UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS DAS DIVERSIDADES, INTOLERÂNCIAS E CONFLITOS -
DIVERSITAS

RENATO BRUNASSI NEVES DOS SANTOS

Nós da tradição:
produção partilhada do conhecimento no candomblé

Versão Corrigida

São Paulo

2018

RENATO BRUNASSI NEVES DOS SANTOS

Nós da tradição:

produção partilhada do conhecimento no candomblé

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades do Núcleo de Estudos Diversitas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Bairon.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237n Santos, Renato Brunassi Neves dos
Nós da Tradição: Produção Partilhada do Conhecimento
no Candomblé / Renato Brunassi Neves dos Santos ;
orientador Sérgio Bairon. - São Paulo, 2018.
153 f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da
Universidade de São Paulo. Área de concentração:
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. Produção Partilhada do Conhecimento. 2. C. 3.
Redes sociais. 4. Audiovisual. 5. Etnografia. I.
Bairon, Sérgio, orient. II. Título.

SANTOS, R. B. N. **Nós da tradição**: produção partilhada do conhecimento no candomblé. 2018. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____
Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____
Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____
Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____
Julgamento _____ Assinatura _____

Dedico este trabalho à família do Ilê Axé Omi Otá Lowa, pelo acolhimento que me incentivou e serviu de exemplo.

Aos meus pais, pelos privilégios de que desfrutei graças aos seus esforços em valorizar a educação, superando as adversidades.

Ao meu marido, Daniel, pelo amor e cuidado durante todo o percurso.

AGRADECIMENTOS

Ao Núcleo de Estudos Diversitas/USP e a todos os educadores e mestres das tradições populares que, juntos, fizeram acontecer o curso “Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento”, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo em 2012. Agradeço também aos amigos que nessa ocasião conheci. Seus olhares e palavras de incentivo foram de vital importância para que eu retornasse ao ambiente universitário.

Aos professores Vagner Gonçalves da Silva, Zilda Iokoi, José Ribeiro e Lillian Pacheco, pelo imenso respeito e grande talento no ofício de ensinar, minha admiração e reconhecimento.

Ao meu orientador, Sérgio Bairon, pela paciência, pelo otimismo e pela destreza no direcionamento de um trabalho interdisciplinar desafiador.

Ao meu babalorixá, Vagner Bandeira, por ter aberto as portas de sua casa com presteza para que essa experiência ocorresse, permitindo e atuando para que ali iniciasse minha trajetória como pesquisador e como filho de orixá.

A todos, Mo dupé!

Omo mi, quando as tradições dão nó, há quem prefira viver com o nó a desfazê-lo, ou seja, passam a ter dois nortes: o que inventaram e o que deveria ser. Um provérbio iorubá diz: "a kì í léku méjì ká má pòfo", literalmente traduzido por "caçar dois ratos não garante que você não voltará de mãos vazias". Parafraseando, seguir dois caminhos ao mesmo tempo não garante chegar ao destino.

(Pai Vagner Bandeira de Oxum)

RESUMO

SANTOS, R. B. N. **Nós da tradição**: produção partilhada do conhecimento no candomblé. 2018. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A partir dos princípios da Produção Partilhada do Conhecimento, estimulou-se a captação de material audiovisual para um vídeo documentário sobre a transmissão do conhecimento no candomblé e a divulgação de imagens consideradas proibidas pela tradição, com o propósito de se observar o impacto das novas mídias nesse processo em parceria com o Ilê Axé Omi Otá Lowa, em Vila Nova Cachoeirinha, São Paulo (SP). A finalização e divulgação do vídeo ocorrerá de acordo com os interesses do grupo. O trabalho etnográfico pretendeu salientar questões pertinentes à transmissão da tradição e de suas transformações, analisando a comunidade, as relações de poder estabelecidas e como as escolhas para a produção fílmica expõem as negociações identitárias frente às outras casas de candomblé e ao público em geral. Iniciado na religião por Pai Vagner Bandeira de Oxum, principal interlocutor na comunidade, a posição de pesquisador-adepto configura especificidade no jogo da produção do conhecimento partilhado e traz à experiência um caráter *sui generis*.

Palavras-chave: Produção Partilhada do Conhecimento. Candomblé. Identidade.

ABSTRACT

SANTOS, R. B. N. **Knots in Tradition**: a shared production of knowledge in Candomblé. 2018. 153 f. Dissertation (Master's) – School of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

The principles of Shared Production of Knowledge triggered the capture of audiovisual material for a documentary video about the transmission of knowledge in Candomblé and the disclosure of images regarded prohibited by tradition, aiming at observing the impact of new media in such process, in association with the temple Ilê Axé Omi Otá Lowa, located in Vila Nova Cachoeirinha, São Paulo (SP). The video will be closed and disclosed according to the interests of the group. The ethnographic work sought to stress out issues that are inherent to the transmission of tradition and changes thereof, by analyzing the community, the relations of power established and how the choices for the production of the feature expose identity negotiations as compared to other Candomblé temples and the public in general. Initiated in the religion by Father Vagner Bandeira of Oxum, main interlocutor in the community, the position of researcher/member configures specificity in the game of production of shared knowledge and provides the experience with a one-of-a-kind character.

Key-words: Shared Production of Knowledge. Candomblé. Identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Barracão anterior à reforma sendo preparado para a Festa Anual de Elegbara Akewi	46
Figura 2	Imagens produzidas durante o curso Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento	51
Figura 3	Comunidade reunida após a festa de saída de iaô do pesquisador ...	52
Figura 4	Elegbara Akewi, um vento sagrado na festa em sua homenagem	60
Figura 5	Momento exatamente após a passagem de entrada de Elegbara Akewi no barracão	61
Figura 6	Imagem publicada por Pai Vagner em página do Facebook	84
Figura 7	O início da reforma	85
Figura 8	Novo ilê, novo axé	86
Figura 9	A construção dos quartos de santo separados	86
Figura 10	Uma casa de Oxum	87

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Atividades do Ilê Axé Omi Otá Lowá (2015-2017)	63
Quadro 2	Proposta de média metragem <i>Nós da Tradição</i>	88
Quadro 3	Proposta de curta-metragem Acassá: fundamento na transmissão do axé	88
Quadro 4	Proposta de média metragem Histórias de fé, vidas no axé	89
Quadro 5	Descrição do conteúdo do DVD <i>Nós da Tradição</i>	100

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO.....	13
1.1 <i>A academia reabilitada: forjando um educador</i>	13
2 – O AXÉ RESISTE, SE PLANTA E SE ESPRAIA	19
2.1 <i>Nos termos da modernidade</i>	19
2.2 <i>A benção aos mais velhos</i>	28
2.3 <i>No caminho dos mestres.....</i>	34
3 – DANÇANDO NA RODA, PUXANDO CANTIGA	44
3.1 <i>Os primeiros encontros</i>	44
3.2 <i>O terreiro e seus adeptos.....</i>	52
3.3 <i>O espaço ao redor</i>	65
4 – O CAMPO É UM FILME	69
4.1 <i>Porta de afeto: o pesquisador no fio da navalha</i>	69
4.2 <i>Uma questão sucessória: tensão no enredo</i>	78
4.3 <i>No caminho tinha pedra, areia e cimento</i>	82
4.4 <i>"Nós da Tradição": o fundamento na web</i>	87
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	113
APÊNDICE A – Minutagem de conversa piloto sobre a escolha do tema “Nós da Tradição”. Filmagem da conversa na aba “Projetando um filme” do DVD.....	123
APÊNDICE B – Minutagem da conversa piloto presente no DVD <i>Nós da Tradição</i>, aba “Projetando um filme”	129
APÊNDICE C – Roteiro <i>Nós da tradição</i> (versão 1.0 - esboço).....	137
ANEXO	145

1 – INTRODUÇÃO

1.1 A academia reabilitada: forjando um educador¹

Nos idos de 2002, ao iniciar o curso de História na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, brotava ali um sentimento de que o passado iria me salvar. De algum modo, a vida traria as respostas para as inquietações da adolescência por meio da busca das raízes, pela nossa história enquanto civilização, enquanto indivíduos formados por uma cultura que nos constitui e ao nosso modo de pensar. Tinha certeza de que a História era um grande portal para acessar a universalidade do conhecimento. De certa forma, foi uma passagem realmente transformadora, como não poderia deixar de ser conviver com grandes mestres como Nicolau Sevcenko, Ulpiano Menezes, Maria Helena Machado, Elias Thomé Saliba, Laura e Marina de Mello e Souza, Zilda Iokoi, István Jancsó, Jorge Grespan, dentre tantos outros professores e colegas que marcaram minha trajetória acadêmica.

Mais tarde, ao tomar contato, ainda na graduação, com o Departamento de Antropologia, especialmente nas aulas concorridas do professor Júlio Simões, e suas discussões sobre identidades e performances, sobre as nuances da dicotômica proposição natureza *versus* cultura e a consequente discussão sobre o delinear da origem de nossa espécie, um interesse multidisciplinar bastante comum se fez notar, da História com a Antropologia.

Este apenas se aprofundou quando, na licenciatura, as leituras dos filósofos críticos das aulas do professor José Sérgio de Carvalho e dos pós-críticos nos encontros inesquecíveis com Júlio Groppa Aquino, explicitaram mais e mais o quanto a interdisciplinaridade somada à erudição é o que traria o viés mais sugestivo à pesquisa que “naturalmente” viria ao final da graduação. Mas essa vontade de pesquisador não veio e, pelo contrário, afastei-me da academia como um aprendiz vacilante que, sem convicção para enfrentar a guerra, pergunta: mas, para quê?

É inevitável que esta apresentação fale algo sobre os descaminhos que me levaram até o ponto de virada que realocou uma porção de demandas, desatou

¹ A palavra “forjando” é utilizada em referência à forja de Ogum, orixá da metalurgia, dono da dupla espada, responsável por desbravar caminhos.

muitos nós e, não por acaso nem coincidentemente, evoluiu para um retorno aos interesses acadêmicos e para esta pesquisa de pós-graduação. O olhar retroativo tentará, em vão, não ser teleológico e que esta narrativa seja o menos piegas e o mais esclarecedora possível, afinal, trata-se também da minha história de vida.

Ao me formar, trabalhei como professor voluntário durante alguns meses e como aprendiz de arquivista no Arquivo Estadual de São Paulo, até que, pouco tempo depois, em 2008, as circunstâncias econômicas levaram-me, junto à família, a comercializar revistas, livros e produtos de tabacaria. Não era de todo ruim, afinal, também consumia um pouco daquilo que vendia, mas definitivamente a atividade não me trouxe satisfação pessoal. Na época, a mente vazia orquestrava disparates e o autoengano.

Cinco anos se passaram desde a graduação até que, em 2012, navegando pela rede social Facebook, deparei-me com um convite compartilhado por Teresa Telles para um curso de extensão universitária promovido pelo Núcleo Diversitas/FFLCH: *Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento*. Ainda não sabia, mas desse encontro renascimentos frutíferos ocorreriam.

O curso de difusão foi direcionado aos professores, estudantes, agentes culturais e ao público em geral e tinha como objetivo “vivenciar, experimentar e refletir sobre a importância da Pedagogia Griô no interior dos princípios da Produção Partilhada do Conhecimento. Estimular o encontro entre os âmbitos estéticos (sensíveis) e conceituais baseados nos fundamentos da compreensão de mundo presente nas culturas orais tradicionais brasileiras”.

No seu programa, estavam previstas duas disciplinas: *Pedagogia Griô: uma proposta político-pedagógica*, que apresentava “a pedagogia griô como um projeto político e pedagógico inovador para a elaboração do conhecimento em diálogo com os saberes e fazeres de tradição oral, e a *Produção Partilhada do Conhecimento*, que apresentava novas abordagens conceituais e midiáticas à produção do conhecimento”. Por meio de um diálogo com as propostas da Pedagogia Griô, o curso objetivava oferecer novas abordagens para o encontro entre os saberes orais das culturas tradicionais brasileiras e as possibilidades de uma maior socialização destes saberes nos âmbitos do ensino em geral.

As metodologias teoricamente alinhadas aos conceitos norteadores dos saberes enfocados influenciaram de forma radical a apreensão e absorção da proposta: “práticas pedagógicas sistematizadas – vivências de identidade, rodas de

bênçãos, rodas de contação de histórias, trilhas griôs, jogos de trilha, encontros dialógicos, círculos de cultura, oficinas de saberes e fazeres, cortejos; exercícios audiovisuais como expressividade hipermídia dos conceitos desenvolvidos e exposição de filmes (cine-fórum)”².

De fato, sob coordenação do Prof. Dr. Sérgio Bairon, da FFLCH/USP e ECA/USP, tendo como ministrantes a Profa. Dra. Zilda Márcia Grícoli Iokoi, Nanci Souza e Silva (Dona Cici, da Fundação Pierre Verger, de Salvador/BA), Maria dos Anjos (Mestra Doci, da Escola Viva Olho do Tempo, de João Pessoa/PB), Benedito Luiz Amauro (Mestre Lumumba, música e candomblé, de São Luiz do Paraitinga/SP), Andila Inácio Belfor (Kaigang Indígena, Ronda Alta, de Porto Alegre/RS), Marcos Simplício (capoeira, samba de Bumbo, brinquedos e brincadeiras, de Campinas/SP), Alcides de Lima (Mestre Alcides, do Centro de Atendimento para Crianças e Adolescentes (CEACA), de São Paulo/SP), promovido pelo Departamento de História, da FFLCH e pela ONG Grãos de Luz e Griôs, nas pessoas de seus fundadores Lillian Pacheco e Márcio Caires, um encontro transformador e multiplicador aconteceu.

Mestres do conhecimento oral de diversas correntes da cultura brasileira, xavantes, bororos, karajás, sambadores, capoeiristas, caboclos, yás, babás, mestres da fala e do canto, descendentes e detentores da história e da memória de povos tradicionais, incessantemente apagadas e desprivilegiadas dos espaços de legitimação e reconhecimento da sociedade do progresso, reunidos numa ocupação crítica do espaço institucional da academia, detentora legitimada da produção do conhecimento científico, deslocaram para fora do lugar comum a educação formal e encheram de vida a todos os que dessa experiência puderam participar. Pessoas centelhas vivíssimas me reposicionaram: voltei a crer que é possível educar para a superação do medo. É possível, desses escombros que temos, produzir vida e amor pela humanidade, por sua história e, principalmente, por suas possibilidades.

Essas ideias flamejaram meu corpo como a destruir o pessimismo e o egocentrismo hedonista, como a produzir um reconhecimento da descolonização diária que precisamos perpetrar, como um cuidado de si, para nortearmos nossas vidas, deixando de negar quem somos, nosso passado, nossos traumas e feridas abertas enquanto povo e nação.

² Disponível em: <<http://sce.fflch.usp.br/node/1104>>. Acesso em: 2 jan. 2017.

O reencantamento de fato aconteceu ali e se potencializou junto a um processo mágico-religioso que paralelamente acontecia em minha vida pessoal e que foi a outra metade responsável pela efetivação deste trabalho.

Naquele momento, novamente (ou pela primeira vez de fato), estava pronto para voltar a estudar e a ensinar. Seria aprovado então, nos anos de 2012 e 2013, em dois concursos públicos para professor de ensino fundamental II e médio, um para a Prefeitura de São Paulo e outro para o Estado. Neste último, inclusive, conquistando a 2ª colocação na cidade de Santo André.

Nos primeiros e segundos anos, planejei as aulas bastante embebido e entusiasmado pelas ideias da pedagogia das tradições orais, formando um processo coletivo na escola, abarcando outros professores e a gestão pedagógica na busca por implementar de fato a lei 10.639/03 – que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" – de maneira produtiva e longe dos lugares-comuns e sem sentido para os estudantes.

O resultado do trabalho ocorrido com os 4ºs anos da EMEF Fazenda da Juta, Diretoria Regional de Ensino de São Mateus, foi o projeto “Na trilha dos mestres: identidades, histórias e culturas afro-brasileiras pelos princípios da Pedagogia Griô”, menção honrosa na categoria “Professores”, do *2º Prêmio Municipal de Educação em Direitos Humanos*, da Prefeitura de São Paulo, ocorrido no Auditório do Ibirapuera em 10 de dezembro de 2014.

Basicamente, colocamos em prática dentro da unidade escolar as ideias fundamentais do Projeto de Lei nº 1.176/11, que tem por objetivo instituir o Programa de Proteção e Promoção dos Mestres e Mestras dos Saberes e Fazeres das Culturas Populares. A proposição define Mestres e Mestras dos Saberes e Fazeres como pessoas que se expressam através de diversas linguagens artísticas, ritos sagrados e festas comunitárias, cuja vida e obra tenham sido dedicadas à proteção, promoção e desenvolvimento da cultura tradicional brasileira, ocupando espaços do saber formal, que correntemente desprivilegiam esses ricos aspectos do conhecimento e da cultura humanos. Com esses mestres e mestras, o professor articula uma parceria que pretende trazer para dentro da escola todas essas possibilidades pedagógicas.

Um exemplo de aplicação dessas ideias pode ser conferido no plano de aula publicado no site da Olimpíada Brasileira de História do Brasil, considerado um dos

50 melhores de 2013 pela banca examinadora da UNICAMP: “A cultura viva dos africanos no Brasil: na roda de capoeira”³.

Essas ações conjugadas nos renderam a distinção que tanto nos honrou e motivou a continuarmos o trabalho, enveredando para a Educomunicação, incentivando a produção de pequenos documentários sobre o tema das tradições vivas na vida dos alunos. Alguns desses trabalhos transformaram-se em “TCAs” – Trabalhos Colaborativos de Autoria, espécie de tarefa de conclusão do ensino fundamental, implementado pela gestão Fernando Haddad e obrigatório para todos os alunos do 9º ano desde 2015. Temas como a história do bairro onde nasceram e a questão da violência contra a mulher foram selecionados pelos estudantes, demonstrando que a centelha do autoconhecimento e da autovalorização estava acesa e que, de alguma maneira, a proposta dos mestres da tradição oral tinha responsabilidade nisso.

Esse viés, portanto, foi o responsável pelo retorno da alegria de um professor em se reencontrar com a vocação docente e discente ao tomar contato com essa produção artístico-discursiva, política e educativa cheia de vitalidade e força crítica, investindo contra os muros arruinados da instituição escolar e universitária para trazer algum sentido à formação de nossos jovens e ao trabalho do pesquisador, para além do que propõe a educação bancária, aculturada, tecnicista e aliada do mercado capitalista sem freios que hoje se mostra hegemônico. Mostrou-se possível ir além da tristeza caótica e acinzentada da instituição sem qualidade e sem perspectiva enquanto política pública, cada vez mais sucateada, ou cada vez mais cooptada pelo mercado, servindo como intermédio para programas sociais, ou como intermédio para objetivos do grande capital, distanciando-se de sua função primeira, limitando-se a um mero tentáculo enfraquecido do poder estatal.

É diante deste quadro que educadores e pesquisadores, esperançosos, têm bebido do caldo da cultura, têm ido ao encontro do movimento social da cultura e de seus pontos de criação e conexão, num círculo que pretende “se assumir, e fazer isso de forma soberana. Quem encontrou a sua potência” (TURINO, 2010, p. 255), age e faz um novo país, uma nova educação para um povo consciente.

³ Disponível em <http://www.olimpiadadehistoria.com.br/1-curso/planos_de_aula/plano/948>. Acesso em: 2 jan. 2018.

E essa construção só se pode fazer de baixo para cima. É explícito o papel de protagonismo que a discussão e a movimentação em torno da cultura tomaram nas últimas décadas, que o atual processo de implantação do sistema nacional de cultura demonstra, apontando mudanças profundas a partir da promoção da produção simbólica de nosso povo. Prova cabal é a imensa importância dada pelo Programa Mais Educação a essa perspectiva, abrindo oficialmente, por meio de editais, o espaço da escola e da universidade para outros atores /educadores adentrarem-nas e nelas transformarem.

A teoria praticada em nossa pesquisa insere-se no campo das etnografias pós-modernas, nas quais a ideia da Antropologia como um exercício de experimentação estética é aceita. Nossas ressalvas relacionam-se ao modo como o conceito de experimentação estética delimita o espaço da produção discursiva não como autoral, mas como exercício de aprendizagem pelas vias fenomenológicas, coletivistas, intercomunicacionais.

Objetiva-se uma compreensão representativa da fusão entre o ponto de vista nativo e os sistemas simbólicos do antropólogo, propondo uma tradução simultânea das culturas comunitárias e a formulação de epistemes alternativas para que esse diálogo se efetive de forma equitativa, valorizando a subjetividade do jogo pesquisador-pesquisado-pesquisador. A heterodoxia da proposta pressupõe a ideia da interdisciplinaridade para além do campo das ciências sociais duras, trilhando o mundo das produções audiovisuais.

Assumimos que o senso comum é a fonte principal de composição do imaginário cultural contemporâneo. Nessa direção, o imaginário deve ser entendido como a expressão do pluralismo de imagens (baseado em átomos ou bits, reais ou virtuais), em composições heterárquicas e heterogêneas da comunicação sociocultural, que atua em complemento ou divergência com seus ambientes institucionais. (BAIRON, 2014).

Nesse íterim, este trabalho é o exercício de um professor que novamente se (re)fez aluno, indo buscar e pesquisar nas fontes de água doce da cultura tradicional maneiras de aprender e ensinar, dialogicamente, compartilhadamente, os meios pelos quais estar no mundo e significar a eterna, passageira experiência. As sobreposições dos vários planos na estrutura dos capítulos deve-se ao fato de ter sido a narrativa da aprendizagem não-linear o elo de ligação e inspiração que estudar o candomblé imprimiu a esta dissertação.

2 – O AXÉ RESISTE, SE PLANTA E SE ESPRAIA⁴

2.1 Nos termos da modernidade

Por meio deste trabalho, intenciona-se destravar circuitos dialógicos, críticos e inclusivos e investir contra as intolerâncias que nos distanciam da liberdade exigida pela experiência no mundo contemporâneo, favorecendo os conhecimentos pautados pela convivência e pelo encontro livre de ideias e sentimentos, encontro que não teme debater privilégios históricos mal distribuídos, nem revogar ideologias colonizadoras e colonizadas que dividem e promovem desencontros ao invés de conectar os povos latino-americanos, indígenas, afrodescendentes e africanos. A proposta é fazer compreender, pela relação intencional, que o “outro” nada mais é que um outro eu e que as diferenças e hierarquias devem ser desconstruídas ou planejadas na justa medida do respeito mútuo e da solidariedade (SANTOS; MENESES, 2010).

É imperativo reativarmos memórias de saber viver esquecidas no complexo solapar das diversidades culturais promovido pela hegemonia que sonha alcance irrestrito, seja construindo a novidade, seja promovendo o caos. É interesse da ciência comprometida com o avanço da garantia dos direitos humanos, civis, sociais e ambientais ter como elemento de suas análises o fazer que ensina a cultura, a produção de conhecimento daqueles historicamente aliçados das instâncias decisórias, institucionais ou capilarizadas, sempre pautadas por uma lógica discursiva excludente, de forma a circunscrever, com distinções elitistas, as marcações sociais que impedem populações revolucionariamente críticas de tomarem posse daquilo que é delas por direito: o leme deste barco chamado civilização (SLOTERDIJK, 1999).

Para que elementos ambientais, em relação dialógica, de culturas religiosas calcadas na oralidade, escuta e fala sensíveis, em jogo com o emaranhado labiríntico dos multimeios e das hipermídias que fazem pulsar de sentido público as redes de sociabilidade mantidas nos espaços virtuais de comunicação e integração

⁴ A palavra “resiste” faz referência às inúmeras perseguições pelas quais a religião dos orixás passou e passa, sobrevivendo. A palavra “planta” faz referência à ritualística de, literalmente, se plantar a energia vital da casa de axé no momento de sua fundação. A palavra “espraia” faz referência à resistência da religião dando frutos e se espalhando pelo território, de norte a sul das regiões litorâneas e para o interior.

da atualidade, possam se unir em um esforço acadêmico vinculado diretamente às lutas por reconhecimento e legitimidade das ações políticas desses atores sociais é preciso tratar mais detidamente de alguns de seus fundamentos e pressupostos.

Habita-se uma era de incertezas, cujos paradigmas são contestados e as consequências humanas da manutenção e da dissolução de modelos políticos, econômicos, culturais, científicos e éticos são desconsideradas amiúde. As modificações no cenário atual demonstram quão díspares têm sido as respostas dos povos e das instituições aos desencontros causados pela mutação dos atores sociais e suas relações na atual geopolítica.

A confluência dos acontecimentos da história mostra que, do encontro de grandes comunidades autocompreendidas como privilegiadas e detentoras da primazia pelo controle e suporte do mundo, gestaram-se as cosmologias que dariam sentido à expansão da noção de pessoa, abarcando, cada vez mais ao gênero humano, os mais variados tipos culturais, independentemente de sua origem territorial ou étnica. De tais gramáticas do pertencimento nasceu a política nos termos clássicos, de uma relação intrínseca entre o discurso teológico e o poder militar, acompanhados da comunicação e da cartografia com objetivos de controle de todos nesse pertencer holístico.

Esta humanidade unida forçosamente só pode ser possível se houver grupos de atores privilegiados nesse processo de construção de mundo, já que não se pode unir artificiosa e imperiosamente tantas diversidades sem a exclusão consequente, seja dos sujeitos, seja de suas características diversas.

No decorrer dos séculos, de acordo com as configurações filosóficas, políticas e culturais, mais ou menos concentrado, o poder de dirigir os rumos desse processo sempre esteve nas mãos de uma classe dominante que, por consequência, produziu uma maioria explorada e estagnada nessa cisão antropológica que paralisa a civilização em termos de uma possível “evolução universal”. Uma tragédia produzida que acompanha a ideia de civilização: incluir excluindo.

Claude Lévi-Strauss, mais importante etnólogo francês do século XX, considerava Jean-Jacques Rousseau o precursor das humanidades como ramo da ciência que busca compreender o humano e, assim, subsidiar a melhoria de nossa experiência no planeta. Por ter concebido e desejado a etnologia, Rousseau fez o movimento de sair de si para se compreender melhor. Lévi-Strauss (1976) vê um

programa e um método etnológico em seu discurso, sintetizado na frase “é preciso olhar ao longe e apreciar as diferenças”.

O “fundador das ciências do homem” escreve numa época em que a questão da desigualdade patente com o fim das terras comunais e a vinda dos camponeses para as cidades sem emprego, sem casa, sem comida coloca essa discussão na ordem do dia. Desde seus primórdios, os discursos etnográficos estiveram intrinsecamente ligados à luta contra as injustiças, à manutenção de privilégios e à imposição de modelos e modos de vida opressores e excludentes.

O questionamento retórico, a hipótese teórica, o método de meditação que encaminha seu ensaio, a questão sobre o estado de natureza do homem, tudo isso é difundido entre outros autores do século XVI. Rousseau, em *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1970), afirma que esse estado de natureza nunca existiu e o que está proposto é uma conjectura para buscar conhecer o que, no homem, é sua essência. Era o semear das ideias de universalização das garantias das condições de vivência da experiência humana.⁵

Não é mais possível sustentar, sem grande impotência explicativa, que a vida pública proposta pela ideia de estado constitucional de direitos tem servido para dirimir os conflitos do presente e fortalecer, ampliando fraternalmente, o conceito de humanidade, tão caro aos modernos. Resta saber se esse cenário é devido à inconsistência dos exercícios estatais realizados ou à impossibilidade em se universalizar e ampliar direitos naturais numa era de multidões em disputa sobre os conceitos de habitar, pertencer e conviver em alguma unidade, real ou imaginada.

Na constituição dos Estados Unidos da América de 1789, sua primeira emenda impõe que já não seria mais possível ao Estado legislar sobre a religiosidade dos seus cidadãos, estabelecendo uma liberdade que só tem razão de ser dada a falência de um mundo no qual Deus era a ideia essencial do Todo que unia a humanidade. Viu-se nascer, então, um novo momento em que se forjam, reabilitando o termo romano de “república”, ideias para a construção de uma nova noção de pertencimento universal, aglutinador e expansionista.

A “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” pode ser indicada como representante da toada que, a partir de então, faz que o direito paute e domestique o

⁵ Argumento baseado nas anotações da aula “Etnocentrismo e iluminismo: o caso particular de Rousseau” ministrada pela professora Dr^a Maria das Graças de Souza para o Curso Etnocentrismo, Natureza e Cultura do programa de pós-graduação humanidades, direitos e outras legitimidades do DIVERSITAS/USP, no 1º semestre de 2014.

poder estatal, delimitando seu alcance e limite, estabelecendo o direito à vida, à liberdade e à propriedade. De maneira alguma esse processo fez que as religiões desaparecessem, mas apenas que sua influência fosse cada vez mais deixando o espaço público e limitando-se ao espaço privado.

No Brasil independente, a Constituição de 1824 garante a liberdade de culto religioso não católico, contudo ressalva a proibição de elementos simbólicos que o caracterizassem expostos para a via pública. A hipótese da teoria da secularização, bem aplicada aos processos europeus, necessita de um olhar atento e descolonizado, levando em conta a valorização que a Igreja Católica teve durante todo o processo de colonização dessas terras por parte das potências nacionais europeias dos séculos XVI, XVII e XVIII.

É importante notar o ocidentalismo dos documentos mencionados, citando a existência de tantos outros documentos que são verdadeiros monumentos da luta e garantia dos direitos humanos numa perspectiva multiculturalista, como Carta Africana dos Direitos Humanos e dos povos – Carta de Banjul, aprovada pela Conferência Ministerial da Organização da Unidade Africana (OUA) em Banjul, Gâmbia, em janeiro de 1981, e adotada pela XVIII Assembleia dos Chefes de Estado e Governo da Organização da Unidade Africana (OUA) em Nairóbi, Quênia, em 27 de julho de 1981; a Carta da Terra, publicada na conferência mundial dos povos indígenas sobre território, meio ambiente e desenvolvimento RIO-92; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2008; dentre tantas outras cartas que fortalecem no Brasil e no mundo a continua luta pelo fortalecimento e universalização do conceito de direitos humanos.

