** In: MORAES FILHO, Evaristo. (Org.). SIMMEL, Georg. Sociologia. São Paulo: Ática, 1996. p. 165-181.

_____,_____. ***Essays on Religion.*** Yale. Yale University Press-Durham 1997. 223p

SOGBOSI, Hippolyte Brice ***Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão.*** Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.322 p + anexos

SCHUTZ, Alfred. ***O mundo das relações sociais.*** In: WAGNER, Helmut R. (Org.). Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. p. 123-193.

VAINFAS, R. ***Casamento, amor e desejo no ocidente cristão,*** São Paulo, Atica 1986

VERGER, Pirre Fatumbi. ***Flux et Reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Beénin et Bahia de Todos Los Santos...*** Paris, Mouton, 1962, 720 p.

_____, _____ ***Les Dieux yoruba en Afrique Afrique et au Nouveau Monde,*** Ed A.M METAILIE 5, rue Savoie, 75006 Paris, 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 », San Luis de Maranhao (Brésil) 24-28 Juin 1985, Paris ed 1986.

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. In: Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999

VIERA, C.I.F. e COHN, Clarice. **Amor contemporâneo e Relações na Internet Ausência do corpo nas relações**. Disponível na internet WWW.foxitsoftware.com Abril de 2008

Programa de Televisão:

TIBURI, Márcia. Democratizar o amor e amizade I Café filosófico Balanço do século XXI Espaço Cultural CPFL. Cultura Marcar.

ANEXOS:



Foto 1



Foto 2



Foto 3



Foto 4



Foto 5



Foto 6



Foto 7



Foto 8



Foto 9



Foto 10



Foto 11



Foto 12



Foto 13



Foto 14



Foto 15

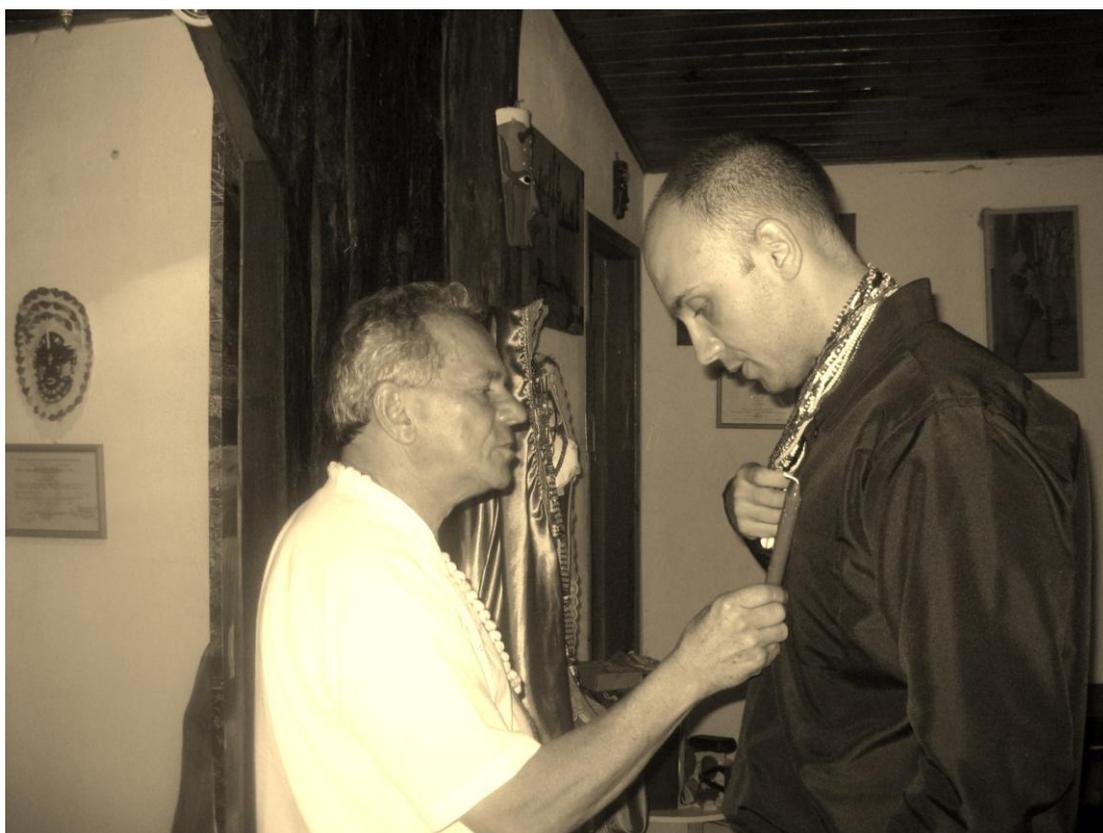


Foto 16



Foto 17

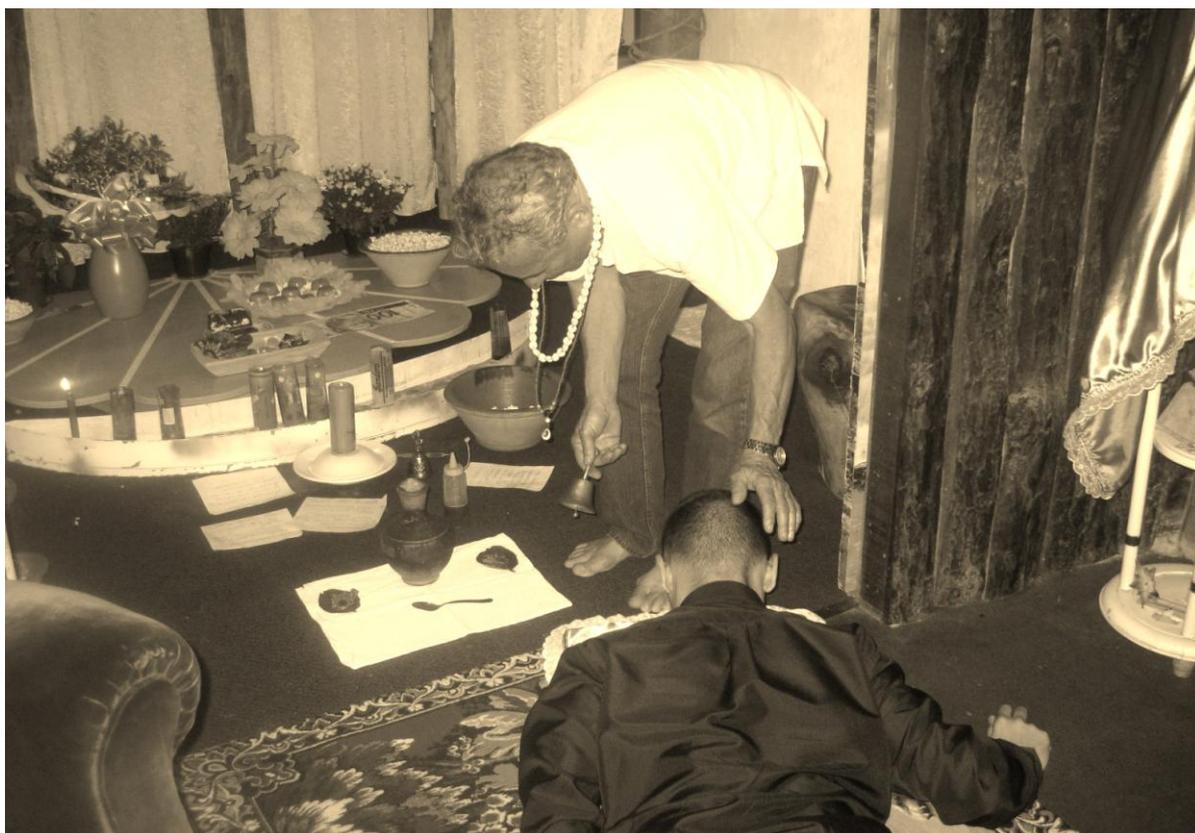


Foto 18



Foto 19

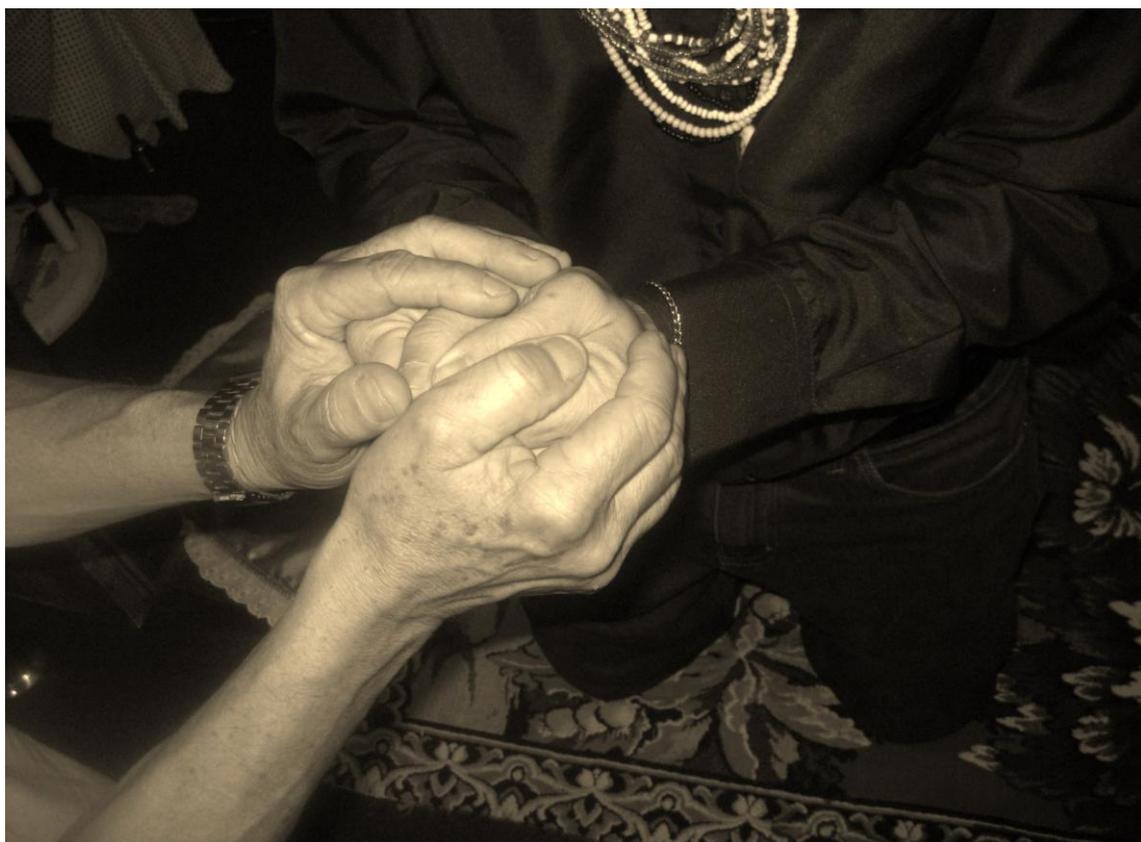


Foto 20



Foto 21 :



Foto 22



Foto 23



Foto 24



Foto 25



Foto 26



Foto 27



Foto 28



Foto 29



Foto 30

REFERENCIAS DAS FOTOS:

- Foto 1: Dimensão: 3648 x 2736

Data: 21/12/2010

Entrada do Ilê do Paizinho

- Foto 2: Dimensão: 3648 x 2736

Data: 16/04/2011

Pai Nilson na cachoeira do Ilê do Paizinho

- Foto 3 e 4 : Dimensão: 3648 x 2736

Data: 16/04/2011

Pai Nilson no quarto de santo

- Foto 5: Dimensão: 3648 x 2736

Data: 16/04/2011

Pai Nilson mostrando a forte ligação dele com a mão Aracy através da fotografia.

- Foto 6: Dimensão: 2736 x 3648

Data: 21/04/2011

Pai Nilson da cunha e Patricia a mãe pequena

- Foto 7: Dimensão: 3648 x 2736

Data: 21/12/2010

Vista de frente da moradia da família biológica do Pai Nilson

- Foto 8: Dimensão: 3648 x 2736

Data: 23/12/2010

Sala de atendimento para consulta

- Foto 9 e 10 : Dimensão: 3648 x 2736

Data: 23/12/2010

Mesa dos búzios

- Foto 11: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 23/12/2010
Quarto de santo
- Foto 12: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2010
Pai Nilson quarto de santo
- Foto 13: Dimensão 2736 x 3648
Data: 21/12/2010
Representação de Oxum deusa do amor no Ilê do Paizinho
- Foto 14: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Da izquierda para direita: Felipe, Sergio, Pai Nilsom na praia venerando a mãe Oxum
- Foto 15: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
- Foto 16 e 17: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Obrigação. Gestos no corpo
- Foto 18 : Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Ritual de batimento de cabeça