Faz-se necessário delimitarmos o conceito de religião e a proposta de análise do fenômeno religioso, para que possamos alinhar nossas reflexões, levando em conta o exposto por Talal Asad quando da crítica fundamentada que faz ao perspectivismo de Clifford Geertz e à sua teoria do símbolo.

Paula Montero (2009) resume de forma certa a questão levantada por Talal Asad, ao notar que a religião tornou-se um fenômeno sociológico distinto na teoria social. Geertz (1989), bem como a Antropologia em geral, tomou como indubitável que a religião é, antes de mais nada, um sistema de símbolos com objetivos de ordenamento expresso por ritos e doutrinas evidentes no processo histórico resultante do Cristianismo, especialmente. Por isso, Asad propõe uma Antropologia histórica que perceba na ideia de “religião” um conceito e uma prática nascidos e

aplicados pelo Ocidente moderno, numa sobreposição trans-histórica e transcultural que levou à generalização do fenômeno religioso.

Isso posto, no fenômeno religioso se alcançaria a dimensão de exemplo dos fundamentos da racionalidade humana na medida em que o objeto, ato ou acontecimento simbólico seria dotado de significado interpretável que permanece nele, criando as condições básicas da reprodução do discurso explicativo. Para Montero, o desafio proposto por Asad é de que a Antropologia compreenda as relações entre teoria e prática, abandonando a postura de observador que pensa poder definir o sentido das práticas de um ponto de vista exterior a elas.

Seguindo mais detidamente o texto em questão, Asad, no artigo “A construção da religião como uma categoria antropológica”, de 2010, destaca uma grande insistência da Antropologia em relação à ideia de que a religião tem uma essência autônoma, tese convergente com a exigência liberal de que ela seja mantida “bem separada da política, do direito e da ciência – espaços nos quais diversos poderes e razões articulam nossa vida distintamente moderna” (ASAD, 2010, p.264).

Para o que nos interessa, ressaltamos que, no entendimento de Asad, muitas vezes, antes da Reforma, o religioso e o secular se entrecruzaram; contudo, o poder institucional da Igreja se manteve soberano. As tentativas de se produzir um conceito universal de religião surgiram no século XVII, decorrentes das fragmentações da autoridade da Igreja Romana, que paulatinamente associou-se a outros fatores políticos, principiando as divisões dos territórios monárquicos europeus.

Com a constituição do estado moderno, da ciência iluminista e do modo de produção industrial, “as igrejas, elas mesmas, assumem uma posição clara acerca da necessidade de se distinguir o religioso do secular, transferindo, como de fato o fizeram, o peso da religião cada vez mais na direção das disposições e motivações do indivíduo crente. A disciplina (intelectual e social) iria, nesse período, gradualmente abandonar o espaço religioso, cedendo seu lugar à ‘crença’, à ‘consciência’ e à ‘sensibilidade’” (ASAD, 2010, p. 269).

A crença toma, então, a partir desse momento, uma ênfase explicativa para conceber a religião como um conjunto de proposições consentidas pelo fiel, sendo passível de julgamentos e comparações, o que denota a adequação ao novo projeto de Estado, de Ciência e de Sujeito em marcha no período. Asad enfatiza que não

são apenas símbolos religiosos que estão intimamente ligados à vida social, já que toda representação só adquire veracidade se considerar o sujeito numa produção identitária, intrínseca ao campo no qual ele se posiciona. Daí que os significados religiosos sempre devem ser explicados como produções nascidas dos disciplinamentos e discursos de verdade geográfica e historicamente circunscritos.

No Brasil, o processo de descolamento da Igreja e do Estado produziu novas “religiões”, ou melhor, permitiu que práticas antes vistas como subversivas ao *status quo* dominante pudessem alçar o *status* oficial de religiosidade. A liberdade religiosa (e de consciência) conseguida com o advento do Estado republicano não possibilitou a convivência de religiões em disputa, como na Europa, mas deu subsídios para o debate político que definiria aquilo que o Estado e a sociedade legitimariam como “prática religiosa” (MONTERO, 2009).

De certa maneira, era a consequência direta do debate público sobre a abolição da escravidão e a garantia da cidadania aos descendentes de escravizados no País. Aqui, as ideias iluministas de universalização do humano e de seus direitos naturais encontraram a estrutura do capitalismo mercantil produzindo a mais profunda das desigualdades: a escravidão baseada na racialização humana, tipificando etnicamente quem deveria subjugar quem.

Muito explícito o fato, portanto, de que em terras brasileiras e latino-americanas a política clássica pré-moderna e a virada epistemológica da modernidade nunca encontraram referenciais históricos totalmente compatíveis. Sempre, de uma forma ou de outra, a realidade parecia incontornável pelas ideias políticas vindas do além-mar.

Desde nossa constituição, a noção de pertencimento foi uma problemática não resolvida, fazendo que “identidades coletivas” nunca alcançassem força verossímil suficientemente poderosa a ponto de exigirem superação. Desterrados, apátridas, incondicionalmente modernos, seguiram guardando as marcas de uma sociedade construída sob a violência institucional de um Estado, em primeiro lugar, a serviço do desenvolvimento econômico de seus colonizadores e sob as bênçãos do poder religioso da Igreja Católica, enraizado na cultura da região de forma indelével.

As transformações provocadas pela consolidação econômica das primeiras formações monárquicas absolutistas criaram o contexto do desenvolvimento capitalista mercantil e produziram o antigo sistema colonial, vigente entre os séculos

XVI e XIX. Esse sistema econômico mundial pode ser considerado um dos primeiros processos de globalização. Baseado na vanguarda da expansão marítima ibérica, a expansão ultramarina possibilitou a conquista do Novo Mundo e a passagem para as Índias pelo Cabo da Boa Esperança, ampliando os limites geográficos no objetivo de sustentar a hegemonia econômica europeia.

A colonização das Américas centrou-se na produção de bens de consumo para o mercado europeu, assentada sobre diversas formas de trabalho compulsório, dos quais o escravismo das populações negras africanas tornou-se a principal condição de manutenção do antigo sistema colonial. Isso ocorreu especialmente pelo fato de que o tráfico negreiro constituiu-se como um dos mais importantes comércios do período, o que mais somava divisas para as metrópoles coloniais e, assim, perpetuava o ciclo de terror desse que, sem dúvidas, foi o maior crime contra a humanidade na época moderna, cujos resultados e consequências, especialmente nós brasileiros, vivemos cotidianamente.

A exportação de mercadorias como o açúcar, o fumo e o algodão para o comércio europeu manteve-se possível graças ao aporte do tráfico de escravos. A transferência de grandes contingentes populacionais, de pessoas submetidas à categoria de mercadorias, saídas do território africano para o trabalho escravizado nas Américas foi o principal motor e condição da exploração econômica colonial perpetrada pelos países europeus. O sistema escravista daria os seus primeiros sinais de esgotamento ao final do século XVIII, mas demoraria ainda quase um século até ser totalmente desestruturado (NOVAIS, 1995).

O mundo atlântico tornou-se, assim, integrado e coeso em sua atividade colonial e escravista, influenciando as permanências, transições e rupturas culturais das quais as religiões afro-atlânticas são decorrências diretas.

O poder do tráfico de escravos gerou terríveis consequências para as populações da Costa da Mina, onde atualmente localizam-se os estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria (também conhecida como Costa dos Escravos), e da costa de Angola, onde se localizavam as chefaturas bantos de Matamba e Luba, entre outras.

Para as elites africanas, portuguesas e brasileiras inseridas de forma privilegiada no comércio de escravizados, as riquezas foram abundantes nesse comércio triangular. O baiano Francisco Félix de Souza, cujos descendentes ainda hoje formam a mais importante e prestigiada família de agudás do atual Benin, foi considerado na primeira metade do século XIX um dos homens mais ricos de seu

tempo. Riqueza construída pelo tráfico de escravos sob a benção do Dadá do Daomé, Guezô, com quem travou relações inclusive de parentesco por meio de um pacto de sangue e de quem recebeu o título de Chachá I (SOUZA, 2014).

Como nos informa Marina de Mello e Souza, em seu *África e Brasil africano*, dos portos de Luanda, Benguela e Cabinda, na costa da Angola, vinham ovimbundos, dembos, ambundos, imbangalas, quiocos, lubas e lundas, congos e tios. Diante da necessidade trazida pela escravidão de reagrupar os traficados de modo que laços de parentesco se desfizessem e para que diminuíssem os riscos de rebeliões, termos genéricos para designar diferentes etnias foram sendo utilizados até que se constituíram como os nomes dos novos reagrupamentos após a travessia oceânica.

Esses grupos formaram agrupamentos como angola, congo, benguela e cabinda, identificando os africanos pelos portos nos quais haviam sido negociados, como no caso dos chamados cassanjes, que foram assim nomeados pela impossibilidade de sua identificação étnica. Pelo pertencimento ao mesmo tronco linguístico, todas as etnias citadas acima, saídas da costa da Angola, são ainda hoje chamadas de povos bantos.

Esses que foram a maioria dos africanos trazidos para o Brasil, os bantos marcaram sua presença cultural em todo o território, e são especialmente importantes por terem influenciado de modo permanente a constituição das religiões afro-brasileiras em todo o território nacional, notando-se as influências e misturas antigas com traços da cultura e religiosidade indígena e também portuguesa. Essas formações culturais são notáveis especialmente na região sudeste do País.

Os escravizados retirados da África pelo Golfo da Guiné, mais especificamente na região da Costa da Mina, sofreram as mesmas violências no que tange à troca de seus nomes e ao apagamento e dificuldade de manutenção de sinais das origens étnicas e consanguíneas. Os povos acãs, fantes, axantes, daomeanos, benis, oiós, iorubanos, por terem sido exportados como mercadorias pelo principal porto da área do Golfo da Guiné, na Costa da Mina, ficaram conhecidos como povos minas.

Com o desenvolvimento e a sintetização das nomenclaturas nas terras brasileiras, além das designações de negro mina ou negro da Guiné, na Bahia os escravizados vindos de áreas mais a oeste eram chamados de jejes, e os iorubas de regiões mais a leste, de nagôs. Os hauças, aprisionados nas guerras contra os

iorubas, seus vizinhos do Sudoeste, chegaram à Salvador da Bahia no século XIX e marcaram, com o islã, sua presença entre a população negra do Brasil.

Os vários grupos étnicos africanos escravizados conservavam fortes permanências de sua cultura religiosa no novo continente, mesmo após viverem as consequências da travessia atlântica, pois essa religiosidade era parte constituinte de seu modo de vida, de sua cultura pensada em amplo termo. Os povos jejes cultuavam os voduns, ligados a ancestrais fundadores de linhagens, e os nagôs, os orixás, mitologicamente ligados à cidade-mãe de Ifé, de onde teriam se originado todas as sociedades da região do Golfo da Guiné.

A tradição cultural de culto aos espíritos de heróis fundadores, ancestrais e ligados a determinados lugares, de forte constituição hierárquica e com uma concepção temporal cíclica que organizava o calendário de celebrações anuais, pode ser elencada como uma das principais camadas estruturantes dessas sociedades religiosas rearticuladas na nova dimensão da realidade diaspórica. Tendo como principal ponto dinâmico de irradiação o recôncavo baiano e a capital de Salvador, mas também Minas Gerais e Maranhão, os iorubas, os jejes e seus descendentes refizeram suas religiões, mantendo-as mais perto das suas matrizes africanas.

A vinculação mágico-religiosa nas atividades cotidianas e o dinamismo da comunicação com seres espirituais, entre deuses e ancestrais, apresentava-se como aspecto estruturante das relações dos africanos no Brasil. A religião era cultura viva, pulsante e permanente dos povos pretos, um solo seguro onde construir relações de sociabilidade e de solidariedade, produzir identidades e senso de comunidade para fortalecimento em oposição às perseguições e repressões que vinham tanto da religião oficial católica como dos agentes policiais do poder estatal.

Até o século XVIII, os calundus eram a forma como esse tipo de religiosidade negra se organizava no Brasil. Os reais motivos e intenções dessas reelaborações iniciais das religiosidades africanas em terras brasileiras eram mascaradas pelos seus atores. Os senhores de escravos normalmente percebiam tais atividades como folguedos e festas, tais como os conhecidos batuques.

A estratégia de negar e esconder as poderosas estratégias de criação e manutenção de vínculos identitários entre os negros proporcionada pelos calundus provam a consciência que tanto o negro quanto o branco tinham de que a catequese era condição básica à escravização e “a certeza incômoda de que a identidade

cultural preservada levaria à consciência de classe, pondo a perder o sistema colonial.” (SOUZA, 2000, p. 267)

Com a abolição da escravidão, a proclamação da república no final do século XIX e a condução do plano higienista de branqueamento da população brasileira, muitos foram os desafios e imensas as dificuldades encontradas pelas populações negras para sua inserção como consumidores assalariados dentro do sistema capitalista industrial que vinha sendo forjado e imposto pelas potências europeias, principalmente pela Inglaterra. Ao mesmo tempo em que as populações negras vão sendo excluídas espacialmente, expulsas das fazendas e das áreas nobres urbanas onde trabalhavam, criam, em reação, locais como os terreiros de candomblé, onde recuperam redes de solidariedade e sociabilidade resistente e, por isso, constroem uma ruptura com a ordem vigente.

A dignidade como sujeito e a reconstrução como pessoa é possibilitada graças aos encontros e relações promovidos dentro do candomblé, que compreende uma sofisticada filosofia de vida sem a qual as populações negras não poderiam ter sobrevivido de maneira minimamente humanizada às mazelas impostas tanto pela escravidão como pelas lutas por sua superação e seu fim. Isso se dá na construção, pelos indivíduos, por sobre memórias coletivas expostas no conceito de parentesco religioso, de condições para que o negro pudesse olhar para fora e se olhar como sujeito autônomo, como nos diz Bastide (1961), perante a opressão na convivência com os brancos e entre negros, inserindo gradativamente sinais diacríticos para a sofisticação dos elementos identitários de diferenciação e assimilação.

2.2 A benção aos mais velhos⁶

O candomblé nasce dos encontros promovidos pela pujança dos primeiros centros em estágios iniciais de urbanização. Sendo Salvador a primeira capital do País, notável é a sua importância. Contudo, o ambiente urbano constituído pela cidade é apontado como o “moderno” que desagrega o “tradicional”. Vê-se, assim,

⁶ Pedir a benção é o costume mais característico das relações pessoais dentro do candomblé e fortalecem o respeito ao coletivo por meio da valorização da senioridade e da individualização do sagrado existente em cada iniciado. Acreditamos que nossa força vital provém dos mais velhos (ancestrais), tanto pela carga genética herdada como pela agência dos mortos sobre os vivos.

em São Paulo e no Rio de Janeiro, o surgimento das religiões sincretizadas e, porque longe de ideais de pureza, desvalorizadas.

A problemática dicotomia “modernidade e tradição” produziu a maior parte das análises e interpretações canônicas da área dos estudos das religiões afro-brasileiras. Os primeiros etnólogos que se dedicaram a produzir um conhecimento antropológico foram aqueles com acesso à escola e à academia. Essa elite consagrou o Outro como o objeto de seu conhecimento.

No contexto colonial racista, tendo a escravização de povos autóctones e africanos como base econômica, os índios e os negros são apresentados como esse outro a ser entendido, um objeto de estudo para o pesquisador de ascendência europeia. A primeira formação do campo antropológico brasileiro não se define como uma abordagem, mas como um objeto de investigação, portanto. Segundo a reflexão de Vagner Gonçalves da Silva, desse alicerce histórico surgiram os dois grandes campos responsáveis pela maior parte das pesquisas na Antropologia brasileira: a etnologia indígena e a antropologia afro-brasileira (1995; 2002).

As ciências sociais brasileiras podem ser delimitadas em pré-científicas e científicas. As características do período pré-científico são o ecletismo e a espontaneidade assistemática, sendo suas principais fontes as crônicas e relatos escritos pelos viajantes e outros observadores considerados “não qualificados”. Com o surgimento das primeiras universidades construídas no Brasil no século XIX e início do XX, delimitamos o início do período científico de estrutura disciplinar com definições de fronteiras, especializações, métodos, objetos e atribuições, baseado na coleta de dados por especialistas como principal fonte dos estudos⁷.

De acordo com a escala evolutiva eurocêntrica da Antropologia clássica, teríamos o animismo (coisas tem vida), o fetichismo (manipulamos a energia e a colocamos em coisas), o politeísmo (as energias são ideias abstratas) e o monoteísmo (toda a energia é/está num único Deus). Com essa estrutura de pensamento compôs-se a ideia de que o pertencimento étnico racial teria relação com o nível (evolução) cultural da sociedade, pois em geral os povos europeus eram monoteístas enquanto os não ocidentais eram politeístas, fetichistas e animistas.

⁷ Os comentários sobre os cânones dos estudos das religiões afro-brasileiras são baseados em anotações do curso “Do afro ao brasileiro”, ministrado no Departamento de Antropologia da USP pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva.

Era preciso construir uma narrativa palatável ao processo de construção nacional em curso. Assim, o índio foi, desde o século XIX, alçado ao posto de ícone da brasilidade em seu ponto luminoso, positivo, por consequência de escolhas políticas da construção da identidade oficial relacionada com a formação do estado-nação brasileiro. Tal posicionamento foi desdobrado em obras literárias de autores alinhados ao Estado e, posteriormente, aos etnógrafos e etnólogos que constituíram uma área de estudos indígenas bastante estruturada e pujante.

Os descendentes dos negros africanos escravizados tiveram sua participação na formação da cultura brasileira negada e estigmatizada até meados do século XX, quando os movimentos artísticos pré-modernos e modernos passaram a retratar momentos da vida cotidiana dessas populações, diminuindo sua invisibilidade e dando os primeiros passos rumo à constituição do negro como objeto de estudos da ciência eurocêntrica em terras brasileiras. De maneira geral, os negros continuariam a ser entendidos como culpados pelas mazelas do País, irônica e perversamente acusados de serem um mal necessário para a economia. A miscigenação passa a ser vista como irreversível e traz certas consequências para a construção identitária do País.

Com o mito da mistura de raças, chega-se à conclusão de que é necessário embranquecer a população brasileira, diminuindo, assim, marcadores de degeneração das raças inferiores. O médico Raimundo Nina Rodrigues, em *O animismo fetichista dos negros bahianos*, de 1896-97, inaugura algumas proposições que indicaram o caminho para a maioria dos trabalhos da época: a patologia, o atraso e a incapacidade da raça negra. Segundo ele, é preciso olhar para os negros na cozinha, para os índios no quintal e para os brancos no salão. Em sua obra póstuma *Os africanos no Brasil*, publicada em 1932, mas escrita entre 1890 e 1905, esse autor pioneiro cria uma sistematização das sobrevivências africanas que tem sido retomada por diversos autores contemporâneos.

Arthur Ramos, médico-legista como seu antecessor, mantém uma postura teórica de pesquisa que procura viabilizar a cultura negra como representativa da cultura nacional por meio da análise e interpretação inaugurada por Gilberto Freyre.

Em *O negro brasileiro*, de 1934, Ramos hierarquiza as tradições religiosas afro-brasileiras segundo suas origens étnicas africanas, tomando os grupos sudaneses iorubas e jejes como superiores e os grupos bantos angolas, congos, cambindas e benguelas como inferiores. Situa ainda o predomínio geográfico de tais

grupos, apontando o recôncavo e a capital baiana como o reduto do primeiro grupo e a região sudeste do País como de predominância dos cultos de origem banto. Ramos, como Rodrigues, acredita que o universo cultural mágico e místico que fundamenta as religiões afro-brasileiras seria formado por uma estrutura pré-lógica do pensamento primitivo, calcado na subjetividade e, portanto, apartado da realidade. Contudo, ao contrário de seu antecessor, não credita à raça inata tais proposições, mas antes a processos culturais adquiridos e passíveis de transformação e progresso.

Roger Bastide pode ser inserido na escola dos autores que debatem questões de ordem cultural, buscando suas origens no diálogo entre Antropologia e História. Citemos que Lévi-Strauss já havia escrito seu ensaio “Raça e história” e sociólogos como Octavio Ianni e Florestan Fernandes produziam suas obras de compreensão da questão racial no Brasil por um viés crítico e materialista da História.

Assim, na interpretação de Bastide, as religiões características de sociedades tradicionais comunitárias e pré-capitalistas africanas sofreram adaptações e modificações resultantes da influência do regime escravocrata e de sua transição para o trabalho livre assalariado, do predomínio rural para o urbano ocorrido no século XIX e da transferência de sistema político monárquico para republicano, contexto brasileiro que delimitou seu desenvolvimento histórico e cultural. Para ele, contudo, quanto mais os agentes da estrutura religiosa encontrassem em terras brasileiras características parecidas com as do antigo continente, tanto mais conseguiriam reconstituir características da ordem social africana, salientando permanências de uma estrutura fundante que estaria presente nos modos de vida dos descendentes de escravizados e que manteriam uma sobreposição do domínio do sagrado sobre as outras esferas sociais.

Daí, então, que, desde a obra de Bastide (especialmente *O candomblé da Bahia*, de 1958), os terreiros de candomblé são alvo de intensos e recorrentes estudos etnográficos que buscam a base empírica para as constatações que ainda definem correntes de pesquisa no campo de estudos das religiões afro-brasileiras pela força de algumas de suas proposições, como a permanência de redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano e o fortalecimento do aspecto de serviços mágicos esotéricos no Sudeste, onde a inserção desprivilegiada do negro na sociedade de classes produziu expressões religiosas menos baseadas em laços familiares e comunitários, dando origem à umbanda e ao espiritismo.

A análise interpretativa de Bastide insere a umbanda, a quimbanda e os candomblés que apresentam características típicas desse ramo dos cultos afro-brasileiros, como o de caboclo e o angola, em uma genealogia de degeneração religiosa e cultural intrínseca, reforçando as hierarquizações que os autores antecedentes já haviam afirmado e, mesmo os culturalistas, mantido como uma espécie de contraponto conservador ao avanço significativo que representou desvincular o conceito de inferioridade racial das análises e interpretações da cultura religiosa negra no Brasil.

Edison Carneiro produziu uma obra na qual a capilaridade da cultura religiosa banto é descrita com interesse etnográfico, ultrapassando alguns obstáculos preconceituosos com relação a essa herança cultural. Seu esforço, contudo, resvala por acreditar na pureza superior dos ritos nagô e não conseguir avançar tanto na defesa dos ritos de influência banto como passíveis de serem incluídos nos processos de nacionalização e adaptação das tradições religiosas africanas. Ao invés disso, expõe esses ritos muitas vezes como uma subcultura típica de espaços urbanos desprivilegiados.

O autor de *Religiões negras e Negros bantos* foi de certa forma disputado por Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Renomados escritores e estudiosos da questão negra no Brasil quando do surgimento dos primeiros textos de Carneiro em jornais baianos, os dois médicos valorizavam o perfil de etnólogo do jovem pesquisador, especialmente pelo livre trânsito que tinha nos principais candomblés de Salvador, conquistado pelas credenciais acionadas por sua ascendência negra e seu posicionamento político como militante do Partido Comunista Brasileiro. Muitas de suas tentativas frustradas como antropólogo produtor de análises e interpretações foram condicionadas ao fato da publicação de sua obra ter sido em grande parte norteadas pelos interesses de Arthur Ramos, que não via com bons olhos seu empenho ideológico e seus ensaios mais ousados rumo a uma discussão racial contundente (ROSSI, 2015).

Apesar dos limites apontados por seus continuadores, a obra publicada de Carneiro traz indicativos de muitos caminhos que continuam sendo percorridos por pesquisadores contemporâneos. Autores buscaram entender a umbanda como uma religião reprodutora das contradições da sociedade urbana brasileira, como Candido Camargo, e como uma síntese da ideologia do embranquecimento no processo de

integração do negro e do indígena na sociedade de classes brasileira, de acordo com Renato Ortiz (1978).

As mudanças nos termos dessa discussão estão nos trabalhos de Yvonne Maguie Velho (1975), Patrícia Birman (1985) e Peter Fry (1977), que intensificam a análise e a interpretação das representações dos africanismos por parte dos pesquisadores, que, por sua vez, influenciam agentes religiosos que tomam contato com esses trabalhos acadêmicos. As afinidades eletivas dos autores das pesquisas remontam, quase sempre, à oposição entre um mundo moderno, industrial, capitalista, hedonista, dionisíaco, desordenado, individualista, interesseiro e lucrativo e um outro mundo arcaico, seguro, pré-capitalista e apolíneo, representado pela África mítica e pelos candomblés idealizados. Essa crítica levou ao questionamento da noção da pureza nagô e a conclusões que narram uma visão dinâmica da manipulação dos acervos culturais de acordo com uma retórica de produção de sinas diacríticos com vistas a obter prestígio nas estruturas de poder e classificação da ordem social, como salienta Beatriz Góis Dantas no volume *Vovó nagô e papai branco*, de 1988.

Luiz Nicolau Parés, historiador de origem catalã e professor na Universidade Federal da Bahia, tem contribuído para esse debate a partir do campo interdisciplinar da História, da Antropologia e da Arqueologia. A tese principal de seus trabalhos sobre o candomblé defende a importância da tradição vodun (jeje) na constituição do que se convencionou chamar candomblé queto. Em suas análises, notamos a argumentação a favor da continuidade estrutural de processos religiosos nos quais não um grupo de sacerdotes especialistas se reúne num agrupamento multimonoteísta, mas um mesmo sacerdote responde pelo culto de todas as diferentes divindades representadas no agrupamento religioso, centralizando aspectos rituais e destacando um politeísmo vertical. Daí se explicaria a existência da autoridade incontestável do babalorixá e da ialorixá no candomblé brasileiro.

Sem cair em maniqueísmos simplificadores, Parés nos mostra que esses processos de sincretismo por força estrutural já vinham ocorrendo em território africano desde pelo menos o século XVIII, rompendo com pareceres sobre a pretensa pureza nagô ou mesmo a tardia miscigenação de elementos culturais interétnicos relacionados no território da Bahia. Assim, sintetiza e aponta que “o princípio de agregação baseado na dinâmica de incluir novas divindades num complexo ritual preexistente [...], persistiu como uma influência jeje que ofereceu um

modelo organizacional ou uma orientação estrutural no processo formativo do Candomblé” (2005, p. 42)⁸.

A delimitação historiográfica sobre as origens do mundo negro atlântico e sobre a formação das religiões afro-brasileiras, como também a de seu campo acadêmico de estudo, liga-se ao trabalho realizado junto à casa de candomblé com a qual compartilhamos vivências e aprendizagens durante a pesquisa e aponta para os objetivos e interesses que teoricamente nos levaram à execução deste trabalho.

2.3 No caminho dos mestres

Com o declínio da sociedade hierarquicamente predeterminada e o surgimento da política do universalismo, dentro da qual a democracia e a cidadania são os campos de luta mais acirrados, a valorização da identidade tornou-se uma estratégia de luta política pela garantia e manutenção de direitos.

Nesse sentido, é válido atentar ao pensamento de Axel Honneth (2003), que compreende a identidade como possibilidade de autorrealização, uma necessidade humana, pois se representados com imagens restritivas e depreciativas podemos vir a sofrer danos reais, como é o caso das comunidades pobres e descendentes de índios e negros no Brasil e em toda a América Latina. A autorrealização, condição para que o ser humano se coloque na arena política, é possível nas lutas intersubjetivas travadas no cotidiano, promovendo a integridade do indivíduo na busca da justiça social, mas também nos contextos vitais que conformam sua identidade.

Estender tais proposições às questões pessoais de reconhecimento e valorização da própria identidade e inerente diversidade, fluidez e força quando apontada para a descoberta de nossa ancestralidade é um caminho pressuposto para essa pesquisa. Identidade e ancestralidade, as duas palavras chaves desse movimento. Partilhar a proposta de um novo paradigma para a produção e a transmissão do conhecimento, uma possibilidade de revalorizar e ressignificar os elementos basilares da construção de nossa cultura. O foco, o objetivo é claríssimo: fazer a vida das pessoas brilhar, holisticamente, como uma fogueira que, em contato

⁸ Do autor, conferir as obras *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje* (2007) e *O rei, o pai e a morte. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental* (2016).

com outras tantas, produzirá a energia suficiente para a construção do mundo que queremos. Promover a autonomia do indivíduo e, ao mesmo tempo, conscientizá-lo de seu ser coletivo e total.

Para educar e ser educado pela experiência é preciso que haja a corporificação da palavra pelo exemplo. Para facilitar a descoberta e a valorização da identidade e da ancestralidade como um dos objetivos centrais, o primeiro passo é dar a conhecer o outro em mim num processo de autorreconhecimento.

Isso faz com que, tal como nas culturas ancestrais africanas, o indivíduo torne-se um neófito em busca da iniciação. Mas como se iniciar sem a voz perfumada do mestre que adentra os ouvidos dóceis daquele que busca verdadeiramente “uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos” (HAMBATÉ BÂ, 1982, p. 211) Se esse conhecimento calcado na oralidade é transmitido por meio de narrativas, o filósofo Walter Benjamin alerta que “são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (1994, p. 197).

Benjamin nos explica que a narrativa é o relato da experiência vivida, informações significativas que se compõem com a experiência do ouvinte e produzem uma nova experiência, ligada à realidade prática.

Uma pesquisa baseada nessa relação valoriza a já quase extinta sabedoria, potência que existe na proposta dos mestres da oralidade, pois estão dentro da tradição viva. A trilha narrativa seria aquela experiência educativa que deixa a sua marca, que pode ser acessada para resolver todos os percalços da vida, pois é baseada na própria vida de quem a conta e de sua relação com o mundo.

Em outras palavras, a sabedoria da tradição oral nasce de uma real experiência de vida, rica e potente em suas possibilidades e manifestações. Contudo, em “Experiência e pobreza”, texto de 1933, Benjamin já adverte quanto à atual dificuldade de se viver essa experiência humana:

[...] não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, e que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles ‘devoraram’ tudo, a ‘cultura’ e os ‘homens’, e ficaram saciados e exaustos. (p. 198).

E é contra esse desperdício da experiência, como argumenta Boaventura Souza Santos, avolumado nessa época de transição paradigmática em que a carência se alastra e se repete cada vez mais e a um maior número de pessoas pelo mundo, fazendo-nos paralisar frente aos absurdos da vida, que se faz imperativo recuperar nossa capacidade de espanto e de indignação.

Uma proposta de educação e produção de conhecimento para o inconformismo, que, ao invés da técnica pela técnica, remeta a uma aplicação edificante da ciência. Ao contrário do conhecimento como regulação, o conhecimento como emancipação, que combata o imperialismo cultural e promova o multiculturalismo, tendo como canção e imagem objetiva a solidariedade (SANTOS, 2002).

É da busca desse sonho desejado em todas as partes em que se acredite num futuro digno para as mulheres e os homens deste mundo, é da busca de um reencantamento das relações pedagógicas dentro e fora da universidade e dos centros de pesquisa que se trata a proposta da Produção Partilhada do Conhecimento.

A motivação advinda do acesso aos meios tecnológicos, como os celulares equipados com câmeras de alta qualidade e as facilidades de veiculação de conteúdos gravados em áudio e vídeo por meio das redes sociais e sites de compartilhamento de arquivos, demonstra que o campo afro-religioso vem seguindo uma dinâmica de apropriação de espaços alternativos de exposição, comunicando a públicos diversos suas próprias imagens, em um movimento que podemos caracterizar como de registros etnográficos audiovisuais domésticos.

Tal dinâmica trouxe ao campo um interesse de pesquisa que se liga às propostas iniciais presentes na história da Antropologia, por conjugar a tecnologia para a comunicação com a curiosidade em conhecer e informar sobre hábitos de vida, culturais e religiosos de populações mais distanciadas dos tradicionais meios de veiculação de informação e de produção de saberes.

Essa proposta funda-se na relação intrínseca que existe entre o nascimento do cinema e da etnografia, que pode ser resumida numa curiosidade em se conhecer e registrar tudo o que consideramos novo e que vem a tomar parte de nosso mundo, entendendo o Outro como um Eu diverso.

É interessante notar, em decorrência das revoluções do século XIX, a crescente vontade e a possibilidade de o homem ocidental compreender o mundo

em que vive, apoiado nos firmes alicerces positivistas, defensores do conhecimento científico como única forma verdadeira de conhecimento racionalista, o que, sem dúvida, contribuiu para um século de progressos artísticos, tecnológicos, medicinais etc., mas que também excluiu a possibilidade do conhecimento produzido pela religião e pela experiência não metódica, por exemplo.

Hans-Georg Gadamer (2014, p. 42-4) propõe uma análise filosófica desse longo processo, que nos interessa especialmente em seus resultados contemporâneos. Na tentativa de se adequar ao paradigma que paulatinamente expõe as ciências do espírito (ou “humanidades”) a um processo de deslegitimação, possibilitado pelo avanço da proposta iluminista de racionalização metodológica como única via aceitável para a produção científica que cria uma ciência natural da sociedade, as humanidades constataram a existência de regularidades, necessárias para se tirar conclusões próprias do método indutivo, o que acabou se tornando o único método das humanidades, segundo seus críticos.

O autor observa que, apesar disso, as humanidades não se percebem inferiorizadas diante da problemática do método, mas, antes, orgulham-se de ser a base do humanismo e do conceito de formação do humano, bastante utilizado pelo ambiente político do século XIX e que parece demonstrar certo desgaste neste início de século XXI.

Nesse sentido, a discussão sobre o conceito de formação funda o debate, pois dele depende toda a legitimação desse campo do saber. A formação pode ser relacionada diretamente com os discursos sobre a solidariedade e a convivência humanas, tendo uma versão místico-religiosa na Idade Média e no Barroco, situação que se manteve em maior ou menor grau, dependendo da localização geográfica dos indivíduos, até o século XIX. “Hoje, a formação está estreitamente ligada ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (GADAMER, 2014, p. 45).

A formação está em constante aperfeiçoamento e evolução por designar muito mais um processo que um resultado, afastando-se de uma finalidade técnica. É nesse devir de universalização do eu que a Filosofia e as humanidades se arvoram, ele é sua condição de existência. Como universalização do eu, a formação não seria uma busca pela essência humana, mas um reconhecimento do que é próprio ao outro, familiarizando-se com ele, num retorno a si mesmo a partir do ser-

outro. O olhar etnográfico pode ser apontado como uma consequência desse ponto de vista das humanidades investidas nessa formação.

A fotografia e o cinema surgem desse caminho de desenvolvimento do conhecimento técnico entremeado pela teoria das ciências humanas e com eles a possibilidade de se alinhar produções consideradas científicas com a experiência estética, prometendo novos, e impossíveis até então, rumos para as pesquisas sobre o homem e seu meio.

Os antropólogos viram o cinema como uma ferramenta perfeita para “reproduzir a realidade”, podendo, assim, aprofundar e registrar os seus estudos, nascendo o que se convencionou chamar de filme etnográfico, que seria uma vertente do filme documental, hoje investigado por um campo de estudos estabelecido dentro da Antropologia, a Antropologia Visual (ou da Imagem)⁹.

Alguns filmes podem ser citados como referência numa linha processual dessa vertente etnográfica que uniu cinema e Antropologia: *The land of the head hunters*, de Edward Curtis (1914), *Rituais e festas Bororo*, de Thomaz Reis (1917), *Nanook, o Esquimó*, de Robert Flaherty (1922), *O homem da câmara de filmar*, de Dziga Vertov (1928), *Ao redor do Brasil*, de Thomas Reis (1932), *Trance and Dance in Bali*, de Margaret Mead e Gregory Bateson (1936-1938), *Masques dogon*, de Marcel Griaule (1938), *Les maîtres fous*, de Jean Rouch (1955), e *Chronique d'un été* (1960), de Edgard Morin e Jean Rouch, de acordo com levantamento realizado por Ronaldo Mathias (2016). Vale salientar que Rouch é nome incontornável do cinema etnográfico envolvendo religião tradicional africana, com vasta produção sobre o tema¹⁰.

A propagação das tecnologias comunicativas, o advento do primeiro grande meio de comunicação democrático que é a internet e o acesso cada vez mais fácil aos meios para produção audiovisual têm trazido questões e desafios ao pesquisador atento ao seu tempo e introduzido novos caminhos interdisciplinares do campo da comunicação para os campos das humanidades em geral. Particularmente, a Educomunicação e suas propostas de produção em hipermídia afeta as possibilidades de todo interessado na produção e transmissão de

⁹ Sobre a Antropologia Visual dentro do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, ver www.lisa.usp.br – Laboratório de Imagem e Som em Antropologia.

¹⁰ Para informações e argumentação consistente sobre as poderosas e profícuas relações entre cinema e Antropologia, sugerimos a consulta aos textos “Jean Rouch – filme etnográfico e Antropologia Visual” e “Cinema e Antropologia”, de José da Silva Ribeiro, CEMRI – Laboratório de Antropologia Visual, Universidade Aberta, 2007.

conhecimento e nelas interfere, pois cria condições novas para seus diversos níveis e objetivos (BAIRON; RIBEIRO, 2007).

A Produção Partilhada do Conhecimento entende todas essas questões como sendo trabalhadas na perspectiva da criação de um diálogo instigante com uma comunidade na qual o pesquisador se insere e com ela constrói uma relação de parceria e confiança e faz que a autoria seja compartilhada com um interlocutor da própria comunidade ou por um processo de partilha do conhecimento, promovendo uma possibilidade de encontro entre o(s) interlocutor(es) de uma comunidade e o(s) interlocutor(es) de uma pesquisa acadêmica. Portanto, esse conceito pressupõe a não hierarquia entre a cultura oral e a tradição científica, e seu principal desafio é repensar tanto o processo de produção de conhecimento quanto as novas formas de socialização do que é produzido.

Um exemplo de como esse processo em curso tem ocorrido é o vídeo produzido na ocasião do encerramento das atividades do curso de Produção Partilhada do Conhecimento realizado na Escola de Comunicação e Artes em 2014 – “Xavantes realizam Rito de Cura na Universidade de São Paulo” –, que serve como introdução à proposta, além de indicar os filmes finalizados por Xavantes, Bororos, estudantes, professores e integrantes de organizações não governamentais ligadas ao Centro de Comunicação Digital e Pesquisa Partilhada e ao Diversitas – USP¹¹.

A aproximação jornalística descontextualizada, buscando reportar “de fora para fora” material informativo etnocêntrico e sensacionalista é um aspecto recorrente dos trabalhos jornalísticos, etnográficos e de Antropologia Visual sobre o candomblé, desde as primeiras publicações sobre o tema no Brasil.

Fernando de Tacca, em *Imagens do Sagrado*, publicado em 2009, apresenta-nos a análise da polêmica envolvendo Henri-Georges Clouzot, cineasta francês que veio ao Brasil fotografar os cultos de “possessão” para a revista *Paris Match*, e José Medeiros, repórter da revista *O Cruzeiro*, que, ao saber do furo de reportagem da concorrente francesa, não se conteve em buscar superá-los no ímpeto colonialista e reportar para o mundo, de maneira ainda mais sensacionalista, os segredos escondidos da alma brasileira.

¹¹ O vídeo está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JdPbHh6XxF4>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

A trama dessa história tem como centro as imagens de Mãe Rizo, do Bairro da Plataforma e de Nilópolis, que se deixou fotografar, a si e às suas filhas de santo, atuando em rituais sagrados tradicionalmente ocultos aos não iniciados na religião.

As fotografias de José Medeiros foram publicadas na revista *O Cruzeiro* do dia 15 de setembro de 1951 e causaram um grande alvoroço dentro e fora do candomblé, por tratar-se da quebra de um tabu que teve graves consequências para as pessoas que delas participaram, pois sofreram ataques das comunidades religiosas baiana e carioca. Por muito tempo tiveram de dar explicações sobre os motivos de terem aceitado a oferta de figurar na reportagem de revista de tão grande circulação. Além disso, o campo do saber acadêmico foi atingido por uma quebra de confiança na relação estabelecida dali em diante entre as casas de candomblé e os pesquisadores que delas se aproximavam para promover pesquisa científica.

Sobre os casos, tanto da *Paris Match* quanto de *O Cruzeiro*, que se tornaram emblemáticos, para apresentar a amplitude que tomaram no meio científico e religioso, Tacca expõe a reação do consagrado autor Roger Bastide, que se posiciona, primeiramente, contra as reportagens sensacionalistas das revistas, mas, posteriormente, a favor da reutilização das imagens em livros bem-acabados direcionados a um público culto.

Publicações de interesse etnográfico foram feitas tanto por Clouzot quanto por Medeiros, o que pôde significar uma redenção, em parte para ambos, e uma demonstração prática de que, para os especialistas, o principal problema das imagens da feitura de iaô impressas não era o suposto segredo revelado nelas, mas o alcance incontável para públicos e interesses difusos e o estranhamento que tais imagens poderiam causar quando não acompanhadas de uma roupagem intelectual, uma introdução antropológica, um cuidado compartilhado com a comunidade retratada.

No livro *Educação nos Terreiros* (2012), de Stela Guedes Caputo, conhecemos o caso de como as imagens das crianças de candomblé produzidas pela jornalista para uma reportagem sobre o ensino da tradição para as crianças de candomblé, feitas para o jornal *O Dia*, do Rio de Janeiro, em outubro de 1992 no terreiro Ilê Omo Oya Leji, em Mesquita, na Baixada Fluminense, foram comercializadas pela agência *O Dia* sem o conhecimento nem a anuência da pesquisadora e de nenhum dos fotografados, adeptos da casa da ialorixá Mãe Palmira. As fotos foram compradas em 1993 pela Editora e Gráfica Universal, do

Grupo Universal do Reino de Deus, e publicadas no jornal *Folha Universal* em uma matéria cujo título já explicita todos os problemas éticos da questão apresentada: “Filhos do Demônio”. Em 1996, as fotos foram reproduzidas em uma edição de 50 mil exemplares do sucesso editorial, na época já com mais de 2 milhões de exemplares vendidos, o livro *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, de autoria do Bispo Edir Macedo.

Caputo nos conta que, em uma entrevista realizada no ano de 1996 com as pessoas que aparecem nas fotografias, os efeitos da discriminação que passaram a sofrer após as publicações promovidas pela Igreja Universal do Reino de Deus, tiveram resultados negativos para as vidas de Thauana dos Santos, Paula Esteves Chagas e Ricardo Nery, as crianças que apareciam nas fotografias, especialmente no círculo de convivência escolar (2012). Dessa experiência lamentável, porém, surgiria o grupo de pesquisa em Antropologia Visual sobre a educação dentro dos terreiros e sua relação com a instituição escolar, o Kekeré, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Com a conversão da pesquisadora para o candomblé, o caráter epistêmico da metodologia de pesquisa caminhou a passos largos no sentido de uma produção de conhecimento etnográfico doméstico e partilhado com a comunidade. Além disso, o grupo kekeré tem feito um trabalho memorável de empoderamento e apoio ao povo de santo naquele estado por meio da veiculação e análises de imagens do cotidiano dos terreiros de candomblé.

A denúncia constante do racismo, tanto nos livros didáticos de ensino religioso como nas atitudes dos profissionais da área, são complementadas pela pesquisa sobre educação e materiais didáticos promovida por casas de umbanda e candomblé e pelos escritores a elas vinculados, tanto por interesse acadêmico como por confissão, enriquecendo a discussão sobre o ensino religioso e sobre as leis que definem sua promoção pelo estado, agenciando o multiculturalismo crítico (CAPUTO, 2012)¹² em oposição ao humanismo etnocêntrico e universalista.

¹² A autora cita o conceito de multiculturalismo revolucionário (McLAREN, 2000) como aglutinador dos pontos de vista considerados por ela radicais na constituição de uma bandeira de luta política para os povos de terreiro. Suas demandas como movimento social devem pautar-se na luta contra as opressões raciais e de gênero, dentro de uma perspectiva anticapitalista, de transformação do modelo econômico da sociedade hegemônica. O fato de o sistema capitalista oprimir tipos específicos de pessoas e de modos de vida expõe sua característica excludente incompatível com certas demandas requeridas nas lutas sociais por direitos e legitimidades, especialmente das comunidades de base feminina e negra, como é o caso dos candomblés. Sobre a escola, Caputo pensa que, como instituição reprodutora do sistema político, cultural e econômico, a escola homogeneizadora deve ser

Com relação à constelação de materiais audiovisuais produzidos tanto por casas de candomblé quanto por projetos de pesquisas ligados a elas e disponíveis em plataformas em rede, Patrícia Ferreira e Silva, na pesquisa *Axé Online: a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço*, defendida em 2014, nota que a ideia recorrente entre os autores que tomam a “cultura como conservação” é a de que esses avanços tecnológicos produziram uma modernização transnacional acachapante na qual os modos de vida e religiões tradicionais seriam varridas dos contextos das sociedades complexas.

Propõe, em contrapartida, a internet como espaço de proselitismo religioso, mas não com vistas a um retorno comunitário, mas antes como iniciativas individuais de aumento de influência, especialmente por meio do fornecimento de serviços no mercado religioso virtual.

Nesse contexto, os internautas poderiam ser divididos em três tipos: os sacerdotes recrutadores, os iniciados afastados de suas casas de origem e os simpatizantes curiosos e, quase sempre, desconfiados. Esses internautas criam redes de sociabilidade inéditas dentro do campo afro-religioso, pautando-se especialmente na busca por uma maior visibilidade a sua luta por reconhecimento e combate à discriminação, além da busca por conhecimentos validados pela autoridade do discurso acadêmico e pela tradição, tomando importância nesse viés os trabalhos produzidos por autores babalorixás, por acumularem as identidades de autores e também de iniciadores, transmissores da tradição viva baseada na oralidade e no convívio.

A dinâmica produzida por esse aglomerado de fiéis em relações virtuais promove frentes de disputa por pureza, tradição e ortodoxia, que se contrapõem à própria ideia de um conhecimento autodidata. Mas a aparente contradição se desfaz ao se perceber, continua Ferreira, que tais “incursões digitais dinamizam aquilo que historicamente compõe as trajetórias e experiências afro-religiosas, ou seja, a noção de rede e de circulação de iniciados entre diferentes modalidades de culto, as estratégias de (des)obediência aos ditames tradicionais, as viagens em busca de conhecimento e das origens, no retorno à África, em busca dos elementos perdidos da tradição. Tratam-se, portanto, de formas atualizadas do modelo tradicional de

reorientada no sentido do multiculturalismo crítico para abarcar, defender e promover as diversas manifestações culturais de seus frequentadores, inclusive as de ordem religiosa, combatendo discriminações. Conferir páginas 252 a 254.

acumulação de conhecimento e, conseqüentemente, de potencial captação de prestígio e legitimação” (SILVA, 2014, p. 39).

3 – DANÇANDO NA RODA, PUXANDO CANTIGA¹³

3.1 Os primeiros encontros

Fui apresentado à casa graças à relação de amizade existente desde 2008 entre meu esposo Daniel de Exu e Vagner de Oxum. Em setembro de 2010, Daniel havia recebido o convite para participar da festa de reabertura da casa de axé de Pai Vagner, após cumprimento do luto de um ano decorrente da morte da mãe fundadora e, então, no dia 27 de outubro de 2010, deslocamo-nos da cidade de Santo André, na grande São Paulo, para o bairro da zona norte da capital, Vila Nova Cachoeirinha, a fim de participar da festa de nomeação oficial de Vagner como sacerdote de seu ilê axé.

Ao chegarmos no endereço, por volta das 19h30, deparamo-nos com um muro alto de cor alaranjada e no seu centro um pequeno portão que dava acesso ao interior do terreno de mais ou menos 150 m². Ao entrarmos, logo notei uma atmosfera diferenciada para os costumes dos meus olhos: vasos com ferramentas de ferro “plantadas” espalhados pelo quintal, pessoas que circulavam pelo espaço vestindo branco e fios de miçangas multicoloridas, mulheres com as cabeças cobertas por véus e turbantes, homens com roupas de tecidos e cortes incomuns, uma profusão de cores, cheiros de ervas, perfumes, carne assada, cachaça, flores, incenso, tudo convivendo numa experiência sensorial surpreendentemente harmônica.

O local era algo labiríntico e seus vários espaços seguiam uma lógica hierárquica que eu não decifrava. Os usos desses espaços públicos e privados era motivo de imensa curiosidade que se desdobraria com o passar do tempo em interesse desafiador.

Do lado direito de quem entrava no terreno, logo após a porta que dava para a rua, um grande degrau formava um nível de cerca de um metro de altura de diferença do restante do piso. Dele subiam paredes de madeira formando dois

¹³ Dançar e cantar são as principais formas de louvar o sagrado para nós. Os orixás vêm ao Aiyê, em geral, para dançar enquanto a comunidade canta, toca e dança ao lado de suas divindades. A roda do xirê tem significados importantes que harmonizam hierarquia e humildade, dois conceitos-chaves para a compreensão da cultura do candomblé.

quartos separados, com janelas e portas também de madeira, cobertos com telhas. Ao fundo, um sobrado de porte médio era a casa em que, antes de falecer, a fundadora residia com seu esposo. Além disso, um banheiro para uso dos frequentadores localizava-se a alguns metros à esquerda da porta de entrada para a sala da casa do casal.

Do lado esquerdo, o barracão onde ocorreria a festa, formava-se por uma parede de madeira e três de alvenaria, sendo que a parede que separava o imóvel da rua era formada, em sua maior parte, por um portão de ferro fechado e fora de uso. Dentro do barracão, longarinas, cadeiras e bancos colocados junto às paredes, poltronas almofadadas próximas aos três atabaques que ficavam ao fundo, à esquerda. O som dos instrumentos se fazia sentir desde a rua, ritmos desconhecidos se impunham aos meus sentidos inexperientes.

O som dos atabaques invadia os ouvidos e fazia vibrar a carne; ao penetrar a pele, fazia entender que a diferença era o mote principal do que viria ocorrer ali. Completamente diferente de tudo o que eu conhecia e concebia como sagrado, religioso, espiritual. Aquele batuque violento e “selvagem” anunciava o desconforto e promovia a curiosidade.

Uma cobertura de bandeirolas de papel brancas, logo abaixo das telhas de fibrocimento, conferia ao lugar uma atmosfera de cuidado e aconchego. Nas paredes, dispostos à altura dos olhos, pequenos quadros de mais ou menos 30 centímetros de altura e 20 de largura representavam os principais orixás cultuados ali: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaê, Ossaim, Oxumarê, Nanã, Oxum, Obá, Euá, Oiá, Logum Edé, Xangô, Iemanjá, Oxaguiã e Oxalufã.

No centro do salão, um tronco ligava o chão a uma estrutura de madeira chamada cumeeira que, suspensa logo abaixo do teto, carrega o assentamento de Oxóssi, o segundo orixá mais cultuado naquela casa. No fundo do barracão, uma parede de tijolinhos dourados à vista tinha ao centro um oratório iluminado onde estava disposto, sobre apoio em formato de rosto, um adê dourado. À direita, sobre um degrau em meia-lua, o trono da dona da casa, Oxum.

Evidenciava-se que a casa recebida como herança por Pai Dandewá de sua família consanguínea, mais especificamente de seu pai carnal, havia passado por algumas pequenas reformas para se ajustar às funções de templo religioso, como o aterramento de uma piscina, por exemplo, e a construção de quartos com paredes,

portas e janelas de madeira. Contudo, ainda havia em vários espaços resquícios da incompletude desses ajustes.

No decorrer do tempo viria a descobrir que os arrojados planos de Pai Vagner para a sua casa de candomblé aguardavam alguns acontecimentos importantes, como a escritura da casa em seu nome, que só a compra do imóvel poderia promover. Os testamentos deixados por Maria de Lourdes, Lewá Sindê, a fundadora do ilê axé, estavam longe de ser um consenso na comunidade, e a questão do valor econômico do bem se impôs como condicionante à autonomia do sacerdócio de Pai Vagner.

Figura 1 – Barracão anterior à reforma sendo preparado para a Festa Anual de Elegbara Akewi, em 31 de outubro de 2015. Foto de Aníbal Bezerra.

As pessoas se apresentavam de maneira bastante solícita e até felizes pelo fato de Daniel e eu estarmos ali aquela noite. Acredito que, em parte pelo pequeno número de presentes, em parte pelo fato de ter um relacionamento amoroso com um conhecido da maioria dos adeptos da casa, fui tratado com aquele interesse tipicamente dispensado aos convidados propícios a serem aceitos para entrar em

um grupo, afinal, era como se tivesse sido indicado por Daniel, que era um antigo frequentador, apesar de esporádico, como alguém confiável.

Os frequentadores e adeptos da casa, ao notarem nossa presença, entreolhavam-se. Descobri naquele dia que muitos dos que faziam parte da casa já haviam sido apresentados a mim em uma festa de aniversário de Vagner no bairro da Penha, em São Paulo, meses atrás.

Naquela festa, havia sido exposto como atual namorado de Daniel, o que me colocava numa situação ambígua, pois ao mesmo tempo em que era recebido educadamente e com civilidade, percebia uma certa desconfiança no ar. Viria a descobrir na festa que Vagner já havia sido namorado de Daniel anos antes. Essa aproximação com as pessoas próximas à casa, portanto, teve um aspecto sentimental incômodo para os que acreditavam que Vagner se sentiria afrontado ou irritado com minha presença lá, o que nunca passou de suposição de terceiros.

Desde o primeiro instante de convívio, Vagner se mostrou interessado em reatar laços de amizade com Daniel, em parte corroídos pelo término do namoro, e também em iniciar uma nova amizade comigo. E assim aconteceu.

As pessoas com as quais iniciei meu círculo de amizade na casa foram, além de Vagner, Wilson Bandeira, irmão carnal de Vagner; Walter Simões, pai pequeno da casa; Reginaldo de Paula, amigo anteriormente apresentado a mim por Daniel; Flávio Centini, pai sacerdote e ex-marido da falecida fundadora da casa; Washington de Obaluaiê, pai sacerdote de Vagner, Marcelo Neves, primeiro iaô de Vagner, Leonardo Escaranelli, primeiro ogã da casa, Denise Brito, ekede suspensa, Eudes Costa e Juan Carlos, irmãos de santo de Vagner.

Particularmente, naquela primeira noite de visita à casa, a presença de Reginaldo, um amigo, um igual a mim fazendo parte daquele misterioso universo, suspendeu de súbito o exotismo que meus olhares carregados insistiam em ver de início e deu lugar a uma certa insegurança quanto a estar ali, quanto à importância em se respeitar os significados daquele lugar. Ao atrair um amigo a vestir o branco e tornar-se “um deles”, o candomblé, religião para mim ainda desconhecida, ultrapassava importante barreira entre o ser eu e o ser outro até ali estabelecidas. Era o início de um processo de reconstituição narrativa e produção diacrítica pelo qual passaria durante todo o período desta pesquisa e além.

Após a primeira visita à casa, percebi que o interesse em conhecer cada vez mais e procurar ajuda espiritual para problemas de ordem pessoal se acentuaram e,

desde então, sempre que possível frequentei as festas e sessões públicas, com ou sem a companhia de Daniel. Após alguns meses de convívio como consulente e assistente, a necessidade de estar presente às funções da casa fazia Santo André se tornar cada vez mais perto de Vila Nova Cachoeirinha.

As sessões com entidades que dão consulta, normalmente associadas à umbanda e muito presentes nas casas de candomblé de São Paulo, como os exus catiços e pombogiras, ciganos, boiadeiros, mestres da jurema, preto-velhos e caboclos aumentavam a vontade de descolamento até à casa pela certeza de que ao menos uma palavra e um abraço reconfortante receberia ali. Um interesse religioso genuíno fomentava a relação.

Diversas foram as vezes em que me consultei com as entidades de Pai Vagner Elegbara Akewi, a mestra pombogira que ocupa espaço de destaque no cotidiano religioso da comunidade, o caboclo Seu Araguaia e o preto-velho Seu Malaquias, senhores que “vêm” cada vez menos por conta do processo de reafricanização e transição para os dogmas da nação Queto pelo qual a casa tem passado nos últimos anos, mas ainda assim mantêm seu espaço dentro do panteão doméstico.

Foi numa sessão de caboclo que uma relação de proximidade ritualizada começou a se projetar. Sentado nos bancos reservados aos assistentes, muito interessado em falar com alguma entidade, notei que uma delas olhava para mim. Ao demorarmos um pouco esse entreolhar, o caboclo levantou sua caneca à altura do rosto como sinal assertivo para que me sentasse à sua frente. Recebi, então, do caboclo de Flávio Centini, Seu Tupy das Águas Claras a primeira consulta com uma entidade que não fosse as de pai Vagner, sacerdote em exercício.

Após uma breve e inesquecível conversa, recebi algumas das primeiras orientações diretamente relacionadas aos rituais afro-religiosos pelos quais os adeptos e consulentes comumente passam. Um deles era presentear os orixás Xangô e Oxum com seus pratos prediletos: um Amalá (à base de quiabo) e um Omolocum (à base de feijão fradinho) deveriam ser arriados, entregues como oferendas. Depois, deveria “ir atrás de tomar um obí d’água urgente, para não enlouquecer”. O “tomar” um obí, receber sobre a cabeça um preparado à base de semente de nós de cola, serviria para “limpar e dar mais força ao ori”, a cabeça, por onde o orixá trabalha.

Saí daquela sessão impregnado e impressionado com a maneira viva, atuante, protagonista com que a cultura religiosa no candomblé é vivida por seus adeptos, e a sensação que permanecia era de contágio. Estava de fato interessado por respostas que aquela religião poderia me fornecer. Afinal de contas, os conselhos fizeram muito sentido: de fato passava por problemas de saúde de ordem psiquiátrica e o “para não enlouquecer” foi tomado como um aviso premente.

Com o passar das semanas, a ansiedade em ver os atos orientados pelo caboclo Seu Tupy das Águas Claras concretizados, entrei em contato com Pai Vagner e com Pai Walter para dar andamento no que preciso fosse para presentear os Orixás e dar um obí d’água ao meu orí. Eles agendaram e incluíram no andamento da casa os trabalhos orientados a mim.

Na sexta-feira em que Pai Vagner daria o obi a minha cabeça, cheguei com a lista de elementos necessários para os atos, incluindo o obí africano, o enxoval com roupas de ração, lençóis brancos, velas brancas e muita expectativa. Ao anoitecer, fui levado ao banheiro para tomar um perfumado banho de ervas previamente maceradas, chamado amassi. Ajoelhado em frente ao balde com o banho, as primeiras canecas do preparado foram entornadas sobre mim por Pai Walter. O restante do banho terminei de tomar sozinho. Sem me secar com toalha, coloquei a roupa branca e entrei no barracão, e avistei uma esteira de palha trançada envolvida por um lençol branco preparada para mim.

Sentaram-me na esteira e após algumas palavras em língua ioruba, Pai Vagner utilizou a água de uma quartinha de barro para molhar o local na parte de cima da cabeça, posicionando os preparados do obi, e com um pano branco chamado ojá envolveu toda a minha cabeça de modo que os elementos não se deslocassem durante a noite. Ali, deitado de bruços sobre a esteira, o mais tranquilo possível passei a noite. Ao ser acordado por Pai Vagner na manhã seguinte, ele retirou cuidadosamente o ojá, olhou o estado dos elementos que passaram a noite toda em contato com o alto da minha cabeça e em seguida enrolou o pano, levando-o consigo. Tomei outro banho de ervas e tive novamente a cabeça envolvida pelo ojá “para protegê-la”.

O cozimento e a entrega dos pratos como oferendas a Xangô e Oxum, parte das orientações prescritas e agendadas para aquela data aconteceram, a princípio, longe dos meus olhos. Contudo, Pai Vagner, abrindo uma exceção, disse para que

eu entrasse e provasse um pouco daqueles pratos da culinária sagrada, do axé que estava ali depositado e, literalmente, participasse da mesa junto aos orixás.

Poucas semanas depois de terem sido prescritos e realizados os atos, fui convidado por Pai Vagner para passar a fazer parte não mais como assistente, mas como filho da casa, um abiã, aspirante a iniciar-me na religião. Na ocasião, relatou que via em mim “sangue africano”, que certamente teria muito a oferecer e a ganhar dentro daquela casa, pois já era sentida e vista por ele a atuação e a revelação do Orixá por intermédio do meu corpo de uma forma “impressionante”.