- Foto 19 e 20 : Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Consagração das mãos de Felipe
- Foto 21: Dimensão: 2736x 3648
Data: 10/12/2009 Saudações no final das obrigações

- Foto 22 : Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Postura para dar e receber benção
- Foto 23: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Gesto no final das benções
- Foto 24: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Toques de abraços /Felipe e Sergio
- Foto 25: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Lágrimas de emoção de Sergio
- Foto 26: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Pai Nilson e Sergio padrinho de Felipe
- Foto 27: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2010
Nilson e Elaine os dois de Oxum
- Foto 28: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 10/12/2009
Sergio, Felipe e Nara (o cachorro)
- Foto 29: Dimensão: 3648 x 2736
Da izquierda para direita: Patricia, Pai Nilson e Claudette
- Foto 30: Dimensão: 3648 x 2736
Data: 23/04/2011
Foto de familia de alguns dos membros da Ilê.

GLOSSÁRIO

Acarajé: Comida feita com feijão moído, temperos e frita no azeite

Amalá: Comida preferida de Xangô feita com quiabo, peixe, azeite de dendê

Assentamento: Obrigação para assentar o orixá de um filho de santo.

Axè: A força sagrada da mãe natureza e, portanto, dos orixás.

Babalao: Sacerdote, adivinho.

Babalorixá: Pai-de-santo

Bará Lana: Orixá guardião das portas

Bará Odé: Orixá guerreiro

Búzios: consulta, adivinhação

Efum: giz, pó

Elegbará: Outro nome do orixá Bará

Idá: Espada, punhal

Ifã: Outro nome de Orunmilà

Iemanjá: Orixá do mar, mãe dos orixás.

Ilê: Casa

Indés: Pulseiras

Logum Edé: Orixá da caça, filho de Erinlé e de Oxum

Mieró: Ervas maceradas dos orixás

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.

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

Xapanã: Outro nome de Omulu

Xangô: Orixá do trovão e da justiça

Xaxará: Vassoura de Omulu