Nascido e criado em família protestante, batizado aos 12 anos na Igreja Evangélica Batista de Vila Guarani, na zona leste de São Paulo, certamente que as dúvidas e os medos decorrentes dos preconceitos advindos de anos de doutrinação fundamentalista surgiam insistentes. Acredito que explorar tais dúvidas e avançar pouco a pouco nos mistérios e revelações daquele universo religioso negado, silenciado e demonizado contribuiu para que os processos de autoconhecimento e reconhecimento projetassem um olhar etnográfico cuidadoso, desarmado e em permanente construção, que, ali naquele momento, apenas ensaiava-se em sua potência, desenvolvendo-se continuamente.

A conversa privada que tive com Pai Vagner algumas semanas após ter tomado o obí d'água foi de caráter formal dentro da etiqueta da comunidade, ao passo que logo após o aceite por minha parte de seu convite em participar da casa como abiã, toda a comunidade foi prontamente comunicada. Comprei tecidos de algodão branco e pedi para minha sogra Sueli costurar algumas “roupas de ração”, o uniforme básico para quem quer estar dentro de uma casa de candomblé.

Concomitantemente a esses primeiros encontros, forjava um projeto de pesquisa que nascia de uma experiência de vida que me fez descobrir uma nova força na valorização da minha ancestralidade e espiritualidade.

A aproximação com a religião dos Orixás, por meio do Ilê Asè Omi Otá Loá (em tradução livre, “Casa da Energia Vital da Água que sai da Pedra”), em Vila Nova Cachoeirinha, fez nascer a ideia de um projeto de pesquisa sobre a Produção Partilhada do Conhecimento e o candomblé. Com ele, retornei aos estudos acadêmicos por meio do programa de pós-graduação Diversidade, Direitos e outras Legitimidades no Diversitas (FFLCH/USP), núcleo que reconhecidamente congrega corpos docente e discente que se ocupam de projetos de pesquisa com trabalhos altamente significativos de interesse da sociedade em geral, das agendas políticas

progressistas, da valorização do espaço público e republicano, do acesso à educação pública e de qualidade para todos, da luta pela garantia dos direitos humanos e dos animais, da ecologia e da sustentabilidade, pensando alternativas ao modelo econômico, político, social, cultural e artístico opressor e intolerante com as diferenças e em constante conflito com as populações vilipendiadas perversamente incluídas no sistema mundial.

Figura 2 – Imagens produzidas durante o curso Pedagogia Griô e Produção Partilhada do Conhecimento, publicadas na página do CEDIPP em 12 de dezembro de 2012. Fotomontagem: Sérgio Bairon.

3.2 O terreiro e seus adeptos

Figura 3 – Comunidade reunida após a festa de saída de iaô do pesquisador. 19 de julho de 2014. Autor desconhecido.

O Templo de Candomblé onde a pesquisa foi promovida, atualmente localizado na zona norte de São Paulo, o *Ilé Àsè Omi Ota Lowa* (casa onde o alimento provém das águas que saem da pedra)¹⁴, é dirigido por Pai Vagner de Oxum¹⁵ (Vagner Bandeira, São Paulo, 1972) desde 2009, em sucessão de sua saudosa Mãe Lewa Sindé de Oxum (Maria de Lourdes Centini, Minas Gerais, 1935, São Paulo, 2009).

Ocitawa¹⁶, filho de Otaoci (*in memorian*), e Pai do templo de candomblé da nação angola na Vila Penteado, periferia de São Paulo, foi quem iniciou Lewa Sindé.

¹⁴ A tradução resulta de uma inferência do significado de “Lowa”, pois a tradição oral não permite saber a grafia e acentuação corretas. Ainda, na mesma frase, “Ota” é uma elisão do termo ioruba “Òkúta” (pedra).

¹⁵ Título conferido aos sacerdotes (do sexo masculino, *iyálóòrísà* sendo o respectivo do feminino) iniciados na divindade das águas doces. Os termos iorubas *bàbálóòrísà* e *Òsún* foram aportuguesados como babalorixá, ialorixá e Oxum, respectivamente, assim como *ilê* (ilê), *àsè* (axé) etc.

¹⁶ As dificuldades em se pesquisar a história do ilê anterior à inserção do atual pai sacerdote advém de um processo de litígio entre Vagner de Oxum e o ex-marido da fundadora Lewa Sindé, Flávio

Pai Walter nos informa¹⁷ que Lewa Sindé foi criada em formação católica, inclusive tendo iniciado os primeiros movimentos para se tornar uma freira da congregação salesiana das Filhas de Maria Auxiliadora, quando criança, em sua cidade natal no interior de Minas Gerais, porém sem dar continuidade efetiva.

Por conta da espiritualidade desenvolvida desde muito cedo, logo ao chegar em São Paulo foi apresentada à umbanda e à quimbanda, onde ampliou seus primeiros contatos com a religiosidade afro-brasileira. Durante alguns anos frequentou a umbanda até conhecer Maria Antônia, que a levou a conhecer a casa de candomblé de Ocitawa.

Segundo Pai Vagner, único filho de santo de Lewa e com quem conviveu por anos, ela era a filha preferida, mas às vezes imotivadamente preterida de Ocitawa. Afirma que era preferida porque era seu braço direito, o auxiliava em todas as funções, cozinhava, limpava, costurava e fazia tudo o que lhe era pedido e preterida porque, sempre ocupado com o grande número de iniciados, Ocitawa a deixava quase sempre em segundo plano.

Lewa foi ojubonã (mãe criadeira) de quase todos os iniciados de Ocitawa e iaquequerê (mãe pequena) de alguns, valendo mencionar aqui sua grande amiga Maria Antônia, Talasidewi, e a Maria Aparecida, nos dias atuais Mãe Oyadilé. Dentre os adeptos dessa casa, Lewá conheceu Flávio Centini Dandewademin, mais conhecido como Dandewá, com quem namorou e casou-se.

Antes de 1989, Dandewá trabalhava dando consultas e muitas outras atividades que trouxera como herança de sua passagem pela umbanda, especialmente sessões de caboclo nas quais atendia as pessoas com o caboclo Seu Tupy das Águas Claras.

Em fevereiro de 1989, Dandewá e Lewá, já investidos de seus direitos, deram início a uma das ramificações da casa de Ocitawá, a Casa de Mamãe Oxum Opará e

Centini, Dandewademin. Dentro da perspectiva da produção partilhada, é antiético o pesquisador falar sobre temas e perspectivas que importam à academia, mas não à comunidade. Portanto, os temas relacionados a esse processo sucessório serão tratados até o limite imposto por Pai Vagner, nosso principal interlocutor, iniciador na religião e informante principal deste trabalho. Assim, algumas informações, apesar de incompletas, serão inseridas como pistas e caminhos indicados para posterior aprofundamento das pesquisas dentro da comunidade, em acordo com novas e ampliadas negociações.

¹⁷ Todos os interlocutores citados neste capítulo nos informaram sobre a história dos fundadores da casa por meio de entrevistas e conversas informais ocorridas no decorrer desses três anos de convivência.

Iponda, seus respectivos orixás, na Rua Frederico Lacrosi, 213, Jardim Damasceno, bairro periférico e de pouca infraestrutura na zona norte de São Paulo.

Pai Walter nos conta que existe um documento de fundação da casa feito pela Associação Brasileira dos Religiosos de Umbanda, Candomblé e Jurema (ABRATU) e registrado no cartório da Praça João Mendes, no centro de São Paulo. Contudo, após tentativas em encontrar arquivos da época, e até a finalização desta pesquisa, o documento não pôde ser encontrado.

Segundo Wilson de Oiá, a história de Vagner no candomblé começou justamente na inauguração dessa casa no jardim damasceno, pois ao passarem em frente ao primeiro evento público promovido lá, Vagner ouviu o tocar dos atabaques e entrou para conhecer. “No dia da festa de abertura foi quando a Oxum de Dandewá bateu com a espada na cabeça de Vagner”, apontando algo especial no rapaz que se revelaria com o passar do tempo.

O terreno íngreme, irregular, com reduzidas possibilidades de construção, não impediu Lewá de, com suas próprias mãos, escavá-lo e nele construir o quarto e a cozinha em que habitavam e timidamente praticavam sua fé. Com os escassos recursos provindos do trabalho como gráfico e segurança de Dandewá, aos poucos conseguiram, no mesmo terreno, segregar o espaço até então compartilhado, deixando um ambiente apenas para a prática do candomblé.

Em 1991, Dandewá iniciou Maria Raimunda, Onisidé, dofona de Ògún e humbona do ilê e, um mês depois, Lewá iniciou seu herdeiro e sucessor Luandé, digina¹⁸ de Vagner de Oxum. A saída de iaô de Vagner ocorreu em 25 de janeiro de 1991, data em que completava 18 anos. Onisidé e Luandé foram os únicos iaôs de Dandewá e de Lewá, respectivamente.

O princípio moral de Lewá de não cobrar pelas iniciações e sua grande dificuldade financeira a impediram de iniciar outros abiãs, pois esses, também carentes, não podiam arcar com os custos da iniciação. Assim seguiram até 1992, ano em que, devido ao falecimento de Ocitawa e ao fato de que ele não havia constituído seu sucessor, Dandewá e Lewá teriam de encontrar outro sacerdote para o maku nvumbi¹⁹.

¹⁸ Nome dado ao iniciado na nação de angola.

¹⁹ Ritual de angola, comumente chamado de "tirar mão de vumbe" (tirar a mão do falecido), fazendo que a energia do sacerdote iniciador não mais esteja presente no corpo dos vivos por ele iniciados.

Pai Walter nos lembra que Lewá havia sido indicada como sucessora de Ocitawa desde sua feitura, mas por ter sua própria casa aberta já há alguns anos, recusou a responsabilidade. Nenhum dos filhos que ainda estavam na casa aceitaram sucedê-lo. Assim, a casa de Ocitawa se desfez após o seu falecimento, mas sua energia ainda circulava no corpo de cada iniciado seu.

Acredita-se que a não realização do maku nvumbi em tempo hábil pode levar a graves consequências aos iniciados vivos, à morte inclusive. Os filhos de Ocitawa que não procuraram realizar o ritual foram ficando doentes e muitos morreram. Dandewá foi golpeado na cabeça durante assalto ao banco em que trabalhava e tantas foram as sequelas que ele teve de ser aposentado por invalidez. Lewá, apesar de triste com a situação de Dandewá, se manteve firme, e já preparava Luandé (contra seu desejo) para sucedê-la caso algo a ela ocorresse.

As negociações para a continuidade do sacerdócio de Dandewá e Lewá Sindê, dentro dos parâmetros hierárquicos impostos pelos rituais do candomblé, continuaram a ocorrer até que o casal conheceu sacerdotes importantes para o futuro da casa, como Ode Tawi e Pai Tito, com quem fizeram o maku nvumbi. Lewá, por indicação, iniciou conversas com Pai Washington de Obaluaiê, que viria a se tornar o sacerdote responsável pela vida espiritual de Vagner de Oxum após o falecimento de sua iniciadora.

Pai Walter salienta que todas as obrigações tomadas pelos membros do axé nessa época aconteceram dentro da casa de Lewá e Dandewá, o que significa que a casa tinha autonomia. Pai Washington era bem-vindo por seu conhecimento e prestígio, mas todos os atos deveriam ser feitos dentro da casa do casal, que reivindicava sua promoção. Vagner passou a considerar Washington como seu pai de santo desde a tomada de seu odu ejé em 2009. Contudo, para exemplificar a autonomia da casa, apesar dos laços estreitados, o ibá do orixá de Vagner nunca saiu da casa de axé de Lewá e todas as obrigações sempre foram feitas lá.

A casa de axé mamãe Opará e Ipondá estava aberta há 20 anos quando, em abril de 2009, mudaram-se para um imóvel recebido como herança de família por Flávio Centini no bairro de Vila Nova Cachoeirinha, atual endereço da casa. Nesse ano Lewá já apresentava problemas graves de saúde e sua morte prematura aconteceria logo após a mudança para o novo endereço.

Desde quando Pai Vagner fez santo já era indicado como herdeiro do axé da casa. Lewá avisava-o frequentemente sobre essa condição, sabendo das negativas

do jovem iaô, que continuariam até seu odu ejê²⁰, ocasião em que, na tentativa de independência frente aos desígnios traçados pela comunidade e pelos orixás, abdica de seus direitos como sacerdote. Contudo, com o falecimento de Lewá em 3 de outubro de 2009, Vagner prontamente aceita receber o posto e torna-se, então, sacerdote, futuro babalorixá. A casa cumpre o luto e suspende suas atividades externas e toques por um ano, até o final de 2010.

O cerimonial público de posse de Pai Vagner no cargo de babalorixá da comunidade ocorreu em outubro de 2012, justamente o dia em que conheci a casa, momento narrado anteriormente. Na mesma ocasião aconteceu a festa anual da mestra pombogira Elegbara Akewi, por exigência desta, pois, como nos informou Pai Walter e Wilson de Oiá, fora ela que havia “segurado as pontas” por todo o tempo em que o axé estava fechado, isto é, cumprindo o luto.

Conforme a tradição religiosa, com o maku nvumbi de Vagner, ele e toda a sua descendência passaram a ter como referência e raiz as mesmas daquele por cujas mãos o ato foi efetivado. Assim, Washington de Obaluayie passou a ser o novo elo de ligação com as raízes vivas da religião e a indicação de para onde nossa casa deve, a partir de então, buscar referência, orientação, auxílio e a quem deve respeito e fidelidade.

Washington Luis Bispo dos Santos nasceu em Salvador e foi iniciado em 1966, aos 18 anos, no Ilê Asè Igbá Faromin, de pai Valtinho de Logun, na Bahia, tendo recebido seu odu eje de Iyá Nitinha, do Asè Iyá Nasso Oká Ilè Osun, no Rio de Janeiro. Em 1974 inaugurou o Ilê Ase Igba Gibossi, em São Paulo. Areonite da Conceição Chagas ou Iyá Nitinha nasceu em 12 de setembro de 1925 e faleceu em 4 de fevereiro de 2008. Foi Iyakekerê, Iyatebexê, e Ojuodé da Casa Branca e Iyalorixá em sua casa, fundada em 23 de abril de 1972, a Sociedade Nossa Senhora das Candeias (Asè Iyá Nasso Oká Ilè Osun), em Miguel Couto, no Rio de Janeiro.

Mãe Nitinha foi importante referência do candomblé, fazendo ponte entre Bahia e Rio de Janeiro, e liderando processos de legitimação dos povos de santo junto às instituições governamentais e às políticas públicas no contexto da retomada democrática e da reabertura política do País. Teve grande destaque no primeiro governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, sendo frequente sua participação

²⁰ Ritual de recebimento dos direitos adquiridos ao se completar sete anos de iniciado (odu ejê), desde que feitos os rituais referentes ao primeiro (odu kini) e ao terceiro (odu keta) ano da iniciação. Chamado de oyê no candomblé Ketu e deká, no candomblé Angola.

em eventos políticos, acadêmicos e midiáticos. Seu nome é lembrado como uma das mais importantes filhas de Oxum que o Brasil já teve e sua memória orgulha sua descendência. Após um ano de luto e a realização dos rituais de praxe, em 2009 houve a sucessão de seu Axé em Miguel Couto à Iyá Débora de Oxum, que lá atua nos dias atuais.

Segundo reza a oralidade ensinada dentro das casas de candomblé, pelo menos desde o final do século XIX e início do século XX, promovida internamente pela força da tradição e externamente pelo interesse que certas casas do candomblé de nação Ketu despertaram em antropólogos na constituição do campo afro-religioso como uma questão importante da cultura nacional durante o século XX, a Casa Branca do Engenho Velho (Ilé Asè Iyá Nasso Oká) é considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia, criada por Iyá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô, com o auxílio de Babá Assiká e Bàngbósé Obítíkó. Em 14 de agosto de 1986, foi tombada como patrimônio histórico pelo IPHAN.

A nova filiação da casa de axé da qual hoje fazemos parte, liga-nos a uma das mais prestigiosas linhagens do candomblé queto e necessariamente essa relação influencia na adoção do debatido e muitas vezes contraditório processo de reafricanização, no qual práticas sincréticas e sobrepostas de diacronias diversas expõem as influências contextuais da formação do candomblé.

Essa história mítica segue aqui registrada como respeito ao imaginário propagado pela tradição transmitida pela oralidade da comunidade, dos mais velhos aos mais novos e consequentemente estabelecida como versão oficial. Nota-se evidente a necessidade de estudos aprofundados que desvelem as várias camadas de histórias sobrepostas na constituição da casa de candomblé na qual a pesquisa se realizou.

Exemplo dessa necessidade são os vários caminhos percorridos por seus fundadores e sacerdotes proeminentes, que demonstram a complexidade de uma história unificada, artificial porque seletiva e interessada na construção da legitimidade junto à mítica do candomblé nacional e não tanto no aprofundar de um processo de constituição que desponta comum e tradicional dentro do campo religioso afro-brasileiro de São Paulo (SILVA, 1995, p. 75).

A composição da família de santo e as adequações negociadas nos vários momentos históricos de formação, consolidação, adaptação e reformulação das formas de culto dentro da casa mostram que a história de vida religiosa pregressa

dos fundadores Flávio Centini e Maria de Lourdes Centini continuarão a influenciar diretamente o cotidiano do grupo, pois estão inscritas em suas estruturas constitutivas.

As histórias de vida esboçadas em breve narrativa confirmam o processo de formação das religiões afro-brasileiras em São Paulo, que se constituem primordialmente por terreiros de umbanda, advindos da tradição banto, bastante arraigada no território sudeste. Tal formação cultural trará base para todos os movimentos de representação, manipulação e reacomodação das tradições subsequentes dentro do campo afro-religioso.

O momento de constituição das famílias de santo do candomblé em São Paulo iniciou-se pela nação angola, com a chegada de importantes lideranças da Bahia e do Rio de Janeiro que promoveram uma transferência dos sacerdotes da umbanda para o rito angola, com mais ou menos adequações, sempre domésticas, relacionais e mediadas. No encontro desse processo estão nossos protagonistas Flávio Centini, Dandewá, e Maria de Lourdes Centini, Lewá Sindê, fundadores da casa.

O período de adequação dos candomblés paulistas ao rito queto, abandonando paulatinamente a angola, pontua o encontro dos fundadores da casa com Pai Washington de Obaluaiê, descendente direto da Casa Branca. Em 2005, Vagner toma seu odu ejé das mãos de Washington e em 2009 torna-se seu filho de santo, concretizando o processo de transferência da tradição da casa para o rito queto.

A formação nagô de Pai Washington e as características que imprimiu ao culto em nossa casa comprovam as teses defendidas por Parés (2006), de que em sua constituição inicial, o culto aos orixás na Bahia teve uma formação jeje nagô, com predominância jeje sobre práticas, rituais e traços linguísticos. Prova disso é a formação linguística das rezas, cantigas, poemas sagrados, os termos usados cotidianamente como forma de tratamento e saudações que repetidas vezes têm sua referência nos povos de origem jeje.

“Kolofé”, é uma palavra de origem jeje e por vezes significa “muito obrigado”, como também é a forma como pedimos a benção aos mais velhos e aos mais novos, tendo essa variação de significado de acordo com o contexto em que é usada. “Aguessy”, meu nome dentro da casa de candomblé, faz referência direta ao orixá Agué, do panteão jeje, apesar de ter sido iniciado para o orixá Ossaim, do

panteão keto (nagô). A utilização de correspondentes diretos entre aspectos da cultura jeje para a cultura ioruba demonstra não apenas correlações possíveis entre os dois campos como também a influência predominante de uma sobre a outra em determinados casos.

O processo de reafricanização tem influenciado a casa, contudo, esse processo é negociado internamente de maneira bastante dialógica, de modo que as influências, chamadas “heranças”, não são renegadas nem esquecidas.

Pai Vagner é conhecido entre os pares como “um dos poucos” que não renega seu nascimento na angola, tão pouco o passado umbandista de sua finada mãe de santo. É comum ouvirmos Pai Vagner afirmar que “nasceu na Angola”, ou que nunca irá virar as costas para os exus, os caboclos ou mesmo os pretos-velhos, entidades características da umbanda, mas que foram adotadas, ou “adotaram” certas linhagens do candomblé, estando presentes em nossa casa justamente pelo histórico aqui brevemente esboçado.

Em termos práticos, isso traz ao culto doméstico certos aspectos característicos, como a manutenção de celebrações anuais para pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, ciganos, exus e pombogiras, além de sessões esporádicas para consulentes serem atendidos por algumas dessas entidades.

É um terreiro nascido como casa de candomblé angola, fundada por pessoas de formação católica que anteriormente circulavam no campo umbandista, e vê-se inserida no processo de nagoização. É, portanto, predominantemente queto, nação cultuada pelo atual topo de sua árvore genealógica, a Casa Branca do Engenho Velho, sem se desfazer de certas tradições das nações Angola e Jeje, passadas pelos entremeios de sua história.

Figura 4 – Elegbara Akewi, um vento sagrado na festa em sua homenagem. 31/10/2015.
Foto do pesquisador.

Nos primeiros contatos entre a câmera utilizada na pesquisa e os atores da produção partilhada, os resultados imagéticos mais aceitos como representações válidas dos seres espirituais no momento em que atuam por meio da matéria de seus filhos eram aqueles cujos rostos das pessoas eram preservados de uma exposição incontrollável, típica dos meios digitais. Para a comunidade, a imagem acima é exemplo de um produto elogiável por representar a beleza da entidade que ali atuava, mas esconder o rosto do “incorporado”. A falta de foco torna-se estratégia de regulação e negociação entre os membros da comunidade, a pessoa fotografada e a comunidade mais ampla, inclusive a virtual. Além disso, por dar um aspecto de movimento, a falta de foco na foto de uma pombogira, entidade feminina representativa do dinamismo de Exu, é interpretada como o registro fotográfico de uma característica imanente e inevitável.

Figura 5 – Momento exatamente após a passagem de entrada de Elegbara Akewi no barracão. 31/10/2015. Foto do pesquisador.

Na figura 5, a escolha da comunidade se deveu ao fato da imagem representar a impossibilidade de apreensão efetiva e “congelada” (LATOUR, 2004) desse vento sagrado que é como uma chama impetuosa, sempre atarefada e pronta para atuar.

Até 2017, nossa comunidade conta com 21 adeptos, com perfil socioeconômico heterogêneo, com certa propensão às classes C e D e uma forte característica de entidade familiar. Acompanhado do pai pequeno da casa, Walter de Oxumarê, quem substitui o pai de santo em sua ausência, Vagner de Oxum confirmou seu primeiro alabê²¹, Leonardo de Oxóssi, além do axogum Carlos de Ogum e do alabê Hilan de Oxaguiã, e iniciou sete iaôs: seu humbono²² Marcelo de Oxóssi, dofono²³ Reginaldo de Xangô, dofonitinha Claudijane de Oxumarê, fomo Wilson de Oyá/Yàsán, dofona Ana Paula de Oxum, dofono Renato de Ossaim e

²¹ Ogã (do ioruba -ga: "dirigente") responsável pelos toques rituais, bem como pela conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados do candomblé.

²² Do jeje, primeiro iaô (iniciado) de uma casa.

²³ Denominação hierárquica de iniciados em grupos (barcos): dofono, dofonitinha, fomo, fomutinho, gamo, gamutinho, vimo, vimutinho, gremo, gremutinho.

dofono Daniel de Exu, além de ter dado a obrigação de três anos da dofona Erika de Oyá. Até essa data também foram suspensas²⁴ três ekedes (Fabiana, Denise e Bruna). Dado o crescente número de abiãs²⁵ (Thauana, Valdeci, Thamara, Mayara, Fernanda e Angélica), há boas perspectivas de crescimento da comunidade, motivo pelo qual no final de 2015 o templo deu início à expansão de suas instalações.

Dos filhos da casa, desde o mais proeminente até o adepto ainda em fase de transição entre consulente e abiã, todos os citados formam o grupo com quem convivi por mais tempo e que são de fato os membros constituintes da comunidade. São amigos, muitos deles familiares consanguíneos, e todos têm em comum o respeito pela hierarquia que organiza todas as atividades desenvolvidas na casa. Se uma proposta é apresentada como a prioridade por Pai Vagner para o grupo naquele momento, o sentido de união em direção ao objetivo comum acontece e poucas são as divergências, os contraditórios ou os espaços para questionamentos. Vale lembrar que ali quase todos são iaôs e nenhum dos filhos de Vagner completou sete anos de iniciado.

O fato de sermos uma casa relativamente nova, pequena em números, com seu sacerdote vivenciando os primeiros anos de liderança, coordenando de maneira muitas vezes solitária todos os aspectos da vida em comunidade, contribui para um processo de unificação dos diversos interesses num único objetivo, ora a preparação de uma festa, ora a iniciação de um iaô, por exemplo. Em 2016, os esforços se concentraram no crescimento e fortalecimento da comunidade por meio de uma reforma completa do espaço onde congregamos.

Wilson de Oya, por orientação de Pai Vagner, mantém listas atualizadas desde 2015 com informações relativas às atividades da casa, com nomes dos adeptos que delas participam, além de aniversários e odus²⁶ da comunidade. Listo abaixo alguma das informações contidas nessas listas para descrever a dinâmica das atividades e o perfil que imprimiram à casa nos últimos anos, dando ênfase à diminuição significativa que a reforma deu ao andamento das atividades em geral, especialmente dos eventos públicos. Nessa lista é possível perceber a

²⁴ A suspensão é o ato pelo qual se nomeia a mulher como ekede ou o homem como ogã.

²⁵ Abi (aquele que tem) + ian (opção) é o adepto antes da iniciação, que tem a opção de ser iniciado ou não. Há quem interprete o sufixo como contração de *oná* (caminho).

²⁶ “Ano” em ioruba. Fala-se da data de renascimento para o orixá, aniversário de santo, data da saída (no barracão) ou data da feitura.

predominância dos rituais da nação queto e as reminiscências das tradições da angola e da umbanda.

É notável a utilização do espaço para atividades relacionadas quase que exclusivamente aos rituais estritamente religiosos ou que privilegiam a construção e manutenção do espaço físico do templo. Optei por manter a grafia utilizada pela comunidade por ter em toda sua produção cultural, até mesmo em sua agenda, características da construção identitária relevante para uma descrição etnográfica.

QUADRO 1 – Atividades do Ilê Axé Omi Otá Lowá (2015-2017)

Data	Atividade
05/01/2015	Reunião para orientação sobre o ano 2015 + definição de atribuições
08/01/2015	Execução de tarefas atribuídas a Rombono ty Odé, Dofono ty Sangó e Dofono ty Agué
09/01/2015	Execução de tarefas atribuídas à Dofona ty Osun
17/01/2015	Pintura da cozinha e sala Ilê Asé
21/01/2015	Ajabós
25/01/2015	Odú e comemoração do aniversário do Bábálòrìṣà
07/02/2015	Orô e organização da festa de Caboclos
07/02/2015	Festa de Caboclos
23/02/2015	Execução de tarefas atribuídas a Fomo ty Oyá e Dofono ty Esú
25/02/2015	Execução de tarefas atribuídas a Dofono ty Sangó e Dofono ty Ossoyin
26/02/2015	Execução de tarefa atribuída a Rombono ty Odé + Ebó
02/03/2015	Sessão Esú
06/03/2015	Execução de tarefas atribuídas à Dofona ty Osun
09/03/2015	Execução de tarefas atribuídas à Dofonitinha ty Osumare
11/03/2015	Ebó Bábálòrìṣà
01/04/2015	Amalá
11/04/2015	Sessão Esú
13/04/2015	Ebós
03/05/2015	Preparação da mesa de pretos-velhos
04/05/2015	Mesa de pretos-velhos
14/05/2015	Orô Ogun
16/05/2015	Preparação festa Ogun (dia)
16/05/2015	Festa Ogun (noite)
05/06/2015	Ajabó, ebós, borís
25/06/2015	Orô Osun (balaio)
27/06/2015	Balaio Osun
18/07/2015	Sessão Esú
06/08/2015	Odú Kiní Dofono ty Ossayin
07/08/2015	Preparação Olubajé
08/08/2015	Orô e continuação da preparação Olubajé
08/08/2015	Olubajé
21/08/2015	Sessão fechada (doutrina)
11/09/2015	Sessão fechada (Akewí)
29/10/2015	Oro Elegbara Akewí
31/10/2015	Preparação festa Elegbara Akewí (dia)
31/10/2015	Festa Elegbara Akewí (noite)
09/11/2015	Ebó Eduardo Ty Osalá

(continuação)

QUADRO 1 – Atividades do Ilê Axé Omi Otá Lowá (2015-2017)

Data	Atividade
11/11/2015	Borí Eduardo Ty Osalá
19/03/2016	Sessão de Exú
14/05/2016	Organização de quartos de santo
16/05/2016	Sessão Esú
27/05/2016	Ebó Maurício
22/06/2016	Sessão fechada (doutrina)
29/06/2016	Amalá Sangó
15/07/2016	Sessão Esú
08/08/2016	Reza Obaluaiyé
11/08/2016	Odu Kini Dofono ty Esú
26/08/2016	Limpeza e organização do ilê após término da reforma
04/10/2016	Ebó de yawôs para Odun Ketá (<i>Reginaldo Ty Songó, Dofonitinha Ty Osumare, Fomo Ty Oya, Dofona Ty Osun</i>)
05/10/2016	Borí de yawôs para Odun Ketá (<i>Reginaldo Ty Songó, Dofonitinha Ty Osumare, Fomo Ty Oya, Dofona Ty Osun</i>)
06/10/2016	Orô orixás de yawôs do Odun Ketá (<i>Reginaldo Ty Songó, Dofonitinha Ty Osumare, Fomo Ty Oya, Dofona Ty Osun</i>)
08/10/2016	Organização do ilê para festa de Odun Ketá de yawôs (<i>Reginaldo Ty Songó, Dofonitinha Ty Osumare, Fomo Ty Oya, Dofona Ty Osun</i>)
09/10/2016	Festa de Odun Ketá de yawôs (<i>Reginaldo Ty Songó, Dofonitinha Ty Osumare, Fomo Ty Oya, Dofona Ty Osun</i>)
20/10/2016	Orô Elegabara Akewí
21/10/2016	Organização do ilê para festa de Elegabara Akewí
22/10/2016	Organização do ilê para festa de Elegabara Akewí (continuação)
22/10/2016	Festa de Elegbara Akewí
25/11/2016	Ebó e borí Babakekerê
26/11/2016	Balaio de Osun
16/12/2016	Sessão Esú fechada
13/01/2017	Axexê
14/01/2017	Arremate Axexê
22/01/2017	Ebós + borí Ekede Bruna
25/01/2017	Odun Babalorisá
10/02/2017	Sessão Caboclo +Esú
10/03/2017	Sessão Esú
07/04/2017	Preparação feijoada de Ogun
08/04/2017	Feijoada de Ogun
29/04/2017	Orô Sr. Giratu (Esù Noglema)
08/05/2017	Mesa e terço de Pretos-velhos
12/05/2017	Ebó + borí + assentamento de Elegbara de Ekede Fabiana
13/05/2017	Festa de Ogun (Miguel Couto)
19/05/2017	Borí Babalòrisà
20/05/2017	Orô Osun Babalòrisà
23/05/2017	Recolhimento Alagbé (Pai Léo)
24/05/2017	Borís Ogans (Pai Léo, Pai Hilan e Pai Carlos)

(conclusão)

QUADRO 1 – Atividades do Ilê Axé Omi Otá Lowá (2015-2017)	
Data	Atividade
25/05/2017	Orô Ogans (Pai Léo, Pai Hilan e Pai Carlos)
27/05/2017	Preparação festa Osun e saída dos Ogans (Pai Léo, Pai Hilan e Pai Carlos)
27/05/2017	Festa Osun e saída dos Ogans (Pai Léo, Pai Hilan e Pai Carlos)
07/06/2017	Amalá Songò
10/06/2017	Sessão Cigano Dofono ty Odé
28/06/2017	Amalá Songò
07/07/2017	Ebó + borí Paulo (pai Ekede Fabiana)
28/07/2017	Osé (quartos de santo e de Esú)
07/08/2017	Opanijé
14/08/2017	Opanijé (continuação)
21/08/2017	Odun Babakekerê + Ebó de recolhimento Dofono ty Ossoyin
23/08/2017	Borí Dofono ty Ossoyin
24/08/2017	Orô Ossayin e Família Ji
26/08/2017	Preparação Olubajé + Festa Odun Ketá Dofono ty Ossoyin
26/08/2017	Olubajé + Festa Odun Ketá Dofono ty Ossoyin
15/09/2017	Sessão Esú

Quadro 1 – Atividades do Ilê Axé Omi Otá Lowá (2015-2017). Dados coletados por Wilson de Oiá.

3.3 O espaço ao redor

Flávio e Maria de Lourdes Centini haviam comprado a casa do Jardim Damasceno, onde atuavam em suas atividades religiosas de maneira precária, mas inspirada. No ano de 2009 coube ao casal receber parte da herança do pai de Flávio, uma casa da Rua Luigg Matarazzo, 106, na Vila Santa Maria, próxima à Vila Nova Cachoeirinha.

Apesar da morte do pai, a notícia do recebimento da casa como herança trouxe tranquilidade aos dois, pois finalmente teriam condições de tratar os problemas de saúde que afligiam Lewá Sindê. Localizados próximos a um hospital e ao itinerário de transporte público para toda a cidade, além da casa ser mais ampla e arejada, parecia-lhes que, enfim, teriam uma vida melhor. Esperançosos, mudaram-se para aquela casa que representava um novo ciclo em vários aspectos.

Curiosamente, a mudança alterou o perfil dos frequentadores, mas não dos adeptos da casa de candomblé. O caminho pelo qual as pessoas ingressaram na comunidade continuou sendo pela via de influência familiar, feito por indicação e

apresentação pessoal da casa e de seus sacerdotes, independentemente de proximidades e facilidades de acesso.

O Jardim Damasceno, um morro alto conhecido pelos moradores da zona norte de São Paulo, local de condições precárias, esquecido pelo poder público, com pouca infraestrutura e povoado de carências materiais, é percebido como um passado sofrido, mas de certa forma idílico por Pai Vagner, especialmente quando compara a vida que levava lá, na sua adolescência, com o cotidiano de cidade grande atizada por centros comerciais, corredores e linhas de ônibus, supermercados, hospital, igrejas, bares, tráfico (onipresente nos dias atuais) da Vila Nova Cachoeirinha, sede atual de sua residência e da casa de axé.

Como muitas áreas de transição do centro para a periferia de São Paulo, o bairro apresenta uma característica de cisão social materializada nas diferenças entre os dois lados da Avenida Inajar de Souza. No sentido centro-bairro, ligando a Marginal Tietê à Serra da Cantareira, as áreas localizadas à direita apresentam principalmente casas de classe média e média baixa, hospitais, cemitério, escolas, terminais de ônibus e centros comerciais. Nessa área estão localizados os bairros de Vila Nova Cachoeirinha, Vila Santa Maria, Jardim Primavera, Casa Verde e Freguesia do Ó. Por outro lado, à esquerda do traçado notamos a presença de populações de classe D e E, comunidades reconhecidas pelos moradores do entorno como redutos com maiores índices de violência e pobreza. Nessas áreas estão os bairros de Brasilândia, Vila Penteado, Jardim Guarani, Jardim Peri Alto, Vila Amália, Lauzane Paulista e o próprio Jardim Damasceno.

Toda essa área que se inicia na ponte da Freguesia do Ó é rica em praças, canteiros, jardins, árvores frondosas e áreas verdes que seguem em direção ao Horto Florestal, à Serra da Cantareira e aos municípios vizinhos. Essa proximidade relativa com as áreas de verde e de “natureza”, tão necessárias em terreiros localizados em áreas urbanas, facilita o contato necessário dos adeptos da religião com a natureza, como coleta de folhas sagradas, entregas de oferendas, ebós e despachos.

Quanto aos limites geográficos da casa de axé, no que tange ao seu funcionamento expandido, complexo e relacional com as outras áreas da metrópole, tomando em conta suas necessidades litúrgicas e de convivência, podemos delimitar a zona norte da cidade, com alguns pontos de apoio em outras partes da metrópole (SILVA, 1995).

No bairro da Lapa encontra-se o mercado municipal da rua Herbart, utilizado para compra de alimentos utilizados na culinária sagrada, aves vivas para oferenda ritual, folhas, ervas e sementes específicas, encontradas somente em lojas especializadas na venda para o povo de santo. Tais demandas impõem a essas lojas um amplo conhecimento dos produtos e mercadorias consumidos no cotidiano das religiões afro-brasileiras.

Além das lojas especializadas do mercado da Lapa e do seu entorno, tanto o Horto Florestal, a Serra da Cantareira, como o Parque Central em Santo André são utilizados para coleta de folhas utilizadas nos diversos tipos de banhos, infusões, na preparação dos espaços da casa de axé para festas de orixás, no recolhimento para iniciações, obrigações e confirmações, nas composições das roupas e paramentas dos orixás, dentre outras funções desempenhadas pelas ervas no candomblé.

No município de Mairiporã encontram-se as principais lagoas e rios que servem como espaços de entrega de oferendas e feitura de ebós, além das cachoeiras da Serra do Japí, no município de Jundiaí, especialmente utilizados por nossa casa de Oxum, orixá das águas doces.

Para a compra de animais vivos destinados aos abates rituais e redistribuição do axé, a casa conta com o apoio de uma loja especializada que faz entregas em domicílio situada na Estrada do Sabão, na Freguesia do Ó. As casas de produtos religiosos espalhadas por vários endereços são de fundamental importância para o fácil acesso aos principais produtos utilizados pelos afro-religiosos. Chamadas pelos membros de nosso terreiro como “casas de ervas”, elas aproximam interesses e dinamizam as relações estabelecidas dentro do mercado religioso brasileiro. Nelas podemos encontrar facilidades, conveniências, soluções e até mesmo pequenas consultas sobre as mais variadas necessidades dentro do campo religioso. Os adeptos de nossa casa costumam consumir nas casas de ervas situadas nos bairros da Lapa, de Vila Nova Cachoeirinha, do Brás, da Bela Vista e da região do Parque Dom Pedro, no município de Santo André e, em alguns casos específicos, na cidade de Salvador, na Bahia.

Para os despachos, comumente utilizamos as estradas do rodoanel, as encruzilhadas da avenida Inajar de Souza e da rua Deputado Emílio Carlos e adjacências, além de canteiros, jardins, terrenos baldios, início da Serra da Cantareira, e outros locais de acordo com as necessidades estipuladas pelas entidades ou pelo nosso sacerdote.

4 – O CAMPO É UM FILME²⁷

4.1 Porta de afeto: o pesquisador no fio da navalha²⁸

Durante todos os primeiros 40 dias de 2016, instalei-me em nossa casa de candomblé, para exclusivamente darmos impulso ao projeto de vídeo documentário que, apesar de quase dois anos de negociação, ou seja, desde antes da minha inclusão oficial como discente do Programa de Pós-graduação do Núcleo de Estudos Diversitas, encontra-se em fase de projeto, após muitas idas e vindas, mudanças de rumos e dúvidas com relação a sua pertinência por parte dos interlocutores da comunidade. Dúvidas que, noto, ainda persistem.

Esse relato pretende tratar mais detidamente da relação como pesquisador em campo na comunidade de candomblé que me acolheu e com a qual decidimos compartilhar conhecimentos para a vida e também para um trabalho acadêmico de produção compartilhada, acreditando na potência agregadora do meio de comunicação audiovisual, tanto quanto na experiência estética que sua produção possibilita para dentro e fora da comunidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras

Temos como preceito a ética da produção partilhada do conhecimento, conceito no qual assentamos nossas bases epistemológicas que claramente impedem a produção do conhecimento numa via de mão única. É preciso que da comunidade nasça um desejo por essa produção, para que se perceba coletivamente a semente que pode daí germinar, crescendo e dando frutos para todos os envolvidos, tanto para a instituição acadêmica, quanto para a comunidade e seus principais interlocutores, além do pesquisador, que, no caso, é nativo, adepto e iniciado há três anos, procurando produzir pesquisa de âmbito científico interdisciplinarmente nas áreas de Comunicação, Antropologia da Religião e Educomunicação.

No momento em que escrevo estas linhas, acabo de retornar do mercado municipal da Lapa, em São Paulo, um dos lugares de onde nossa casa de

²⁷ A palavra “campo” é utilizada significando não um local geográfico, mas uma produção cultural, um filme.

²⁸ Para nós, a porta é sagrada e alvo de reverências. Ao adentrá-la, me afetei, em referência ao texto de Favret-Saada. O “fio da navalha” faz referência ao ritual máximo e símbolo da iniciação, introduzindo o ser pesquisador-adepto.

candomblé adquire as folhas necessárias para se produzir banhos de ervas frescas, quinadas (maceradas) com as mãos, usados para, além de muitas finalidades litúrgicas, acalmar o orí (a cabeça, onde se assenta o orixá), limpar energeticamente o corpo, preparando a pessoa para as funções e atividades de uma casa de axé. Hoje, em nosso ilê, faremos um amassi, tipo de banho que não é rezado, como na sassayin²⁹, mas que conduz as propriedades naturais das folhas e seus efeitos aos que nelas buscam benefícios.

Aprendi que numa casa de candomblé, banhos de ervas são um dos elementos principais da liturgia e da manipulação do axé, pois é base para qualquer ritual. “Kosi ewè, kosi orisá”: sem folhas, não há orixá. Uma das primeiras ações pelas quais passa um aspirante à iniciação é, justamente, tomar banhos de ervas, sempre que possível. Se recolhido para a feitura, o iaô deve tomar o banho de ervas duas vezes ao dia, no nascer e no pôr do sol. Por isso, considero o que faremos de suma importância para a religião e para a “vida no santo”.

Há uma razão para também ser principalmente minha a incumbência de cuidar para não faltarem banhos de ervas em nosso ilê. Para contar, assinalo que me relacionei com essa comunidade e faço parte dela como iniciado com responsabilidades. Vamos voltar ao dia 21 de setembro de 2013, dia do odú (data oficial da iniciação) de minha irmã de santo, Dofona Ana Paula de Oxum, quinta iaô de Pai Vagner.

Ana Paula estava recolhida há 21 dias no huncó, pequeno quarto onde vive o iniciando durante o período ritual e de onde sairá para a festa de apresentação de seu Orixá à comunidade do candomblé. Naquele dia, a festa da sua saída era preparada para que, publicamente, a primeira palavra do Orixá, seu nome, o oruncó, ecoasse pelos ouvidos dos presentes, convidando todo orixá a “pegar” a cabeça de seu filho ou filha que ali estivesse presente acompanhando a cerimônia para dançarem juntos o xirê, numa demonstração da vida ancestral que ali pulsa. Naquele momento, dos mais sagrados, não haveria dúvida de que a casa tinha uma nova filha de santo e que uma nova Oxum estava entre nós.

Toda festa de candomblé é sagrada. Sempre preparada com muita dedicação, é reconhecida como o próprio culto as nossas divindades. E,

²⁹ Ritual de produção de banhos de folhas sagradas, utilizados cotidianamente dentro de uma casa de candomblé.

especialmente, pela casa ser de Oxum e pela iaô que seria apresentada também ser dela, a celebração tomava um sentido mais amplo, profundo e contagiante.

À época, já frequentava a casa como filho e vestia o branco. Desde o final de 2010, vivia um abianato comprometido e grato pelo que a casa havia feito, pelas mãos de Pai Vagner, à minha saúde física e psicológica. Descritos no capítulo 3 com mais detalhes, os atos feitos na época, como ebós e obís d'água, recolocaram em minhas mãos os rumos da vida que andava perdida, sem perspectivas. Sentia-me agradecido e constrangido a retribuir de alguma maneira às forças que me fizeram vencer os obstáculos até então intransponíveis, que me tomaram anos de trabalho e energia.

Foram em sessões e festas de exus catiços, entidades que representam a comunicação dos Orixás com os seres humanos e que, por estarem tão próximas dos sentimentos mais terrenos, costumam ser os principais criadores de vínculos introdutórios ao universo das religiões afro-brasileiras, que aprendi a conhecer sem medo, respeitar e, conseqüentemente, me afetar por este complexo sistema religioso, cheio de simbolismo, magia e desafio.

Assim, reconduzidas minhas forças à busca do sagrado, escolhendo participar da vida religiosa dentro do candomblé como forma de me fortalecer e encontrar bons caminhos para trilhar, investi-me das funções e atividades do Ilé como frequentador, a princípio, e como um abiã (aspirante à iniciação), em seguida.

Ilé Asè Omi Ota Lowa é a casa que guarda e transmite o axé de mamãe Oxum, a divindade das águas doces. Essa era, desde o momento em que decidi fazer parte da religião dos orixás, a bandeira à qual eu deveria honrar, pela qual lutar e para a qual me reportar sempre que necessário.

Numa das primeiras experiências audiovisuais produzidas nessa primeira relação com a casa, sua bandeira branca foi um dos temas de um pequeno filme de um minuto feito como exercício para o curso Etnografias Audiovisuais Participativas, ministrado pelos professores José Ribeiro, Sérgio Bairon e Zilda Iloki, promovido pelo Diversitas/USP. O vídeo recebeu severas críticas tanto dos acadêmicos quanto de Pai Vagner e, por isso, numa posterior negociação com a comunidade, por motivos éticos, optou-se por destruí-lo. Esse símbolo flamejante da vela me trazia e ainda me traz a vontade de lutar por construir algo de enriquecedor como pesquisador inserido na academia e como adepto daquela comunidade.

Esse sentimento promoveu certo encantamento inicial pela religião, mais forte que pela etnografia que produziu ali. Posso assumidamente aceitar que, apesar de ambos os movimentos terem ocorrido concomitantemente, o da escolha de ser um pesquisador, cujo tema é a religião dos orixás e a orientação teórica de pesquisa ser a Produção Partilhada do Conhecimento, e o da escolha em me converter num adepto do candomblé, a entrega pessoal aos caminhos do sagrado foi predominante nas ações e pensamentos que me pautaram nos meses seguintes. Eles afetaram diretamente não só a pesquisa, como também meu entendimento sobre que lugar epistemológico era aquele no qual me descobria, que afeto era aquele que nascia e transformava a relação com os meus interlocutores, articulando-me cada vez mais aos interesses cotidianos da vida em comunidade, aprendendo aos poucos a humildade de saber ouvir, ao ouvir sem pressa, e, nesse exercício, transformar primeiro o sentido mais aprofundado na consciência, que é a escuta, para, depois, modificar o olhar e aí, sim, partir para a ação de exercitar esse olhar. Longo caminhar cheio de contas em suas trilhas que curioso sigo a colecionar.

Aquele sábado, 21 de setembro 2013, era um dia de preparativos e atos religiosos que haviam se intensificado desde a quinta-feira anterior, evitando inclusive que nós, filhos de santo, saíssemos da casa até pelo menos o domingo de manhã e, assim, assistíssemos de maneira apropriada a iniciação de nossa irmã Ana Paula.

Nesses dias de tarefas intensas, a convivência com os mais velhos, especialmente com Pai Washington de Obaluaiê, pai de santo de nosso zelador e, conseqüentemente, avô de santo dos filhos da casa; o axogum de sua casa de axé, Pai Sérgio de Oxoguiã; Mãe Neide de Ogum, iaquequerê (mãe pequena, corresponsável pela feitura do iaô) da maioria dos filhos da casa, ogãs e ekédes de nossa raiz, ebomi do Ilê Nossa Senhora das Candeias em Miguel Couto/RJ, traziam as nossas vivências como abiãs e iaôs conhecimentos que a sabedoria ancestral transmite preferencialmente por meio do convívio e das palavras narradas aos ouvidos famintos, que se fartam.

Nesse dia, saberia depois, minha condição dentro da casa se transformaria de maneira pública e ritual. Inclusive, algumas notícias em forma de comentários despretensiosos vinham da parte desses mais velhos, informando que meu orixá revelava-se, aos olhos mais experientes, clara e serenamente, oferecendo indícios de que o abianato chegava ao fim e brevemente a iniciação se imporia. Ainda

naquele momento, a curiosidade e o constrangimento em não negar o respeito devido aos processos mágico-religiosos que tão bem me fizeram, impunha-se como sentimento mais perceptível que outros mais louváveis como a fé e o amor ao Orixá.

Hoje me atento agradecido ao fato de como o contato com a Pedagogia Griô produziu quebra de paradigmas suficiente para que pudesse compreender a riqueza daquela experiência pela qual passava, conviver com pessoas que provavelmente nunca comporiam meu antigo círculo social, descobrir tanto conhecimento para a vida, ver de dentro de uma religião tantas vezes vilipendiada como se faz nascer a potência de aceitação da diversidade humana sem os preconceitos e condenações morais criticados nas religiões monoteístas, por exemplo. Estava ali, de fato, (re)aprendendo a conviver com o “outro” e, conseqüentemente, reinventando e redescobrimo a mim mesmo.

Essas e outras informações biográficas importam para que o leitor saiba de que lugar penso e produzo. O fato de ser um iniciado na comunidade com a qual travamos diálogo impôs uma nova realidade epistêmica para a intenção científica da pesquisa que tenho desenvolvido. E, de certa maneira, o episódio em que isso se tornou claro foi nessa festa em homenagem à iniciação da iaô Paula de Oxum. A festa ritual da “saída de iaô” é considerada a celebração da base do candomblé, pois sem os novos iniciados a religião perde seu futuro.

Os orixás dos filhos da casa e de alguns adeptos presentes, além dos babalorixás e ialorixás convidados dançavam o xirê, no momento em que os atabaques tocavam para Oxalá, o pai da criação e último a ser louvado nas festas. Sentado no chão do barracão nesse momento de encerramento, um sono profundo me abateu e lentamente adormeci com uma sensação de calma e descanso; naqueles rápidos segundos minhas forças e o autocontrole foram suspensos.

Senti Pai Vagner amparar minha cabeça, colocando-a cuidadosamente no chão, com o corpo de bruços. A última lembrança que tenho desse momento foi a voz de Mãe Neide, reconhecida ao longe: “Deixa, Pai, deixa ele descansar um pouco...”.

Acordei cerca de duas horas depois, coberto por um alá, lençol de branco impecável, um dos símbolos de Oxalá, deitado numa enim, esteira sagrada feita de palha trançada dentro do huncó, em companhia da erê Quartinha dourada, aspecto do transe em forma de “criança”, de minha irmã Paula de Oxum, além do Pai pequeno da Casa, Walter de Oxumarê.

Eu havia “bolado no santo”. Tenho vagas lembranças, depois confirmadas, de que meu corpo, ainda dentro do barracão onde os atabaques tocavam e os orixás dançavam, foi carregado ritualmente por ogãs e levado ao local onde me encontrava para, tomando o tempo que fosse necessário, acordasse e recobrasse a consciência.

Ao despertar, quase um litro de água da quartinha do ibá do orixá de Marcelo de Oxóssi não foi suficiente para estancar uma sede intensa. Perguntei se poderia sair. Queria voltar para a festa, perguntar aos amigos o que havia acontecido, enfim, extravasar a curiosidade de saber das pessoas sobre o ocorrido. Mas ali, de uma maneira bastante explícita, minha condição dentro da casa se transformou: ritualmente, deixava de ser apenas um interessado, um curioso bem-intencionado, um aspirante. Tornava-me um escolhido dos orixás para ser parte do axé daquela casa, para ser sua morada na terra, para ser esposado como um iaô.

Impedida a saída do huncó por Pai Walter, Pai Vagner foi chamado para falar e me acalmar. Ele entrou, sentou-se na apotí, um pequeno banco de madeira, e com um sorriso misto de felicidade e preocupação disse: “É, meu filho, agora se prepare... deixe as pessoas irem embora e você poderá sair, por enquanto fique aqui com sua irmã e já vá se acostumando”. Pediu, então, que levassem comida e água para que eu comesse sem ter de sair do quarto. Comendo com as mãos em prato de ágate, pensava no que havia acontecido, animado: um convite público do Orixá para que a iniciação ocorresse. Entrara “oficialmente” na fila dos que deveriam ser “raspados” pelas mãos de Pai Vagner.

Perguntas sobre trabalho, família, preconceito, dinheiro necessário para cumprir todas as exigências do recolhimento, material, enxoval, alimentos, bichos, uma lista quase infinita de tarefas e procedimentos que começam antes da reclusão do iaô, continuam durante os 21 dias de recolhimento e só terminam três meses depois de sua saída, na maioria das vezes, quando, finalmente, a primeira parte do processo está terminada e o quelê pode ser retirado.

Recebido na feitura, a joia máxima do Orixá, a prova material e símbolo de sua ligação, de seu novo nascimento, o quelê é um colar de miçangas com muitos fios, feito nas cores simbólicas referentes ao Orixá do iniciado, amarrado ao pescoço de modo que não possa ser retirado a não ser quebrando-o. É carregado no pescoço pelo iniciado o tempo determinado pelo Orixá, que manifesta sua vontade por meio do jogo de búzios.

Após alguns meses de preparação, no final do mês de junho de 2014 era chegada a hora comprovada pelos diversos sinais que somente a fé pode confirmar, precisamente 10 meses e dois dias após a saída de iaô de Paula de Oxum, eu era apresentado à comunidade do candomblé como o mais novo iaô do Ilê Axé Omi Ota Lowa, dofono Renato de Ossaim.

O processo iniciou-se em 28 de junho, com o recolhimento, e terminou em 12 de outubro de 2014 com a retirada do quelê e a finalização da maior parte dos preceitos aos quais o iaô deve respeitar, proibições das mais diversas instâncias, desde alimentar até modos de se portar, vestir, andar, dormir, trabalhar, relacionar-se, enfim, todas as atividades humanas nesse período são alvo de um regime regrado que objetiva, essencialmente, defender o corpo de situações incompatíveis com a condição de recém-iniciado e prepará-lo para novos hábitos sob a égide de seu Orixá. No caso, Ossaim, o dono das folhas, o único que detém o segredo para ativar as propriedades das plantas sagradas, ervas medicinais e litúrgicas dentro da religião. “Aquele que vive nas árvores e tem um rabo pontudo como estaca”, o invocado no ato de produzir banhos sagrados de folhas, o pai de todo conhecimento secreto e, desde a feitura, o dono do meu orí.

Seria tentador expor aqui alguns dos detalhes que me lembro desse processo que considero o último grande divisor narrativo de minha história de vida, mas o mistério, o conhecimento esotérico é parte essencial da tradição recriada da cosmologia iorubá no Brasil e configura importante recomendação para o candomblé, mesmo com o advento da era da informação e a crise gerada por suas consequências ao fazer tradicional. De fato, um dos pilares fundamentais das religiões afro no Novo Mundo é o segredo. Ao escolher e ser escolhido a fazer parte do candomblé, aceitei, primeiro com o intelecto e depois com o sentimento, apoiar esse tabu e não abrir aos “de fora”, àqueles com menos tempo de iniciados, aos que “não passaram pelo que eu passei”, absolutamente nada sobre o que ou como a iniciação aconteceu, como nos diz Silva, na publicação “A questão do segredo no candomblé”, de 2011.

Essa imposição do silêncio, esse tabu tem uma resposta bastante razoável para que seja seguido e respeitado: qualquer processo iniciático é baseado na experiência pessoal do indivíduo com os rituais e ensinamentos pelos quais obrigatoriamente tem de passar. Sob esse regime de transmissão de conhecimento e de formação humana, importa viver. É compartilhando o processo que se terá

clareza de seu significado e sentido para a vida. Testemunhando o uso dos símbolos e dos ritos nas formas e funções originais, e só assim, é que se apreende seu motivo. Aprender sobre é apenas uma consequência e nunca o objetivo principal. A prática da con(vivência) é um conceito chave para a compreensão dessa cultura religiosa.

Ao tomarmos conhecimento por meio de reportagens, artigos, livros, imagens fotográficas, áudios e vídeos, cine-documentários, dos conhecimentos secretos do candomblé, seremos obrigados a admitir uma verdade contundente: aquilo que vemos e damos a conhecer pelas várias mídias carecem de uma etnografia ainda mais profunda, como se fosse impossível, por mais detalhada que seja a descrição, saber como reutilizar aquelas informações de maneira coerente num outro contexto.

É notório que a maioria dos trabalhos produzidos por pesquisadores e acadêmicos não objetivam a transmissão do conhecimento iniciático, mas, sim, a interpretação linguística, histórica, antropológica ou sociológica dos elementos constituintes dessas atividades religiosas, no intuito de obter uma síntese explicativa que possa transbordar para outros campos e ajudar a desvelar aspetos da sociedade para além daquela comunal. Interpretações essas baseadas em teorias exógenas, produzidas fora do contexto em que são aplicadas. O conhecimento ritual serve como meio e nunca como fim para a maioria desses trabalhos. Contudo, alguns transitam no limiar dessas intenções literárias e, por vezes, colidem com interesses políticos que regem a produção do conhecimento validado pelo *status quo* acadêmico.

O caso do livro *Ewé, o uso das plantas na sociedade ioruba*, de Pierre Verger, é emblemático. Nele, o reconhecido autor lista quase quinhentos usos litúrgicos e mágicos de plantas usadas no candomblé, inclusive com os encantamentos em português e em ioruba. A recepção ao livro foi de surpresa por parte da academia, que via na obra antes um catálogo de curiosidades referente ao culto das folhas do que uma interpretação das práticas ali descritas. A comunidade do candomblé recebeu com desconfiança aquela tentativa de um reconhecido antropólogo das religiões negras de publicar os segredos transmitidos tradicionalmente pela oralidade, transformados de uma maneira academicista, pouco orientada a um público específico, em um apanhado de informações, ainda que densas, desconectadas de sentido prático para os possíveis usuários porque fora do

universo de origem, ambiência típica dos agentes internos à religião que necessitam conhecer sobre o uso litúrgico das folhas.

Em virtude do tema desta dissertação articular a relação da tradição, da modernidade e da transmissão do conhecimento entre os adeptos das religiões afro, esse tabu do segredo é constantemente margeado e a produção de novos paradigmas concernentes a sua transmissão impulsionada pelas novas mídias comunicacionais problematizada por meio da produção de um vídeo que pode, se extrapolarmos o exemplo da experiência de nosso Ilê Axé, ser classificado como um cine-documentário etnográfico (em processo) sobre a transmissão de conhecimentos tradicionais na modernidade por parte de pais e mães do candomblé.

Posso dizer que, do ponto de vista científico, meu local de fala como pesquisador-adepto, ao mesmo tempo em que se alargou, tornou-se explícito e incontestavelmente incômodo, contraditório e enviesado após a feitura no santo, e é possível que essa seja uma das principais feições deste trabalho para os antropólogos interessados na temática.

Não apenas o local de fala, mas também o de ação, modificou-se. Antes da feitura, a negação de preceitos, tabus ou regras de convivência seria vista como desrespeito e sinal de que possivelmente a religião não era apropriada para o meu estilo de vida, meu caráter ou para o meu momento pessoal. Com a mudança de condição de abiã para iniciado, o sagrado agora me pertence e eu a ele, de maneira que sou requerido pela comunidade, pelos meus mais velhos e pelos seres do Orum, o mundo espiritual.

Em um processo de agenciamento de humanos e não humanos, delineado por contextos de coerção, incerteza e restrição, buscamos intervir no fluxo dos eventos e monitorar as próprias ações, observando como os outros reagem a cada pequena atitude e às circunstâncias inesperadas que dali podem surgir, no que tange aos elementos da fé e da liturgia que chamamos comumente de “fundamentos”.

Marcio Goldman (2004) discute a experiência de ter sido alvo da agência de seres sobrenaturais ao pesquisar terreiros de candomblé em Ilhéus/BA e conta que em certa ocasião, ao participar de rituais de candomblé na mata, ouviu tambores do outro mundo, tocados pelos mortos. Em outra ocasião, sentiu vertigens ao se aproximar de um terreiro com o qual travava parceria para suas pesquisas. Por conta das experiências pessoais relatadas, Goldman salienta a necessidade de não

sucumbir à tentação etnocêntrica de desmerecer a experiência e a fala do ser humano e sua rede de relações e significados, alvo da interpretação do etnógrafo.

O maior teste para a antropologia contemporânea estaria não só na capacidade dos pesquisadores conseguirem viver, falar e confiar na realidade apresentada por aquele “mundo étnico” ao qual decidiram adentrar, como também aceitar que, advindas desse mundo e das pessoas que o compõe, as palavras de conhecimento sobre o pesquisador e sua pesquisa, sobre temas caros ao universo científico, como a filosofia, a política e o progresso, sejam respeitadas tanto quanto o são suas opiniões sobre a cultura da qual são representantes. O pai de santo deve ser questionado sobre o Orixá, mas também sobre a democracia, tendo ambas as respostas equidade em relevância para a academia, espaço de hegemonia da cultura ocidental (GOLDMAN, 2008).

A disposição e a capacidade de ser afetado por situações às quais todo etnógrafo se expõe está relacionada à compreensão do seu lugar na experiência humana e de não negar que isso faz parte das preocupações sensíveis do trabalho de campo. Significa se distanciar de posicionamentos tradicionais de desqualificação da palavra nativa e de promoção da do etnógrafo. Ao invés disso, segundo Favret-Saada (2005), fazer da participação um instrumento de conhecimento, um instrumento de comunicação, uma via de acesso aos afetos e representações que surgiram em mim e que, com alguma sorte e bastante tempo de convívio, poderão dialogar com os afetos e representações do “nativo”, criando efetivos laços de amizade e parceria.

4.2 Uma questão sucessória: tensão no enredo

As relações entre Pai Vagner de Oxum e Pai Dandewá sempre foram de cordialidade e respeito mútuo durante o tempo em que conviveram dentro do ilê axé. A retomada da casa posta em prática após o ano de luto para a sucessão de Lewá Sindê por Pai Vagner, cada vez mais evidente e concretizada, fez transparecer sinais de desgaste na relação de ambos, mas aparentemente, não havia conflito entre o destino traçado pelos orixás para a vida dos homens e os planos de sacerdócio dos principais construtores e mantenedores daquela casa.

Um projeto de filme sobre a vida da fundadora Lewá Sindê como forma de homenagem em razão dos sete anos de seu falecimento, que se conjugaria com a realização do último ritual funerário do axexê pelo qual um sacerdote da religião passa após sua morte foi apresentado à comunidade. O projeto foi exposto para Pai Vagner, que a princípio aceitou apoiar e gostou muito de imaginar os resultados possíveis. Contudo, a pesquisa antropológica é uma viagem que se planeja, mas nunca se pode prever os episódios que alteram os rumos planejados.

O senso comum dos fundadores e clássicos da antropologia é a ideia de que o fazer antropológico é único, pessoal e intransferível e, portanto, seria impossível produzir um manual antropológico. A própria natureza atípica do trabalho do antropólogo leva a crer que projetos mais formais de investigação teriam menos chance de ser bem-sucedidos em ambientes específicos, com problemas específicos, exigindo para essas novas abordagens, novas hipóteses, com o objetivo de valorar a investigação e o tempo investido na pesquisa.

Segundo o professor José Ribeiro, a “investigação é complexa, pelo que se torna necessário um planejamento rigoroso que oriente toda a sua execução” (2003, p. 24). A imprevisibilidade da investigação não impede a realização de um minucioso plano de confrontação com o inesperado, flexibilizando a proposta inicial sem, contudo, alterar profundamente o processo reflexivo que opera as diversas etapas do seu desenvolvimento. São os estudos teóricos que darão suporte intelectual à prospecção de problemas investigativos.

Quase tudo o que pode dar início a uma pesquisa influenciará como a pesquisa será feita. As investigações cotidianas só podem avançar quando o pesquisador efetivamente inicia o processo de recolha da informação. Nem sempre uma determinada problemática terá, no terreno escolhido, sua melhor possibilidade de desenvolvimento. Nesse caso, opta-se por fazer o que pode ser feito, muda-se o terreno ou a problemática.

Nas orientações em acordo com a teoria da Produção Partilhada do Conhecimento, em que aspectos como esses são questões básicas importantes para a definição de um conteúdo de investigação, a principal questão, que por vezes incomoda e que acompanha o investigador por todo o percurso, como um relógio a nos lembrar de um compromisso inadiável, é por quê investigar?

Muito cedo essa questão se impôs ao processo que travamos. Após descobrir os interesses de Pai Vagner em comprar o imóvel pelo preço de mercado, mesmo

sendo o herdeiro legítimo do axé, por ser o babalaxé indicado pela fundadora para a suceder, Pai Dandewá, ex-marido de Lewá Sindê e proprietário legal, mostrou-se refratário a qualquer tentativa de estabelecer Pai Vagner como sucessor legítimo de Lewá.

Passou-se a ver a ideia de produzir um documentário sobre a vida da falecida como uma maneira de criar um discurso legitimador da posição daquele que conseguisse conquistar o papel central no filme. Mesmo estando, por conta própria, totalmente distanciado das atividades da casa, Pai Dandewá e sua atitude mostraram que os conflitos não resolvidos se apresentaram como uma prova de que minha integração na comunidade obrigava a tomar certo partido nos conflitos. As proibições de se falar nesse assunto, de buscar ouvir os vários lados ou até mesmo de produzir um vídeo com o propósito de esclarecer ou solucionar esse processo de litígio entre os dois sacerdotes recaiu na vala dos temas submersos.

O trabalho do pesquisador, muitas vezes, pode servir como estopim para expor conflitos. Este, apesar de exposto, não foi trabalhado, em grande parte por conta do “contrato” existente entre nosso principal interlocutor, Pai Vagner, a comunidade como um todo e eu, respondendo tanto como adepto que deve fidelidade ao Pai quanto como pesquisador de uma produção partilhada que tem como principal fundamento a ética no tratar com o grupo.

O fato de Flávio Centini ter sofrido um ataque de bandidos que o golpearam na cabeça inúmeras vezes, dentro da empresa em que trabalhava como segurança, desencadeou uma série de problemas psiquiátricos e seu comportamento desde então foi estigmatizado. A notória desqualificação de sua pessoa por parte de vários membros da casa se deve também ao fato de Dandewá não ter tido, nos últimos anos, controle emocional sobre seus atos, agindo impulsivamente e fora dos padrões esperados de um sacerdote, trazendo muita infelicidade para todos os que com ele conviveram em seus tempos de atividades religiosas primorosas e incansáveis.

A posição ambígua na relação pai e filho de santo influenciou as negociações sobre a produção desse primeiro projeto audiovisual e redefiniu fronteiras entre alguns membros da comunidade e entre os dois e com a própria coletividade. O andamento do projeto do vídeo documentário por parte de Pai Vagner, que em determinado momento encarou sua execução como forma de conquistar prestígio na comunidade, conjugou-se a um processo de resolução de conflitos já existentes e

regulou a dinâmica entre os que permaneceriam verdadeiramente dentro da casa, honrando sua bandeira, e aqueles que, por seus atos de infidelidade ou desprezo ao novo sacerdote incontestado, decidiram por tornar-se externos ao grupo.

Esse processo teve como principais atores Pai Dandewá e Pai Vagner, as principais lideranças em litígio no processo sucessório. Lembro-me que, em determinada sessão de caboclo, quando Dandewá ainda frequentava a casa, mas nela não mais residia, o Caboclo de Pai Vagner, Seu Araguaia foi chamado para vir ao encontro de seus filhos. Após certa demora em responder ao chamado, ultrapassando os limites definidos pelo ritual, a Pombogira de Pai Vagner, Elegbara Akewi, foi quem veio trazer o recado: Seu Araguaia não viria mais enquanto não “comesse”.

Percebendo que a Akewi, apesar de ter vindo “apenas” trazer o recado, aproveitaria um pouco mais da companhia de seus filhos, todos se adaptaram à nova configuração daquela sessão atípica, na qual os caboclos dos filhos de santo da casa estavam sob a autoridade direta da pombogira, “dona da casa”.

Nessa sessão, ocorrida em 2013, veio o Caboclo de Pai Dandewá, Seu Tupy das Águas Claras. Pai Walter nos conta que desde o natal de 2008 Seu Tupy não aparecia. Com a casa de axé no novo endereço, portanto, era a primeira vez. Lembro-me que o caboclo foi recepcionado com muita alegria e respeito, por tratar-se de entidade de um sacerdote, com senioridade suficiente para ter autonomia em seus atos dentro da casa, tanto mágicos quanto ritualísticos.

Utilizando-se dessa autonomia e prestígio, Seu Tupy faz uma referência direta, dentro do barracão, em frente aos atabaques, à Elegbara Akewi, verbalizando sua insatisfação com relação ao fato de ela estar ali presente por meio do corpo de seu filho Vagner de Oxum, em meio aos caboclos, sendo ela um exu: “Não é brasileira, você nem é brasileira! Vá embora! Ela não é brasileira!”³⁰.

Na reclamação do caboclo, observa-se a ideia de pureza ritual baseada na regra segundo a qual o candomblé mantém separação dos tempos de culto aos diferentes segmentos de entidades: em sessão de caboclo, exu não entra. Tal regra é muitas vezes relativizada nas acomodações internas do panteão de cada casa, inclusive na nossa. Mas, naquele momento, serviu de mote para que, por meio da voz sagrada da entidade, a “demanda” sucessória se tornasse pública.

³⁰ Para um estudo sobre resolução ritual de conflitos nas religiões afro-brasileiras, ver VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*.

Não houve resposta direta nem condizente com a exposição que Seu Tupy decidiu dar ao fato de Akewi ser vista ali como uma intrusa. O desenrolar da história daquele ilê axé trataria de adequar os conflitos e solucionar os problemas pelos quais a nova liderança teria de passar até sua total aceitação e soberania.

4.3 No caminho tinha pedra, areia e cimento

A reforma do imóvel onde funciona o ilê axé, uma necessidade cunhada pelo crescimento que o novo sacerdócio imprimiu à comunidade, criou uma diferente realidade nos afazeres dos adeptos e prioridades foram impostas, atrasando por quase um ano a maioria das atividades tradicionais da casa de axé, como as celebrações dos orixás patronos e as obrigações dos filhos da casa. As implicações desse processo para a pesquisa serão comentadas oportunamente, quando falarmos sobre os percalços e motivações para os avanços e atrasos no processo de Produção Partilhada do Conhecimento.

Nos meses em que Pai Vagner e toda a casa estivemos com nossas forças e intentos focados na reforma completa pela qual passou o local, o interesse coletivo impôs-se sobre os interesses particulares dos membros do grupo. Poucos meses após seu início, a obra tinha suplantado as atividades necessárias da casa, atrasando muitas delas. Dificuldades inerentes ao processo de reconstrução e refundação pelo qual passava a comunidade, do qual a obra é, senão o maior, um dos maiores exemplos de concretização, foram paulatinamente solucionadas, em luta diária pelas mãos dos poucos que ali permaneceram no decorrer dos meses de trabalho.

Filhos da casa e contratados para o serviço se confundiam em meio às novas relações de convivência construídas no período, pautado quase que exclusivamente pela urgência em terminar eficientemente o que se havia começado. Um projeto arrojado de casa de candomblé tomava forma, com a residência do sacerdote mantida ao fundo do terreno e as partes comuns sofrendo um redesenho de autoria de Pai Vagner, que, segundo suas palavras, manteve ao máximo a obediência a certas regras de localização de cada tipo de energia, mas, mesmo assim, não deu conta de solucionar todas as complexas relações estabelecidas entre os seres do

aiê (mundo material) e do orum (mundo espiritual) e a realidade dos imóveis em áreas urbanas.

Por não ter alcançado o nível de satisfação que esperava, Pai Vagner sinaliza em sua fala que, apesar da reforma ter transformado significativamente o espaço em que convivemos, com um ganho inquestionável em qualidade e funcionalidade em relação à planta anterior, o devir da casa de axé continua vivo e progressivo nos planos íntimos arquitetados pela comunidade.

Na nova distribuição dos espaços, ao entrarmos no terreno pelo mesmo local que anteriormente ficava a porta de acesso à rua, temos, à esquerda, o barracão aumentado em 40% de seu tamanho original e, ao fundo, separado por uma parede e uma porta com cortina, a camarinha ou huncó. No segundo pavimento, os quartos de santo separados por família. No quarto da frente, mais próximo da rua, Exu, Ogum e Oxóssi; no segundo, Nanã, Obaluaiê, Oxumarê, Ossaim e Euá; no quarto do centro, entronizada, Oxum; no seguinte, Xangô, Oiá e Ibeji e, por fim, mais próximo da casa do sacerdote, o quarto de Yemanjá e Oxalá.

Os quartos foram construídos com um corredor que os margeia e serve de sacada para a rua. Ainda no segundo pavimento, do lado esquerdo, nesse corredor de frente para a rua, posicionam-se as imagens e objetos rituais de entidades tipicamente umbandistas que permanecem na casa por herança, como os preto-velhos e os ciganos.

Ao lado direito de quem entra pelo portão principal da casa, um espaço é reservado aos nkisi da nação Angola, que devem sempre estar assentados em locais expostos e sem cobertura. Os ibás de Tempo, de Oxumarê e de Ossaim dividem o espaço reservado a eles com uma bandeira branca hasteada no bambu com dezesseis nós, além de dois pés de café que começam a dar seus primeiros frutos.

Em seguida, o quarto de Exu (catiço), com sua porta decorada com uma máscara ganense, guarda os ibás das pombogiras e exus, entidades recebidas como herança da nação angola. Logo após o quarto de exu, o quintal se abre abaixo da edificação, em um jardim interno com carpas em um tanque d'água no qual uma representação artística impressa de Oxum, recoberta ininterruptamente por uma cortina de água, dá uma identidade contemporânea ao espaço. Nesse jardim, guardam-se os ibás de caboclo, entidades de mesma origem angolana que os exus catiços. A cozinha de uso comum e a cozinha de Oxalá terminam de compor a área

térrea do lado direito. Por sobre esses espaços, um quarto para os filhos de santo e um quarto de costura, além dos banheiros, terminam por compor o ambiente.

Figura 6 – Imagem publicada por Pai Vagner em sua página do Facebook em 9/12/17, representativa dessa nova fase em que a comunidade se utiliza das redes sociais para compartilhar momentos.

Desde o término da reforma, em setembro de 2016, começaram a ser retomadas e “postas em dia” as atividades atrasadas de acordo com o calendário, consideradas de grande importância, como “obrigações” atrasadas dos filhos da casa, ebós, boris, iniciações, confirmações, dentre tantas outras “funções”.

A ampliação da casa evidenciou o aspecto de comunidade que adquire potência unidirecional quando convocada, mas também demonstrou os limites negociados dessa ampliação. Uma casa de candomblé exige trabalho e despende tempo com sua manutenção e ampliação, que objetiva, acima de tudo, a melhora na distribuição da cultura por ela produzida e veiculada. De seus adeptos, espera-se a doação que reforça os laços de pertencimento e hierarquia, sem os quais a comunidade não pode se estabelecer enquanto um sistema de reciprocidade que funciona para construir e fortalecer a prosperidade e a continuidade da família.

Nas palavras de pai Vagner: “Não deixem essa casa se tornar uma casa de caridade, não deixem essa casa se tornar uma casa de comércio, não deixem essa casa se tornar uma casa de festas: essa é uma casa de axé e assim deve

permanecer”³¹. Isso significa que as atividades nela desenvolvidas objetivam, acima de tudo, a produção e a veiculação do axé. A dificuldade de compreensão da frase em todas as suas possibilidades decorre de que o termo *axé* não tem uma conceituação estanque, mas significa muitas coisas que estão inter-relacionadas. É comum encontrarmos a tradução de *axé* como “energia vital”.

O *axé*, quando entendido como o elemento mágico, místico, é o que une a comunidade espiritualmente, é o que dá vida à relação entre os seres ligados à casa. Notado desde o respeito que se tem a um *ibá* de *orixá*, “que não é apenas uma louça”, até a necessidade de uma pessoa se submeter a diversos rituais de desligamento para poder abandonar a religião sem consequências negativas para ela, o *axé* da casa é o que envolve a todos os frequentadores em uma aliança inescapável de contínuo dar e receber (MAUSS, 1974).

Os meses durante os quais durou a reforma privilegiaram aspectos dessa relação e criaram uma situação em que era a hora dos filhos da casa doarem tempo, trabalho, dinheiro e *axé* àquela renovação profunda que fortaleceria a aliança entre os membros da família entre si e destes com a casa. E assim se fez.

O trabalho de produção fílmica foi circunscrito a uma relação de troca que efetivamente privilegiava apenas um dos filhos de santo da casa, o pesquisador parceiro, e, portanto, não poderia ter, naquele momento, papel de protagonismo nos interesses coletivos de fortalecimento do *axé*. Tanto eu como os outros membros da casa vivemos o processo da reforma como o grande projeto de família que deveríamos concretizar para reatualizar nossas perspectivas como casa de *axé*.

Figura 7 – O início da reforma. Foto de autoria do pesquisador.

³¹ Frase proferida publicamente na comemoração de seu aniversário e odu de santo, em 25/01/2017.

Figura 8 – Novo ilê, novo axé. Foto de autoria do pesquisador.

Figura 9 – A construção dos quartos de santo separados. Foto de autoria do pesquisador.

Figura 10 – Uma casa de Oxum. Foto de autoria do pesquisador.

4.4 "Nós da Tradição": o fundamento na web

Em fevereiro de 2016, utilizando uma câmera Nikon semiprofissional de propriedade de Pai Vagner, registramos os primeiros debates envolvendo tanto a ideia da produção partilhada de um conhecimento sobre o candomblé para dentro e para fora da comunidade quanto a utilização da linguagem audiovisual como forma de diálogo e meio para reflexão. Ocorria ali que estávamos *planejando um filme*³². Havia algumas propostas possíveis para sua execução. Como principal articulador e promotor do projeto nesse momento inicial, coube a mim apresentar de maneira estruturada os argumentos nascidos de conversas informais ainda antes do projeto ter vínculos formais com a instituição universitária. As propostas para essa conversa inicial foram numeradas e apresentadas como demonstrado a seguir.

Proposta 1	
Nome	<i>Nós da Tradição</i>
Argumento	Filmando conversas com sacerdotes da religião, o filme retrata um panorama dos desafios que têm de enfrentar os incumbidos da tarefa de transmitir o conhecimento da

³² Conferir o vídeo da pasta “Planejando um Filme” no DVD anexo.

	tradição na atualidade.
Comentários sobre o roteiro	Partindo-se de personagens interessantes e acessíveis, fecharemos em no máximo seis, que seriam filmados individualmente, com pequenas introduções de/sobre seus “locais de fala”. A ideia seria confrontar as gerações e/ou raízes dos sacerdotes e suas opiniões convergentes e divergentes, especialmente sobre as novas mídias.
Tempo estimado	40 minutos

Quadro 2 – Proposta de média metragem *Nós da Tradição*. Elaborado pelo pesquisador.

Proposta 2	
Nome	<i>Acassá: fundamento na transmissão do axé</i>
Argumento	Tendo o acassá como fio condutor, por ser um dos principais alimentos rituais do candomblé, o vídeo pretende conhecer os sentidos e significados do seu uso, sua história e seus fundamentos.
Comentários sobre o roteiro	Usaremos imagens da produção dos vários tipos de acassás, de sua utilização em rituais, de histórias e odus nos quais esse alimento esteja presente para demonstrar que na aparente simplicidade se encontra um dos fundamentos da fé e do axé de uma casa de candomblé.
Tempo estimado	15 minutos

Quadro 3 – Proposta de curta-metragem *Acassá: fundamento na transmissão do axé*. Elaborado pelo pesquisador.

Proposta 3	
Nome	<i>Histórias de fé, vidas no axé</i>
Argumento	O vídeo tem como ponto de partida perguntas sobre a história de vida daqueles que fazem parte do Ilê Axé Omi Otá Lowa. Os membros da família falam sobre o encontro com a religião e como se estabeleceram nessa casa. Paralelamente, a história da fundação do ilê é contada conforme o desenrolar das histórias de vida.
Comentários sobre o roteiro	Os melhores momentos das melhores conversas serão destacados e desenvolvidos no limite da abertura que cada interlocutor se permitir. Portanto, o método de produção do documentário será de conversa inicial/ edição/

	aprofundamento dos pontos principais/ edição.
Tempo estimado	60 minutos

Quadro 4 – Proposta de média metragem *Histórias de fé, vidas no axé*. Elaborado pelo pesquisador.

Pai Vagner entendeu que, das propostas iniciais, o projeto *Nós da Tradição* foi o que mais lhe pareceu propício. Seus comentários destacam que o título evoca o ego, a ideia de que cada um defende aquilo em que acredita e explora a soberba de se posicionar como quem afirma que “nós temos razão, nós dominamos a tradição”. Essa inferência pelo título do trabalho daria margem para que o telespectador fosse surpreendido por um conteúdo não prescritivo, mas exploratório. É um trocadilho com o plural do substantivo nó³³ e com o pronome pessoal da primeira pessoa do plural, nós, o que daria substância quase poética ao nome, além da utilização de um substantivo tão alargado quanto “tradição”.³⁴

Na ocasião, Pai Vagner explicou sobre como o conhecimento transmitido tradicionalmente é impactado com o uso das novas mídias, na comparação com o modo tradicional de transmissão, pela oralidade. Considerou realmente um nó, pois afirma que se pode usar da tecnologia desde que não se abra mão de alguns aspectos de raiz, como, por exemplo, o segredo pressuposto para certos conhecimentos.

Pai Vagner comentou que tradicionalmente é por meio do convívio que se passa o conhecimento de pai para filho dentro da casa de axé. O primeiro nó seria que, apesar de nos dias atuais “você ter tudo na internet”, não se sabe até que ponto

³³ Segundo o dicionário etimológico Houaiss da Língua Portuguesa, “nó” pode significar, dentre outros, o entrelaçamento de dois fios ou cordas feito com as extremidades deles; entrelaçamento das extremidades de um fio que envolve algo, com a finalidade de manter esse algo firmemente envolvido, ou para unir dois objetos e mantê-los unidos; qualquer coisa mais dura ou saliente num objeto alongado; cada uma das regiões do caule (ou ramo) onde podem nascer novos ramos, folhas etc.; ligação de pessoas por parentesco, afeição, união, vínculo, laço; aquilo que é mais importante, essencial, num assunto, negócio, problema etc.; aquilo que causa embaraço, estorvo, empecilho; cerne; unidade de velocidade de embarcação, equivalente a uma milha náutica por hora; no desafio musical, tema difícil proposto de um cantador ao outro.

³⁴ Segundo o dicionário citado, “tradição” significa ato de transmitir ou entregar; comunicação oral de fatos, lendas, ritos, usos, costumes, etc. de geração para geração; herança cultural, legado de crenças, técnicas, etc. de uma geração para outra; conjunto de valores morais, espirituais, etc. transmitidos de geração em geração; em certas religiões, conjunto de doutrinas essenciais ou dogmas não explicitamente consignados nos escritos sagrados, mas que, reconhecidos e aceitos por sua ortodoxia e autoridade, são, por vezes, usados na interpretação dos mesmos; aquilo que ocorre ao espírito como resultado de experiências já vividas; recordação, memória, eco; tudo o que se pratica por hábito ou costume adquirido. Cito, ainda, a frutífera metáfora presente na obra de Francis Bacon, lembrada por Maria das Graças e Souza, da tradição como sendo um rio.

a informação veiculada em ambiente virtual “está certa ou errada”. O segundo nó se daria no momento em que se acessa pontos de vista divergentes sobre o mesmo aspecto, e o que deveria ser um aprendizado “objetivo” torna-se “subjetivo”.

A tradição oral transmitida como história e que funciona como mantenedora de determinada cultura tem em seu seio intimidade com a experiência acumulativa da memorização vivencial. A performance, o testemunho e o controle da informação constituem um contínuo de organização, seleção e interpretação da tradição, posicionando os agentes desse processo em um complexo jogo de acesso e limitação, no qual as possibilidades de manipulação desse conhecimento fazem com que sua própria fonte seja transformada (VANSINA, 1985). A tradição oral é um conhecimento vivo, portanto, e seu papel se cumpre conforme sua funcionalidade ativa na comunidade pulse a vida em replicação e movimento espiral contínuo (HAMPATÉ, 1982).

Nesse sentido, as argumentações e preocupações de Pai Vagner, apresentadas desde o início de nossa pesquisa, reformuladas, atualizadas e redimensionadas todo o tempo, provam que a história da oralidade, seu declínio, reinvenção e posterior ascensão pelas vias da tecnologia digital transbordam os limites de nossas discussões teóricas específicas, contudo, iluminam a todo momento nossas reflexões, como espumas em um mar revolto sob o luar³⁵.

Outros temas de projetos para um filme foram debatidos, como a proposta de um vídeo sobre a produção do acassá³⁶. Segundo Pai Vagner, essa temática traria controvérsias, pois apesar de ser essencial, não é o principal elemento dos rituais de candomblé. Além disso, falar sobre o acassá não colocaria necessariamente em debate a questão da mídia. Ao ser indagado sobre se não seria esse um bom exercício de como fazer essa transmissão de conhecimento via mídia audiovisual, Pai Vagner concordou, salientando, porém, que em relação àquela casa de axé, “para nós”, isso não seria interessante.

Tal ponto de vista sugere que a intenção não é criar vídeos que proponham modelos de atuação para casas de candomblé, tutoriais de como se fazer determinado ritual ou alimento sagrado, por exemplo. Essa ação poderia endossar o

³⁵ Não foi nossa intenção adentrar os debates teóricos do campo da linguística, da história e da antropologia relacionados à oralidade e seus usos, portanto nossos breves comentários são no sentido de indicar os caminhos para pesquisas posteriores.

³⁶ Bolinho feito de farinha de milho branco, cozido em ponto de gelatina e envolvido, ainda quente, em folhas de bananeira para que tome forma e textura. Utilizado em diversos rituais de candomblé e indispensável ao se arriar o axé, alimento sagrado.

uso das mídias como veículo de ensinamento, em relação ao que, em princípio, nosso interlocutor mostrou posicionamento formal contrário e inegociável.

Outros interlocutores participaram do debate registrado nesse dia, como Pai Walter de Oxumarê, Wilson de Oiá, Daniel de Exu e Valdeci. Todos deram opiniões que incitaram novos questionamentos. Daniel opinou que a proposta *Nós da Tradição* seria boa para conhecer e comparar opiniões de pessoas que frequentam a casa e que sejam de raízes diferentes ou até mesmo de casas diferentes. Valdeci considerou-a mais abrangente, podendo-se inserir nela, de forma adaptada e simplificada, as propostas 2 e 3. Pai Vagner ponderou que a proposta 3 caracterizaria autorreferencialidade excessiva, fugindo da proposta inicial de se falar sobre o uso das mídias.

O consenso construído foi o de que a execução do projeto *Nós da Tradição* pode surtir um produto interessante para a comunidade em geral, para as pessoas que sejam de outras casas de axé e até de fora do candomblé. Contudo, são caminhos que devem ser trilhados com sabedoria. Pai Vagner considerou que a diversidade de pessoas e opiniões coletadas para o documentário garantiria um resultado mais imparcial, abarcando opiniões divergentes. E exatamente nesse momento é que se quebraria a ideia da existência de apenas um “nós” pronome: “mostraremos que não existe um nós mas vários ‘nós’”.

Em determinado momento do vídeo com o registro da conversa, Pai Vagner inicia um debate no qual participo mais ativamente, em que questiona se o “Nó” do título está na tradição ou na forma como a tradição vive nas pessoas e, assim, se apresenta na realidade.

Como pergunta retórica, na qual a resposta parece inserida em sua formulação, sugere que a pretensão de uma tradição com T maiúsculo não existe, mas está nas vivências e no exercitar da experiência, sendo inventada, vivida e transformada. Partindo-se desse princípio, cada um tem sua tradição e, no limite, cada sacerdote tem um conhecimento, selecionado e ativado de acordo com o que considera que deva ser destacado e transmitido. Em movimento dialético, como forma de controle e para a manutenção de certa homogeneidade, existe a comunidade mais ampla de sacerdotes influentes e informados, desafiando e influenciando as escolhas uns dos outros dentro de um complexo jogo de relações de poder.

Uma série de questões teóricas sobre o sentido de tradição foram levantadas no decorrer do planejamento. Tradição será costume? Existe tradição sem modernidade? A tradição se “contamina” ou “anda junto” com a modernidade? Tradição é algo arcaico ou dinâmico?

Como definido por Hobsbawm e Ranger (2012), nos exemplos da cultura material, a tradição é tanto mais forte quanto distanciada de seu sentido prático e funcional, mantendo sua permanência de maneira imposta pelos processos simbólicos, estabelecendo a coesão social e as condições de admissão da comunidade.

A tradição se quer invariável e calcada na história, característica central de seu poder social mobilizador, e, para tal, impõe práticas formalizadas, como a repetição e a memorização. Como exemplos podemos indicar as maneiras de se vestir um Orixá, as cores utilizadas na confecção de suas roupas; ou os cânticos entoados em uma língua cujos significados se perderam ou foram transformados com o passar do tempo.

Costumes são aquilo que efetivamente os pais e mães de santo fazem, a ação e substância de seus atos. O modo como preparam um ebó, a ordem das cantigas em um xirê, os tipos variados de entidades cultuadas em sua casa e a ordem de importância delas na cosmologia doméstica servem de exemplo. Os costumes têm a exigência de que devem parecer compatíveis ou idênticos aos precedentes, podendo mudar até certo ponto. Distanciam-se, assim, da convenção, que a princípio não possui função simbólica, mas facilita os processos mais rotineiros, podendo ser modificados segundo critérios puramente pragmáticos, como, por exemplo, comprar a massa de acarajé pronta ao invés de deixar o feijão fradinho de molho para bater no dia seguinte.

Pai Vagner considera que o nó que estamos querendo desatar é “até que ponto a evolução ou as mutações (no caso, a questão da tecnologia) comprometem a raiz” e introduz o tema da eficácia, que acredito que no decorrer de nossas filmagens venha a tomar cada vez mais importância, pois aparece nitidamente como um critério desatador de nós para ele. Acredita que, perseguindo essa resposta no decorrer da produção do documentário, encontraremos os nós da tradição: “Até que ponto uma mutação compromete a raiz, ou o resultado, pois se a tradição se cria, daqui a 50 anos poderá alguém dizer: nossa, na minha época iaô ficava recolhido três dias e hoje são só duas horas; que absurdo. Mas isso não será, então, na

época, a tradição, não serão as mutações dela? Agora o interessante é saber como essas mutações descaracterizam o propósito ou não”.

No registro de “Planejando um filme”, Wilson, Walter, Valdeci, Daniel, Pai Vagner e eu passamos a elaborar diversas questões sobre costumes e tradição, abordando os conceitos de maneira introdutória, instigados pelo uso do audiovisual como método de pesquisa e produção de conhecimento. Concluímos que certas coisas devem mudar e outras, quando mudam, alteram a própria cultura, criando outra coisa. Decidimos por imagens que devem efetivamente aparecer no documentário para definir a religião do candomblé segundo seus termos, como a forma “correta” de se fazer um banho de ervas, a maneira adequada de se produzir os próprios fios de conta, dentre outras.

O material analisado merece destaque, pois contém características fundadoras da produção partilhada do conhecimento naquela comunidade, que se desenrolariam por todo o processo coletivo formado e que continua em atuação, sendo essa seleção presente no DVD uma pequena parcela do material produzido, aquele no qual o consenso sobre sua validade já assentou bases mais firmes.

Aprofundando a reflexão dos atores envolvidos e formando cada vez mais a ideia de que o uso do audiovisual para pesquisar a religião e suas dinâmicas internas nos leva a discutir cotidianamente questões metodológicas centrais envolvidas na descrição etnográfica, os interlocutores da pesquisa se retiram da suposta neutralidade investigativa no momento exato em que a câmera é conscientemente apontada para as escolhas de quem filma. O resultado, antes de ser uma cópia da realidade ou uma prova da forma como as coisas são e devem ser, é um texto, produto de interpretação e com recorte específico.

Novamente instalado na casa de axé, utilizando-me do recesso escolar para fazer avançar a pesquisa, passei o mês de janeiro de 2017 em reclusão parcial, saindo do ilê axé somente com autorização de Pai Vagner, sempre vestindo o branco, com meus fios de conta, chamados ikans ou “direitos”, pois são a prova material dos direitos conquistados a cada processo ritual iniciático/confirmatório por que passa um adepto, na companhia de minha irmã de santo, Claudjane de Oxumarê.

O clima emocional que levei para dentro da casa nesse período era de incerteza e animosidade. A euforia ansiosa havia passado e parecia que o processo coletivo de produção audiovisual estava, em algum canto daquela casa, sob alguma nova parede erguida na reforma, enterrado.

Antes citado em conversas informais e alvo de discussões e novas ideias partindo dos membros da casa, durante e imediatamente após a reforma, nosso trabalho de produção partilhada ficou relegado a apenas mais um dos muitos itens atrasados e sob reavaliação de sua relevância na nova dinâmica “de crescimento” da casa e sua ansiada retomada pela comunidade.

A situação hierárquica de filho de santo pesava novamente sobre os ombros do pesquisador afoito. Deixei-me levar pelas circunstâncias, lembrando nossa proposição teórica que prescinde da imposição de pautas e prazos, tomando o caminho frio da morosidade. Se houve um momento em que o projeto de conhecimento havia se dissolvido, esse momento foi o início de 2017. Entreguei-me, então, ali, ao que de melhor eu poderia fazer para bem utilizar aquele tempo e espaço: novamente e sedento, deixei-me afetar.

O perturbador texto de Favret-Saada, que nos lança em um emaranhado de questões profundas sobre a experiência de viver um trabalho de campo em Antropologia, partindo dos princípios epistemológicos que as novas possibilidades alternativas da modernidade oferecem nestes tempos “de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (VELHO, 2007, p. 32), serve de ilustração teórica do que vivi naqueles meses:

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005).

Nesses dias, pude vivenciar uma experiência inédita de aproximação com o sagrado por meio de rituais diários que tinham como um dos intuitos preparar a casa e meu corpo para as atividades que ali ocorreriam e para o ebó pelo qual passei no dia do meu aniversário de 34 anos, em 21 de janeiro, seguido de um obi d'água, rituais que objetivaram a melhoria do meu estado físico, mental e emocional,

positivando meu odú³⁷ regente, espécie de humor. Nesse dia, alguns participantes da casa também passaram por ebós e boris, inclusive da nova equéde Bruna de Oxóssi, suspensa no final do ano de 2016 pela Oxum de Pai Vagner quando da entrega de um presente para Oxum na represa de Mairiporã.

Antecedendo esses acontecimentos, na primeira semana de janeiro fui solicitado a, toda manhã ao acordar, antes de me alimentar ou fazer qualquer atividade particular, não falar com ninguém, tomar um banho de abô, feito com ervas e outros elementos, mastigar algumas pimentas da costa para purificar a boca e as palavras para que estas se tornassem encantadas, e conversar com os orixás, limpando os quartos de santo de acordo com a ordem tradicional dos dias da semana correspondentes a cada orixá (estratégia utilizada para se tentar manter certa lógica na transposição dos quatro dias semanais do calendário semanal nagô tradicional para os sete dias do calendário semanal ocidental) e as quartinhas dos ibás, aspergindo no chão da casa, do portão externo até as portas internas, a água da limpeza e recolocando água nova para que a energia desse elemento acalmasse o lugar e as pessoas a ele ligadas.

Durante a segunda semana de janeiro, além da ritualística com o elemento água, passei também a receber orientações para arriar comidas de santo, a culinária sagrada que cada orixá, em seu dia da semana específico, deve receber como presente e louvor.

Assim, iniciava os afazeres na segunda-feira, com o orixá Exu, preparando um prato à base de carne, parte fresca e parte refogada com dendê e temperos. No mesmo dia, para Obaluaiê, pipoca estourada sem óleo nem tempero numa panela com o fundo coberto por areia de praia, além de um refogado de folhas de mostarda para vovó Nanã Buruku, que não deve ser preterida quando algum de seus filhos é invocado. Na terça-feira, preparava o inhame assado para louvar Ogum, na quarta-feira, o Amalá de Xangô, comida feita com quiabo picado como o caruru e os acarajés de Oyá, bolinhos de feijão fradinho moído fritos no dendê. Na quinta, o Axoxô de Oxóssi, milho para galinha cozido, coberto com lâminas de côco e, para Oxumarê, um bolo de batata doce em formato de cobra. Fumo de corda desfiado com mel e cachaça para Ossaim, meu pai, fechou o dia de intensa devoção. Na sexta-feira, um prato de canjicas brancas sem defeitos cozidas em água pura tentou

³⁷ Caminho da vida, destino, predestinação.

agradar Oxalá, o pai da criação. Finalmente, no sábado, um Omolocum, feito à base de feijão fradinho refogado com azeite de dendê, camarão seco, cebola e decorado com ovos cozidos, agraciou a Oxum, dona da casa, representando todas as iabás, orixás femininos.

No final do ano de 2016, um casal de cinegrafistas, Ivan e Mayara Casate, passaram a frequentar a casa de axé. No decorrer de nossa convivência dentro e fora do terreiro, tomaram conhecimento e se interessaram pelo projeto “Nós da Tradição”. Foram, então, por Vagner e eu convidados a fazer parte do processo, especialmente com o apoio técnico que a formação deles subsidiaria. E, como membros da comunidade, não como profissionais contratados, interessaram-se em participar, buscando alinhar-se aos objetivos construídos nos momentos iniciais de negociação da produção partilhada.

Assim, com a retomada dos trabalhos tradicionais e cotidianos da casa, dada sua reabertura após quase um ano de reformas, e impulsionados pelos novos membros da comunidade interessados em partilhar ativamente conhecimentos na produção do vídeo, criou-se uma nova situação.

Ao mesmo tempo em que um ar fresco arejava o dormitório que por alguns meses alojou a pesquisa, uma nova luz forte e fria retirava um pouco do fazer artesanal da produção, dando a ela um incremento advindo do profissionalismo técnico na área do audiovisual.

A ação deu lugar à reflexão no momento em que a negociação para a produção do vídeo superara sua fase de pertinência e permissão para adentrar na do exercício da linguagem cinematográfica, para o exercer da experiência estética. Nesse momento, o controle sobre a execução do trabalho gradativamente deixava de fazer sentido, efetivamente o conceito de ser um jogador-jogado, um pesquisador-pesquisado apresentava-se imperativo. (LAZANEO, 2012)

Acompanhando a ideia de formação em Gadamer, apresentada no Capítulo 1 desta dissertação, inferimos o conceito de senso comum, reconhecendo não uma pretensa capacidade universal que existe em todos os homens, mas o senso que institui comunidade, um sentido para a justiça e o bem comum, sentimento humano adquirido na vida comunitária, determinado por suas classificações e finalidades.

Este resgatar, sem dúvida, se mostra como um eco contra o avanço da crítica filosófica iluminista que pretendia deslocar, pedra por pedra, os tradicionais modos de ordenação da vida (2014, p. 60).

No entanto, ao invés da antiga relação dialógica propositiva entre arte e natureza, nasce uma contradição entre aparência e realidade. A experiência estética passa a ser entendida como campo de conhecimento autônomo: ao invés de seu desenvolvimento ser um caminho, torna-se um para si. Por isso, a determinação do estético deslocado para a aparência estética é fundamental na deslegitimidade das produções de conhecimento não orientadas pelo método das ciências exatas. O ponto mais trágico desse processo é notar que, na ideia da formação estética, não mais se compreende nenhum padrão ou senso comum em termos de conteúdo, mas dissolvem-se sua filiação e seus elos com o mundo, indiferenciando, por exemplo, o artesanato ou a invenção mecânica da genialidade e a sacralização da vocação artística, tão características da sociedade burguesa do século XIX.

Avanço, com essas conclusões, para o campo da produção partilhada do conhecimento, na pretensão de pensar a religião como um modo de conhecimento e de diálogo possível por meio da experiência estética vivida por seus membros, e considerando que o praticante da religião possa eventualmente produzir conhecimento fora dos padrões científicos da epistemologia hegemônica nas academias. Ou seja, tratar “o outro” não apenas como objeto, mas também como parceiro.

Ciente das contradições existentes no processo, permiti-me ver o projeto fílmico não mais como um processo que devesse seguir regras orientadas de fora para dentro, mas que, de fato, não poderia mais ser chamado de “o trabalho do Aguessy”. Foram momentos de insegurança, quando as discussões sobre os métodos de filmagem, a linguagem utilizada para a captação das imagens e outras discussões de nível teórico-metodológico estavam completamente distantes da participação direta do pesquisador. Percebia que, paulatinamente, Ivan, o cinegrafista adepto, e Pai Vagner, o sacerdote principal da casa, debatiam modos de captação e tipos de imagens que deveriam ser captadas para posterior edição dentro do tema. Ideias como a utilização de animações para facilitar a compreensão de certos temas foram aventadas na formulação do enredo, o que me levava a pensar nas propostas de autores documentaristas expostas no livro de Amir Labaki, *A verdade de cada um*, como por exemplo:

O documentário deveria ser considerado uma representação de um fato; mas, se insistem que se trata de uma forma de arte, até mesmo de uma boa forma educacional, temos o direito de ser subjetivos sobre os temas abordados. Na verdade, vocês irão ver que estamos mudando nosso estilo. A tendência no momento é fazer filmes documentários de modo a aproximá-los das pessoas. Os filmes devem ter elementos de poder de convencimento. O fato de serem feitos em campo, com as próprias pessoas que passaram por determinada situação, é formidável. Fornece um toque convincente que o filme de ficção não possui. (IVENS, 2015, p. 44).

Das conversas preliminares registradas em vídeo ocorridas no primeiro semestre de 2016 retiramos os temas, as imagens e o enredo condutor de nosso projeto de documentário. Após a transcrição das falas minuto a minuto dos três vídeos iniciais que totalizam e contêm as primeiras discussões sobre o projeto, foi chamado, então, de “o trabalho de Aguessy”.

Na época, discutiu-se que os documentários são, em geral, palestras, que podem ser assistidas independentemente das imagens e que, inclusive, se forem impressos, poderão ser lidos sem dificuldade. Isso torna-os algo maçante, sem apelo ao grande público, o que diminui sua entrada nas camadas da população e, conseqüentemente, diminui seu poder em fazer um número cada vez maior de pessoas tomarem contato e discutirem as ideias que ele pretende veicular.

Por isso, a teoria da narrativa moderna é a grande resposta a essa questão. Em resumo, só é possível filmar um documentário que parta de uma história real em andamento. Somente com um episódio real filmado será possível unir o suspense e o drama da narrativa que mantêm a atenção do público ao objetivo principal do documentário, que é levar questões reais de interesse (DREW, 2015).

As escolhas que partiram das negociações coletivas são o retrato dessa experiência e seus produtos são resultados direto do processo, e de maneira alguma devem ser desmerecidos, pois nasceram de fato do compartilhar de ideias e de um trabalho conjunto. Se, pouco a pouco, a linguagem cinematográfica comercial e até a linguagem da propaganda influenciaram de alguma maneira o trabalho, as contradições que podem ser vistas aí não devem ignorar a inserção sociocultural dos atores envolvidos na ação. Eduardo Coutinho nota que:

Muitos dos documentaristas [...] costumam filmar aqueles acontecimentos ou ouvir aqueles personagens que confirmem suas próprias ideias apriorísticas sobre o tema tratado. Daí se segue um filme que apenas acumula dados e informações, sem produzir surpresas, novas qualidades não previstas. O acaso, flor da realidade, fica excluído. Creio que a principal

virtude de um documentarista é a de estar aberto ao outro, a ponto de passar a impressão, aliás verdadeira, de que o interlocutor, em última análise, sempre tem razão. Ou razões. Essa é uma regra de suprema humildade, que deve ser exercida com muito rigor e da qual se pode tirar um imenso orgulho. (COUTINHO, 2015, p. 230).

A reflexão importa ao nosso processo, pois repetidas vezes o contraditório, a dúvida e a surpresa foram suprimidas das possibilidades de registro do filme, proposto anteriormente como uma pesquisa colaborativa na qual iríamos, pouco a pouco, descobrir a verdade de protagonistas diversos sobre o tema intitulado “Nós da Tradição”. Caminhou-se, no entanto, na trilha do cuidado em seu demonstrar prestígio, tradição e cuidado no uso das mídias audiovisuais, o que deve ser tomado como reflexão conclusiva do processo.

A análise das imagens captadas perde sua força interpretativa uma vez que o material que compõe o DVD ora apresentado é uma parcela de todo o material produzido e não corresponde a um produto final editado. São demonstrações de como o processo se deu até o momento e quais são suas perspectivas de continuidade. Por isso, limito-me a elencar aqui brevemente uma descrição do material para servir como guia de acesso ao DVD.

Conteúdo do DVD <i>Nós da Tradição</i>	
Título da pasta	Descrição do conteúdo
Agô, Ossaim	Filmagem de Ogãs saindo da casa de axé, buscando folhas na mata e retornando.
Eduardo de Oxalufã	Filmagem de entrevista sobre o candomblé com um dos filhos de santo com maior senioridade na casa.
Elegbara Akewi	Filmagem dos preparativos e alguns momentos da festa de exu da patrona da casa Elegbara Akewi em 2015.
Ensaando os primeiros registros	Registros iniciais de momentos cotidianos da casa feitos por Pai Vagner.
Festa de Exu	Imagens dos preparativos e da Festa de Elegbara Akewi em 2015.
Momentos partilhados	Imagens de diversos autores de momentos em família e fotos “institucionais”.
Nos jardins de Mãe Luzia de Iemanjá	Filmagem da ida ao ilê de nossa tia de santo buscar as folhas necessárias aos rituais de iniciação de dois Ogãs.
Ogãs, ensaio e	Filmagem de ogãs ensaando e respondendo a questões

reflexão	sobre o tema de <i>Nós da Tradição</i> .
Ogum	Filmagem da festa fechada de Ogum, a pedido de Pai Vagner.
Orô	Filmagem de pequenas cenas da preparação dos axés que seriam servidos aos orixás dos ogãs confirmados.
Pai Walter de Oxumarê	Entrevista com o Pai Pequeno da casa sobre sua vida e o uso de registros escritos e audiovisuais.
Pai Washington de Obaluaiê e Pai Sérgio de Oxaguiã	Filmagem em que se apresentam e dão a opinião sobre o que pensam da transmissão de conhecimento via internet.
Planejando um filme	Films contendo a apresentação da proposta para a comunidade e primeiras negociações. Escolha da temática do enredo.
Reforma do imóvel	Imagens da reforma do imóvel ocorrida em 2016.
Se precisar, mando lhe chamar	Films da mesa de caboclo feitas por Ivan Casate.

Quadro 5 – Descrição do conteúdo do DVD *Nós da Tradição*. Elaborado pelo pesquisador.

O último processo de captação de imagens começou a acontecer em fevereiro de 2017, de maneira orientada por Pai Vagner, a partir da agenda de atividades da casa, especialmente, após as negociações para determinar o formato final do roteiro. Desde as discussões iniciais, chamadas por nós *brainstorming*, até as conversas contínuas para que se definisse o roteiro, notava-se, cada vez mais, que os principais impasses para que a comunidade tivesse maior abertura em encarar a produção do vídeo de maneira assertiva eram a insegurança com relação ao modo como seriam mostradas as imagens em ambiente virtual de pouco controle quanto à recepção e quais as consequências negativas possíveis dessa exposição nas redes sociais.

A insistência do pesquisador para que a produção fílmica acontecesse passou por salientar que o vídeo poderia se resumir a um exercício interno da comunidade no uso da linguagem audiovisual, o que para mim era um argumento válido, mas não parecia um interesse ou um ganho efetivo para a maioria dos adeptos da casa. Na opinião de Pai Vagner, o vídeo deveria ser uma produção que pudesse ser usada para desvendar e debater um tema atual dentro da religião pelo ponto de vista de alguns adeptos de nossa casa, mas também que mostrasse a casa para o mundo virtual como um bom exemplo, sem dar chances de sermos “xoxados”, criticados

como produtores do culto que ignoram aspectos importantes das tradições, costumes e convenções (BRAGA, 1988).

O processo incentivou a comunidade a encarar o tabu do registro imagético e sonoro presente em nossa tradição e com o qual passamos a dialogar, testar seus limites e especialmente, rever seus fundamentos, avançando para uma ressignificação do ato de filmar cenas de candomblé, mas não integrou o grupo em torno do projeto a ponto de aceitarem arriscar demais sua imagem em construção de casa de axé frente à comunidade mais ampla.

A teoria da produção partilhada do conhecimento trouxe o fio condutor do filme: pensar como a comunidade vive a experiência estética por meio da linguagem audiovisual, produzindo conhecimento sobre si própria. Desse fio condutor nasceu o tema da tradição oral sendo veiculada pelas novas mídias e como nos posicionávamos frente a essa realidade cada vez mais presente. Das conversas, discussões e negociações, o tema foi apurado, as imagens que não poderiam faltar, selecionadas e as pessoas que deveriam falar, escolhidas. O recorte ganhou o nome de “Nós da Tradição”.

Os posicionamentos teóricos dos envolvidos, explicitados em suas práticas durante as várias fases do processo, foram moldando as opções escolhidas dentro da estética cinematográfica. Os interesses calcados nas teorias do cine-documentário etnográfico deram, em alguns momentos, lugar ao uso de linguagens mais palatáveis já utilizadas no cinema documental contemporâneo e mesmo certas técnicas mais apropriadas para o filme de ficção, como a sobreposição do áudio sobre imagens recolhidas separadamente, a utilização do enquadramento do detalhe, o uso do *zoom* e a desfocagem da lente. Essas mudanças nas escolhas tiveram como principal objetivo diminuir o estranhamento e aumentar o encantamento dos que viriam a assistir à produção, dando, assim, prestígio para a casa e para as pessoas que apareceriam no vídeo, segundo o ponto de vista da maior parte dos agentes dessa produção coletiva.

Os impactos da produção do vídeo podem ser aventados discutindo-se com a comunidade situações similares a nossa, nas quais pesquisadores estudaram o candomblé “de dentro” das comunidades. Um exemplo dessa situação foi a apresentação a Pai Vagner do documentário “Iaô”, de Geraldo Sarno (1976). O sacerdote manifestou apenas que o material tem um caráter de curiosidade e exotismo, sem apresentar efetivamente “fundamentos”, conhecimentos importantes

para a divulgação das tradições da religião para adeptos ou interessados e que, apesar de apresentar imagens proibidas, não tem a capacidade de ensinar nada a ninguém que não vivencia a religiosidade em sua completude. Esse posicionamento demonstra o que esperamos para suas escolhas em nossa produção fílmica em seu decorrer para além dos prazos universitários.

As filmagens das cenas captadas para compor o vídeo “Nós da Tradição” tiveram, com o desenvolvimento do projeto, um amadurecimento a caminho da interseção entre os objetivos gerais de uma produção naquele contexto de comunidade religiosa e aqueles propostos pelo projeto de temática específica. O diálogo que os usos da tecnologia trazem ao fazer audiovisual, as inspirações advindas dos processos de tentativa e erro para encontrar a melhor maneira de filmar determinada cena, margeando o segredo e adentrando a beleza da cultura viva em cores, luzes, formas e sons, foram procedimentos que deram à pesquisa seus principais indícios conclusivos.

A escolha das cenas por Pai Vagner colabora para a tese de que os vídeos estão sendo produzidos seguindo rigorosamente, segundo seu ponto de vista, o respeito aos tabus relacionados à produção imagética dentro do candomblé, apesar da observação de que o processo deve ser visto como um movimento arriscado.

Inseridos no contexto religioso de demanda pela produção audiovisual, influenciado pelo impacto que a veiculação “desregrada” dessas imagens e compartilhamento da produção de um trabalho de cunho acadêmico incitado por um membro da comunidade, pode-se assumir que a veiculação das imagens tem por objetivo principal respaldar as lutas por legitimação e reconhecimento.

No entanto, as mesmas imagens podem ter um uso indevido e acompanhar a veiculação de discursos preconceituosos para dentro e para fora do campo religioso, como no já citado exemplo do livro *Orixás caboclos e guias*, de Edir Macedo, ou também o blog marmoteiros do axé³⁸.

“Marmotagem” é um termo comum dentro do vocabulário do candomblé e faz referência a modificações nos sinais diacríticos tradicionais efetuadas por sacerdotes. Para os adeptos, o “marmoteiro” é sempre de outra casa e não segue a religião da maneira como ela deve ser para ser considerada séria. Ser chamado de marmoteiro é um risco a todo custo evitado por sacerdotes orgulhosos de sua

³⁸ O blog no qual membros da religião criticam-se mutuamente está disponível em: <<http://marmoteirosdeplantao.blogspot.com.br>>. Acesso em: 29 dez. 2017.

estirpe dentro da religião e de sua imagem como casa de axé frente aos sacerdotes com quem travam contatos cotidianos.

Em conversas que podem ser acessadas no registro “Planejando um filme”, Pai Vagner conceitualiza o que considera norteador para validar transformações nas convenções e costumes do candomblé, o princípio da eficácia. Ao ser inquerido sobre quais são os limites para as mudanças na tradição, nota que o grande nó incontornável é se algo que é feito pelas mãos de um babalorixá funciona ou não. Portanto, a mistura, o sincretismo, a marmotagem, o desenvolvimento da tradição, as modificações nas convenções, esse processo de transformação que ganha vários nomes, a depender do comentador, deve ter um ponto de convergência que servirá de limite. Bastide, ao comentar o sincretismo, acena na mesma direção:

[...] em toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras, por toda a parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência. (BASTIDE, 1973, p. 191).

Após definido o modelo de culto de maior relevância etnográfica, passou-se a procurá-lo em outras regiões do Brasil, mantendo o mesmo olhar valorativo. Tanto na academia quanto no cotidiano das casas de prestígio, a dicotomia inventada da tradição nagô *versus* tradição banto ainda é a responsável pela maioria dos dilemas em torno da pureza da religião.

Nos últimos anos, o processo de universalização das religiões afro-brasileiras tem levado ao desenvolvimento do ramo ifaísta, que se autointitula como a religião tradicional africana dos orixás. A nova dicotomia criada é a da tradição nagô *versus* a tradição de Ifá, sendo esta a continuadora da verdadeira e pura religião dos orixás, pretendendo tomar o lugar que um dia pertenceu ao candomblé de nação queto.

Nas sociedades urbanas brasileiras, os processos sincréticos e mágicos eficientes cada vez mais se coadunam aos processos religiosos, com o inegável desenvolvimento do sincretismo de exu com o diabo pelas igrejas neopentecostais, prova de que existe uma estrutura de diálogos possíveis que é recorrentemente acessada pelos agentes desses movimentos. Tanto o candomblé quanto o neopentecostalismo são religiões fundadas em instâncias permanentes da cultura brasileira e de interesse para a ética e a moral, do ponto de vista de uma vida

urbana moderna. Ao mesmo tempo em que o indivíduo se apega ao deus/homem, dando a essa profissão de fé certa autonomia só imaginável num mundo no qual os pilares da vida tradicional se desfizeram, a necessidade do comunal se satisfaz na vida em famílias imaginadas³⁹.

O contraponto do debate atual valoriza o processo histórico condicionante das permanências e rupturas, demonstrando que o jogo é mais complexo do que uma tabela de “isso é permanência”, “isso é ruptura”.

Houve na religião dos orixás construída no Brasil uma grande capacidade de institucionalização, ou seja, a “consecução de um relativo consenso relativo a crenças, panteões, calendários, normas e protocolos rituais estandardizados a serem executados de forma recorrente diante de situações semelhantes” (PARÉS, 2016, p. 347). Tudo o que o candomblé se tornou foi possível, em parte, pela presença de uma estrutura hierárquica de interesse para a organização social ampla, uma estrutura hierárquica familiar que, em diálogo com o poder estabelecido, promovia a sustentação do poder “nacional” e o fato de a religião promover a distribuição da autoridade e do poder vindo diretamente do mundo espiritual, dos espíritos ancestrais e das divindades constituídas individualmente, carregados pelos iniciados que partilham uma ligação inquebrantável onde quer que esteja, nesse mundo ou no outro, com sua comunidade.

O processo de diáspora africana promovido pelo comércio escravista e, concomitantemente, as perseguições, pressões, falta de liberdade e influência do catolicismo delimitaram o modo como esses agentes particulares dos ancestrais divinizados e dos deuses regionais africanos se rearticularam e se reassociaram. Isso foi possível por meio dos iniciados que carregavam esse axé individualizado e que dava sentido à reconstrução das estruturas sociais, fortalecendo-na em novas configurações relacionais e situacionais, agregando novos elementos de nações diferentes, produzindo novas nações que podiam, a partir daí, definir sinais diacríticos para se diferenciarem umas das outras num processo de produção identitária complexo e dinâmico.

Encaminhando o argumento, podemos inferir que os modos como as casas de candomblé têm criado imagens, áudios e textos eletrônicos para veiculação nas redes sociais seguem padrões que se relacionam com as escrituras e leituras

³⁹ Sobre esses temas, conferir SILVA, V. G. (Org.). *Intolerância Religiosa*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

múltiplas, conferindo ao processo de produção audiovisual uma negação da autoria e uma extrapolação dos limites característicos do texto escrito, possibilitando um jogo dinâmico entre os atores dessa trama.

Ao interagir com o vídeo em contexto diversos, o agente recria possibilidades de leitura e captação. Os usos de um mesmo vídeo dentro das redes sociais podem ter significações diferentes, dependendo de quem o compartilhou, quando isso foi feito, com quais objetivos, para qual grupo de pessoas etc.

Nesse sentido, a produção fílmica deve ser apercebida tomando-se alguns condicionantes como elementos de promoção ou retração do processo de construção identitárias: as casas de origem mais tradicionais têm encarado e agido de que maneira nesse amplo espectro de possibilidades trazido pelo advento das redes sociais digitais?

As casas tradicionais que hoje se estabelecem como referências nesse tipo de trabalho influenciam a “casa campo” de forma institucional e também aos seus adeptos de maneira pulverizada e genérica. Os objetivos da produção de material audiovisual pelas casas atualmente seguem o critério de veiculação de conhecimentos relacionados à parte pública do candomblé, com o objetivo de aumentar prestígio, força política e garantir o registro de certos conhecimentos considerados inegociáveis na identidade do candomblecista, como a execução adequada dos vários toques que compõem o repertório das orquestras afro-brasileiras.

Mãe Neide Castilho de Ogum, ebômi da casa de finada Mãe Nitinha em Miguel Couto (RJ) e mãe pequena do pesquisador, utiliza-se diariamente das redes sociais para veicular mensagens de incentivo e autoestima, imagens de orixás e vídeos com registros de toques e cantigas tradicionais bem executadas por membros de prestígio da comunidade do candomblé nacional, bem como saídas de iaô, entregas de oiê, xirê de orixás e outras atividades que tradicionalmente não fariam parte das imagens permitidas, mas que vão perdendo seu “direito ao segredo” conforme cada vez mais veiculadas por sacerdotes de auto grau e senioridade.

O processo de produção de materiais audiovisuais será tanto maior quanto maior for o trânsito de materiais produzidos pelas casas inseridas na “dinâmica de influência institucional”, que é baseada tanto nos laços de parentesco entre as casas e sua raiz quanto pelo trânsito de seus sacerdotes mais proeminentes entre elas.

Uma vez que um sacerdote proeminente, que carrega em si e em seus atos o poder institucional, promove esse tipo de ação, a influência que ele gera para a promoção de peças desse tipo é atualmente incontrolável e incontável.

Assim, ao encarar a realidade imposta pelo uso das redes sociais por seus adeptos e promover a construção de espaços virtuais para a veiculação de mensagens institucionais das casas tomadas como modelos da tradição afro-religiosa, esses autores, imbuídos do poder da voz tradicional, criam um duplo movimento. Se, por um lado, corroboram as dinâmicas de uso dos espaços virtuais para a obtenção, o compartilhamento e a contestação de saberes e práticas litúrgicas, transpondo limites geográficos e de senioridade, por outro, ao circundar as interdições características da transmissão oral dos saberes, reatualizam e refreiam o distanciamento e a quebra hierárquica, reestabelecendo ordem ao caos virtual, reeditando o respeito às raízes e aos discursos das “casas matrizes” do candomblé.

Nesses novos jogos de poder da religiosidade afro-brasileira, a novíssima página da Casa Branca do Engenho Velho no Facebook, a “Iyá Nassô Oká”, e suas postagens sobre eventos sociais que ocorrem no terreiro, assim como o aplicativo para celulares lançado como parte dos festejos pelos 92 anos da lalorixá Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opó Afonjá, no qual uma edição de fotos da sacerdotisa, conjugadas a frases da sabedoria ioruba por ela proferidas, são oferecidos aos usuários como um alimento diário ao caráter. O grande número de postagens da página do Ilê Axé Oxumarê no Facebook, sob a coordenação de Babá Pecê de Oxumarê desde 1991, e os trabalhos de videoaulas do ogã Ney de Oxossi, da mesma casa, também têm contribuído para a projeção da casa como protagonista na articulação política do povo de santo. Essas são algumas, dentre muitas outras referências, a comprovar que conteúdos “oficiais” produzidos internamente nos terreiros de maior prestígio político têm alcançado projeção e legitimação como método aceitável de comunicação para a comunidade mais ampla. E essa influência é inegável para todas as casas que miticamente constroem discursos de construção identitária, ligando-se às casas do topo hierárquico segundo o ainda vigente modelo da nação queto.

Quase sempre as ressalvas às incursões do povo de santo são de caráter preservacionista, salientando o ethos do povo de santo (AMARAL, 2002) no qual a senioridade, o segredo e a hierarquia são conceitos caros à estrutura religiosa.

A convivência com os conteúdos relacionados ao culto dos orixás postados na internet propicia um processo de sofisticação gradativa dos elementos identitários de diferenciação e assimilação, retomando a ideia de Tala Asad de que a religião não tem uma essência autônoma e diverge da exigência liberal de que ela seja mantida separada da política, do direito e da ciência. A articulação da vida moderna, cheia de conexões interdisciplinares associadas às tecnologias digitais trazem uma não-linearidade do tempo histórico e cria pontes entre as novas tecnologias e as problemáticas de uma cultura baseada na convivência e na oralidade, adaptando-se a constante diálogos intertextuais refinados, recriando e recontextualizando filosoficamente, por meio da prática, os modelos e as formas de expressão (BAIRON, 2002).

As questões de classe e de origem na sociedade de consumo típicas da relação do antropólogo “assemelhado ao burguês que aconselha os pobres a serem pacientes” (RIBEIRO, 2003, p. 80), são, assim, nesse processo de autorreferencialidade permitido pelas produções domésticas, distantes de um crivo analítico academicista, imbuídos de uma segurança contra a necessidade de mediação entre os grupos que almejavam se inserir ativamente no mercado de trocas simbólicas, econômicas e culturais que elevam o indivíduo a um patamar de acordo com exigências do consumismo da sociedade ampla. Consumo de imagens socialmente aceitas como representativas de uma cultura religiosa historicamente vilipendiada, por exemplo.

Os laços de aliança entre os produtores e os consumidores dessas produções audiovisuais se desenvolvem e se fortalecem de acordo com o respeito que cada uma das partes envolvidas no processo tem em evitar a quebra pública de reciprocidade que se cria nas diversas instâncias de produção, mediação e consumo desses vídeos, levando em consideração a ampla gama de proibições e tabus em negociação nessa seara.

Nesse sentido, os elementos audiovisuais, tal como a produção textual ou hipermidiática, configuram-se como um tipo de produção de axé feito para ser veiculado de maneira não-tradicional, mas que contém força impactante desejável como forma de construir, reconstruir, consolidar ou negar tradições e alianças (SILVA, 2000, p. 106-7).

Como nos afirma Mauss (1974), a produção do que podemos chamar de “axé virtual”, como forma de manutenção da comunidade, de testagem dos limites e

necessidades de sua legitimação para a sociedade mais ampla, serve como exercício de estar nesse mundo moderno em constante luta por manter certos aspectos inegociáveis de vida em comunidade.

As redes sociais fortalecem e ampliam a comunidade imaginada, mesmo que não efetivem necessariamente a religação com o chão de onde se encontra plantado o axé que se espelha no passado constantemente revisto e se espraia no devir sacralizado de todo tipo de manifestação cultural pelos meios digitais.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa, tornou-se cada vez mais clara a relação entre o que se assume como teoria para a prática da produção partilhada do conhecimento no seio de uma comunidade de cultura tradicional e o ofício de professor crítico de história nas regiões periféricas da cidade, trabalhando o tempo todo com as contradições de ter em si o papel de facilitar o diálogo entre a consciência oprimida e a consciência opressora, presentes nas relações cotidianas e sobre as quais a reflexão incide para pronunciar o mundo, ou seja, transformá-lo por meio da ação-reflexão freiriana que a educação-relação dialógica, se assumida, promove.

Em ambas as situações, tanto na produção partilhada na educação para a autonomia e para a liberdade, o ato “[...] exige o reconhecimento e a assunção da identidade cultural” das pessoas com as quais a vivência é compartilhada (FREIRE, 2004, p. 41).

Os percalços da produção fílmica que margeou o segredo e a transmissão do conhecimento no candomblé expuseram a dificuldade em assumir uma cultura não-hegemônica como produtora de conhecimentos legitimados dentro de uma hegemonia cultural classista, racista e eurocentrada, como a qual continuamos a conviver nos territórios acadêmicos brasileiros, apesar dos esforços contrários de ocupação dos espaços pelos agentes da mudança epistemológica necessária para a efetiva participação popular e republicana dos povos que nos constituem como nação.

Como esclarece PRANDI (2005, p. 43-4), o conhecimento iniciático e os conhecimentos decorrentes da iniciação não são mais passíveis de serem guardados como segredos sagrados, pois foram impactados, voluntária ou involuntariamente, por sacerdotes e detentores da sabedoria que, por meio de livros e, nos tempos atuais, por meio da ambiência hipermidiática da internet, tornaram a concepção de aprendizado desvinculada, até certo ponto, das noções de autoridade religiosa, hierarquia e poder religioso.

Se a inovação se legitima por meio de uma pretensa permanência da “verdade religiosa original” que é comprovada pela afirmação das raízes, o candomblé transforma-se, parecendo recuperar o que se perdeu em tempos imemoriais ou em travessias de épocas difíceis de perseguição e resistência. A

transformação busca sempre, para o adepto apoiador das dinâmicas do tempo contínuo, “restituir à religião o antigo vigor. Pois acredita-se que haja, em algum lugar, muitos segredos guardados” (PRANDI, 2005. p. 15).

Por isso, invariavelmente, apesar da hipervalorização da ritualística pública das festas e dos transe de orixás, o movimento cada vez mais valorizado de utilização das redes sociais para espalhar imagens da religião serve principalmente como meio de divulgação da força e da vitalidade dos caminhos do sagrado resistentes, da África para o Brasil, da pujança de nossa cultura e da valorização de nossa identidade como povos de terreiro, filhos de santo, mulheres e homens de axé, que, com seus segredos imagéticos digitalmente expostos, cumprirão a máxima da veiculação e fortalecimento do axé coletivo que mantém a esperança da continuidade e da renovação.

TACCA (2009), ao falar sobre as imagens de Mãe Riso da Plataforma, que, mesmo tendo sido permitidas por meio do jogo de búzios pelo seu orixá Oxóssi, tornaram-se um caso de polícia na Federação das Seitas Afro-brasileiras, comenta a opinião de Roger Bastide sobre o caso, perguntando:

[...] no candomblé os pais-de-santo e as mães-de-santo têm acesso direto às divindades e não precisam para isso de autorização de uma instituição burocrática como a Federação, nem mesmo de seus pares; o canal místico é único e singular, o que torna ainda mais fascinante esse mundo religioso. Quem então autoriza as fotografias? (p. 158).

A morte do objeto fotografado em sua primeira realidade e sua ressurreição como uma imagem-conceito faz do fotógrafo um feiticeiro que busca ressignificar os nossos conceitos sobre o mundo. Tal qual o antropólogo e sua magia de produzir explicações para a vivência religiosa, assim o cineasta produz “imagens congeladas”, que servirão ao mercado de imagens simbólicas que influencia a atuação dos agentes que as elegem como mercadorias boas para tornarem-se consumíveis dentro e fora do campo religioso. O progresso do mundo e das formas de produção de valor e suas trocas ajudam a explicar como as imagens são autorizadas. Orixás convivem nas vicissitudes do real vivido pelos humanos e nelas atuam com julgamentos e a nós, nessa situação, muitas vezes escapam os fundamentos a eles relacionados. Sendo o cineasta de dentro ou de fora da comunidade, de certas interações não há como escapar.

O ensinamento de Pai Vagner Bandeira de Oxum, que serve como epígrafe para esta dissertação, faz-nos pensar nas interpretações, muitas vezes ambíguas, de que o processo de produção partilhada do conhecimento na comunidade do Ilê Axé Omi Otá Lowa pode ser alvo.

BENJAMIN (1996, p. 226) expõe, na nona tese sobre o conceito de história, a imagem alegórica de um anjo que, fixo o olhar catatônico para o passado, gostaria de parar para acordar os mortos e juntar o que se perdeu, mas presas suas asas por uma tempestade ininterrupta, é impelido irresistivelmente para o futuro, varrido pelos rumos do progresso. Da mesma forma, se, por um lado, o anjo da história de Benjamin é obrigado a assistir ao processo de destruição, criação e transformação constantes do desenrolar da história e do “progresso”, nenhum daqueles sacerdotes e adeptos que clamam pela permanência e pelo retorno do tradicional na religião dos orixás aceita sem grande incômodo conviver cotidianamente com os “segredos” e os conhecimentos do candomblé divulgados nas plataformas digitais hipermidiáticas das redes sociais.

A história mostra que as violentas transformações ocorridas com os seres viventes das costas, filhos da diáspora africana, fazendo que se produzissem esses nós transatlânticos, não foram suficientemente destruidoras para que a cultura religiosa dos povos africanos acabasse. Modificações, alterações, transformações, reinstitucionalizações, todas as mandingas e resistências foram acessadas para fazer sobreviver parte constitutiva da cultura afro-brasileira.

Tomados os devidos cuidados e limites com o anacronismo na ousadia interpretativa, a veiculação de imagens no candomblé nas mídias sociais, com ausência total ou parcial de filtros de aparência intelectual, de éticas antropológicas e servindo aos mais diversos objetivos, interesses e sentidos, continuará inevitavelmente ocorrendo e seus usos (e abusos) passarão por um processo de testagem, averiguação, experimentação por parte dos mais velhos, detentores das tradições. Saberemos, no decorrer do processo, a que tempo o refreamento de tais práticas virá e de qual magnitude o seu impacto nas modificações ou homogeneizações das tradições será. Há um discurso sendo gerado como processo de legitimação da perda do direito ao segredo, segundo o qual, na África, não há segredos sobre nenhum dos atos do candomblé e tudo é feito às claras, em público, e se aqui essa estratégia foi utilizada deveu-se ao contexto repressivo que exigia formas sofisticadas de resistência.

A internet criou uma nova realidade na qual o senso de comunidade se fortaleceu, mesmo que virtualmente, e a produção de discursos imagéticos tornou-se umas das principais estratégias de luta das comunidades. Mas, luta pelo quê?

O segundo ponto de vista que pode ser inferido da epígrafe talvez responda a essa pergunta: o candomblé interessa principalmente aos de dentro de sua cultura religiosa, que é e sempre será baseada na experiência. Por isso, mais que a intenção de se analisar os processos, vale a de se viver no próprio corpo e na própria história a resistência, o empoderamento, o fortalecimento e o reconhecimento da cultura viva que pulsa em cada terreiro, o motivo da continuidade da vida e da fé no orixá.

Um pesquisador adepto estará constantemente no fio da navalha ao viver contraditoriamente caçando a dois ratos, o da vivência e da experiência de uma cultura viva, que pode efetivamente fazer dele um ser humano digno de ser chamado de mestre, por ter inscrito em seu próprio viver cotidiano as marcas que ensinam pelo exemplo, ou o da busca pelo diálogo em registros midiáticos como o livro ou o audiovisual, por exemplo, perseguindo traduções entre o mundo da “modernidade” academiscista e intelectualizado e o da cultura tradicional, tornando-se assim, para alguns, pejorativamente, um “pai-de-santo de livro” ou um antropólogo que bebe da fonte e a ela não retorna para agradecer pelo axé. Ambos os caminhos podem ser tanto honrosos quanto estéreis. Ao trilhá-los mutuamente, não se pode ter a certeza de que não se voltará com as mãos vazias.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. **O perigo da única história** (palestra realizada em 2009 no projeto TED Talks Video Site. Tradução Erika Barbosa. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>>. Acesso em: 2 jan. 2018.

ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes** – Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. 525p.

AMARAL, R. **Xirê!** O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número**: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2009.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Tradução A. P. de Carvalho. Introdução e notas J. Voilquin e J. Capelle. Estudo introdutivo G. Telles Jr. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1992.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, mar. 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

BAIRON, S. **Interdisciplinaridade**. Educação, história da cultura e hipermídia. São Paulo: Futura, 2002.

_____. A comunicação nas esferas, a experiência estética e a hipermídia. **Revista USP**, São Paulo, v. 86, p. 16-27, 2010.

_____. **O que é Hipermídia**. São Paulo: Brasiliense, 2011. (Coleção Primeiros Passos).

_____. A formação interdisciplinar e não-disciplinar na produção de conhecimento: ou o que ainda temos a aprender. A habilitação do senso comum nas esferas heterárquicas da produção de conhecimento. In: LINARES, N. (Org.). **Comunicação e Antropologia visual**. São Paulo: ECA-USP, 2014b. v. 1, p. 62-73.

_____. Cotidiano e Experiência Estética como conhecimento. In: CORRÊA, T. G. (Org.). **Victor Aquino: entre ciência e ficção**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2015. v. 1, p. 113-134.

_____. L'habilitation du sens commun dans les sphères hétérarchiques de la production de connaissance: l'environnement culturel palinodique. **Sociétés** (Paris), v. 4, p. 34-48, 2014.

BAIRON, S.; RIBEIRO, J. S. **Antropologia Visual e Hipermedia**. Porto: Afrontamento, 2008.

BARBOSA, A. C. M. M. et al (Org.). **A Experiência da Imagem na Etnografia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2016.

BASTIDE, R. **As religiões Africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

_____. **Estudos Afro Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. **O candomblé da Bahia, rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BIRMAN, P. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: _____ (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003.

_____. **O que é umbanda**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

BRAGA, J. **Fuxico de Candomblé**. Feira de Santana-BA: UEFS, 1988.

BOSI, A. **Dialética da Colonização**. 3. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

BURITY, J. **Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão antiessencialista**. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Brasil/dipes-fundaj/20121203014346/joan1.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

CANCLINI, N. G. **Diferentes, Desiguais, Desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CAPUTO, S. G. **Educação nos Terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Religiões Negras**. Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARVALHO, J. J. A Força da Nostalgia: a Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-brasileiros Tradicionais. **Religião e sociedade**, São Paulo, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 36-61, 1987.

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

CHAUÍ, M. **Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COMPARATO, F. K. Ensaio sobre o juízo de constitucionalidade de políticas públicas. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 35, n. 138, p. 39-48, abr./jun. 1998.

COUTINHO, E. O olhar no documentário. In: LABAKI, A. (Org.). **A verdade de cada um**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 224-30.

COUTO, M. **Vozes Anotecidas**. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DREW, R. Um independente nas emissoras. In: LABAKI, A. (Org.). **A verdade de cada um**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. P. 109-27.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

EVANS- PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Tradução Jorge Wanderley. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

_____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**. São Paulo, ano 14, n. 13, 2005.

FERREIRA E SILVA, P. **Axé On-line: a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço**. 2013. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.

FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

FREIRE, P. **Conscientização**. São Paulo: Editora Moraes, 1980.

_____. **Educação como prática de liberdade**, 9. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1994.

_____. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.

_____. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1994.

_____. **Pedagogia da Autonomia**. 20. ed, São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

FRY, P. "Feijoada e "Soul Food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In: **Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 [ed. orig. 1977].

GADAMER, H. G. **Verdade e método I**. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMAN, M. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

_____. Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia. **Cadernos de Campo**. São Paulo, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 3, p. 1-11, 2008.

_____. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2004.

GOMES, N. L. Educação e identidade negra. In: BRITO, A. M. B. B.; SANTANA, M. M. (Org.). **Kulé Kulé – Educação e identidade negra**. Maceió: ADUFAL, 2005. p. 8-17.

HAMPATÉ, BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática/Unesco, 1982. p. 181-218.

HELLER, A. **O Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D.; WILLAIME, J.P. **Sociologia e religião**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

HOBBSBAWN, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

IVENS, J. Documentário: subjetividade e montagem. In: LABAKI, A. (Org.). **A verdade de cada um**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 41-51

KI-ZERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. v. I. São Paulo: Ática, 1982.

LABAKI, A. (Org.). **A verdade de cada um**. Vários tradutores. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

LATOUR, B. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate Ciência- Religião. **Revista Mana**. v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004.

LAZANEO, C. **Produção Partilhada do Conhecimento: Uma experiência com as comunidades indígenas Xavante e Karajá**. 2012. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicação e Artes.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Antropologia estrutural II**. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **Totemismo hoje**. Tradução Malcolm Bruce Conte. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução Tânia Pellegrin. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia**: um Estudo de Relações Intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, E. B. M. **Ebó-Virtual**: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Universal, 2000.

MACHADO, W. **Ilé Axé**: vivências e invenção pedagógica. Crianças do Afonjá. Salvador: Edufba; SMEC, 2000.

MACHADO, W.; PETROVICH, C. **Ajaká**: o menino no caminho do rei. Salvador: TEA; UFBA; SMEC; PMS, 2001.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Revista Civitas**. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

MARY, A. **Os antropólogos e a religião**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

MATHIAS, R. **Antropologia visual**. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, Porto Alegre, v. 13, p. 7-16, 2009.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

MOURA, C. E. M. **Meu sinal está no teu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EDICON; EDUSP, 1989.

MOURA, C. E. M. (Org.). **SOMÀVO** - O amanhã nunca termina. Novos escritos sobre a religião dos orixás e voduns. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

MUNANGA, K. **Origens africanas do Brasil Contemporâneo**. Histórias, Línguas, Culturas e Civilizações. São Paulo: Editora Global, 2009.

NOVAIS, F. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1995.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 2. ed. 1991.

PACHECO, L. M. O. **Pedagogia Griô**: a reinvenção da roda da vida. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

_____. (Org.). **Nação Griô**: o parto mítico da identidade do povo brasileiro. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2009.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

_____. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

_____. Transformações dos voduns do mar e do trovão na área gbe e do candomblé jeje da Bahia. In: MOURA, C. E. M. (Org.). **SOMÀVO - O amanhã nunca termina**. Novos escritos sobre a religião dos orixás e voduns. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

PEIRANO, M. (Org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1991.

_____. **Mitologia dos orixás**. 10. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil no Século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

PRANDI, R.; GONÇALVES, V. Deuses Tribais de São Paulo. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, n. 57, p. 34-44, set. 1989.

RAMOS, A. O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise. **Rev. latinoam. psicopatol. Fundam**, [online] vol.10, n. 4, p.729-744. 2007. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S1415-47142007000400015>>. Acesso em: 27 dez 2017.

REIS, J. J. Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu no Posto de Cachoeira, 1785. **Escravidão**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, 1988.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RIBEIRO, J. S. **Métodos e técnicas de investigação em antropologia**. Lisboa: Universidade Aberta, 2003.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um Outro**. Tradução Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RIO, J. [Paulo Barreto]. **As Religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1951.

RIVIÈRE, C. **Socioantropologia das religiões**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

RODRIGUES, R. N. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1906.

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROSSI, G. **O intelectual feiticeiro**: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem da desigualdade**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, B. S. **A Crítica da Razão Indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010

SANTOS, J. E. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2000. v. 1.

_____. **Candomblé e Umbanda** - Caminhos da Devoção Brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **Exu Brasil**: O Senhor de muitos nomes. 2013. [s.n.]. Tese (Livre docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. A questão do segredo no candomblé. **Revista de História** (Rio de Janeiro), v. 69, p. 1, 2011.

_____. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov. 2002.

_____. O candomblé no Brasil - A tradição oral diante do saber escrito. **Studia Africana**, Barcelona, v. 4, p. 79-88, 1993.

SILVA, V. G.; AMARAL, R. Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma etnografia em hipermídia. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 3, p. 107-130, 2006.

SLOTTERDIJK, P. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. Tradução Im selben Boot. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SOUZA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SOUZA, M. M. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2014.

TACCA, F. C. **Imagens do Sagrado**: entre Paris Match e O Cruzeiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIUMBELLI, E.; BÉLIVEAU; V. G. (Org.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TURINO, C. **Ponto de Cultura**: o Brasil de baixo para cima. 2. ed., São Paulo: Anita Garibaldi, 2010.

TURNER, V. W. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN DE PORT, M. **Candomblé em rosa, verde e preto**. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. Disponível em:

<<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/36521/2359>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

VANSINA, J. **Oral tradition as history**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

VANZOLINI, M. **Das participações míticas**: reflexões sobre o perspectivismo e o axé. Trabalho apresentado no 36º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado de 21 a 25 de outubro de 2012, em Águas de Lindóia.

VELHO, O. **Mais Realistas do que o Rei** - Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007.

VELHO, Y. M. A. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1975.

VERGER, P. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 14, n. 15, p. 319-338, 2006.

YEMONJÁ, M. B. **Caroço de Dendê, a sabedoria dos terreiros** – como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

Filmes

ATLÂNTICO Negro: na rota dos orixás. Direção Renato Barbieri. Roteiro: Renato Barbieri; Victor Leonardi. Brasil: 1998. **Documentário (54 min.)**.

CRÔNICA de um verão. Direção: Edgar Morin; Jean Rouch. França: 1968. DVD (85 min.): p&b, son.

DERSU Uzala. Direção: Akira Kurosawa. Japão; União Soviética: Mosfilm, 1975. (141 min.): cor.

IAÔ – A iniciação num terreiro Gege Nagô. Direção: Geraldo Sarno. Brasil: 1976. Documentário (70 min.): cor.

NANOOK, O Esquimó. Direção: Robert Flaherty. EUA: 1922. (55 min.).

OS MESTRES Loucos. Direção: Jean Rouch. França: 1955. Filme Etnográfico (36 min.).

O HOMEM da Câmara de Filmar. Argumento: Dziga Vertov. Ucrânia: 1929. Documentário (68 min.).

SEM pena. Direção: Eugênio Puppo. Brasil: Espaço Filmes, 2014. Documentário (87 min.).

APÊNDICE A – Minutagem de conversa piloto sobre a escolha do tema “Nós da Tradição”. Filmagem da conversa na aba “Projetando um filme” do DVD

Primeiro vídeo gravado, no qual Pai Vagner comenta sobre a proposta e a escolha do nome do filme, de acordo com as imagens de três possíveis perspectivas.

Figura 1 – Proposta “Os nós da tradição”. Produzida pelo pesquisador.

Figura 2 – Proposta “Akàsà: fundamentos da transmissão do Asé”. Produzida pelo pesquisador.

Figura 3 – Proposta “Histórias de fé, Vidas no Axé”. Produzida pelo pesquisador.

Minutagem

1. 00:00-00:20 – Renato comenta ajustes técnicos da câmera. Pai Vagner diz para já ir filmando.
2. 00:21-05:00 – Renato lê as três propostas possíveis para o filme, lê as propostas, apresentando os argumentos.
3. 05:01-05:57 – Pai Vagner diz que dentro da proposta inicial conversada anteriormente, a proposta *Nós da Tradição* é a que mais está dentro. Passa a falar sobre o título, que ele traz uma ideia de ego, de que cada um defende aquilo que acredita... Pergunta aos presentes o que acham, se consideram ser a proposta um a melhor para ser desenvolvida.
4. 05:58-07:09 – Pai Vagner explica aos presentes que Renato quer falar sobre como o conhecimento transmitido tradicionalmente é impactado com o uso das novas mídias e quais as dificuldades disso, comparando-se ao modo tradicional de transmissão, pela oralidade. Pai Vagner considera realmente um nó, pois afirma que você pode usar da tecnologia desde que você não abra mão de alguns aspectos de raiz, como, por exemplo, o segredo.
5. 07:10-08:10 – Pai Vagner comenta que, tradicionalmente, você passa o conhecimento de pai para filho dentro da casa de axé por meio do convívio; hoje você tem tudo na internet, mas não sabe até que ponto aquilo tudo está certo e está errado. Esse seria o primeiro nó. O segundo nó é quando a pessoa pega na mídia pontos de vista divergentes sobre o mesmo aspecto, o que deveria ser objetivo torna-se subjetivo.
6. 08:11-10:00 – Pai Vagner fala sobre o trocadilho do título, explorar a soberba do “nós temos razão, nós dominamos a tradição”. Passa a falar da proposta 2, sobre o acassá, que trará controvérsias, pois apesar de ser essencial, não é o principal elemento dos rituais de candomblé. Vagner pergunta se o cano quebrou ao vir o barulho de água vazando.
7. 10:01-12:16 – Renato puxa assunto sobre a primeira proposta novamente e Pai Vagner diz que é melhor falarmos superficialmente sobre as três primeiras propostas, antes. Vagner pergunta novamente se o cano quebrou e Daniel responde que apenas entupiu, mas que já estava resolvido. Voltando a falar da segunda proposta, Pai Vagner diz que causaria controvérsia e isso faz perder o interesse. Ele opina que falar sobre o acassá não colocará necessariamente em debate a questão da mídia, mas, pelo contrário, pode endossar a ideia de que se

deve usar as mídias para ensinar. Renato diz que seria um exercício de como fazer essa transmissão de conhecimento via mídia audiovisual e Pai Vagner concorda, dizendo que no caso daquela casa, para “nós” (da tradição) isso não seria interessante.

8. 12:17-14:30 – Pai Vagner diz que a proposta três seria muito bonita de se fazer, mas caracteriza um pouco de autorreferência demais e foge da proposta inicial de se falar sobre o uso das mídias. Daniel opina que a proposta um será boa para conhecer e comparar opiniões de pessoas que frequentam a casa e que sejam de raízes diferentes e de casas diferentes. Val diz que considera a proposta um mais abrangente e pode-se adaptar a proposta dois e três dentro dela de maneira simplificada. Pai Vagner diz que se poderá usar o acassá como exemplo, reafirmando ser a proposta um mais abrangente e que tem mais a ver com o trabalho proposto.
9. 14:31-17:20 – Renato diz que acredita que ela é a que pode surtir um produto mais interessante para a comunidade em geral, para as pessoas que sejam de outras casas e até de fora do candomblé. Mas isso é um caminho a se trilhar, pois agora é preciso saber quem escolher para falar. Pai Vagner diz que se for aberto, não precisamos ficar preocupados com as opiniões, pois a diversidade de pessoas vai resultar nisso. Se pegarmos as pessoas do mesmo axé e da mesma raiz, talvez não apareça. Contudo, se pegarmos pessoas de raízes diferentes, as opiniões poderão ser divergentes. E exatamente nesse momento é que se quebra o primeiro nós pronome, mostraremos que não existe um nós, mas vários “nós”.
10. 17:21-19:10 – Pai Vagner pergunta se o Nó do título está na tradição ou na forma como a tradição vive nas pessoas, é apresentada na realidade. Renato diz que tradição com T maiúsculo não existe, ela existe nas vivências e no exercitar da tradição pelas pessoas, sendo vivida e passada ou não através de alguém. Pai Vagner comenta que, partindo desse princípio, cada um tem sua tradição e Renato responde que sim, que no limite, cada sacerdote tem sua tradição, escolhida e ativada de acordo com o que considera que deva ser destacado e passado para frente. Mas, nesse movimento, como forma de fiscalização, existe a comunidade em volta, outras casas e outros sacerdotes que estarão a todo tempo desafiando e influenciando as escolhas dos outros sacerdotes.

- 11.19:11-20:11** – Pai Vagner, então, diz que o que deve ficar claro aqui é o conceito de tradição. Será costume? Renato diz que é uma pergunta muito interessante e comenta que na opinião dele não existe mais tradição sem modernidade, não existe mais tradição que não esteja “contaminada” pela modernidade. Val diz que a tradição não está contaminada, mas está andando com a modernidade; diz que se compararmos uma pessoa muito tradicional e outra muito tecnológica nós iremos encontrar isso aí. Pai Vagner, após refletir um pouco, diz que Renato está usando a palavra tradicional como sinônimo de arcaico. Renato diz que talvez seja isso mesmo.
- 12.20:12-21:32** – Pai Vagner diz que se assumirmos que tradicional é arcaico, o arcaico um dia cai e essa não é bem a conceituação que devemos dar aqui. A tradição é no sentido do que era feito nos primórdios, no tempo dos antigos, e ele exemplifica dizendo que as pessoas dizem “no meu tempo”, mas o meu tempo é o tempo de outras pessoas e se pegarmos 10 pessoas com o mesmo tempo de iniciação que ele, possivelmente terão opiniões diferentes ali e a senioridade não será fator decisivo, portanto, o nó talvez não esteja na tradição, mas na forma como as pessoas agem e desenvolvem no seu dia a dia a tradição.
- 13.21:33-23:25** – Renato diz que essas vivências podem fugir de um ideal de tradição mas que, ao mesmo tempo, podem ser a tentativa de fazer sobreviver o que ela considera que realmente importa dessa mesma tradição. Daniel diz que, às vezes, a tecnologia pode ser usada a favor, para facilitar o andamento das coisas, por exemplo, não comprar o feijão fradinho, deixar de molho e bater para fazer o acarajé, aproveitando da praticidade (da massa pronta comprada em mercado), pois a mão de obra já não é a mesma, pois as pessoas já não vivem só para o candomblé e têm sua vida paralela. Val comenta que aí tem a tradição e a modernidade e Daniel complementa que, ao mesmo tempo em que você tem aquele trabalho de deixar o feijão de molho, descascar o feijão, bater, você está pondo sua fé ali, sua energia ali e quem pode discordar que o manuseio desse trabalho não irá fazer a pessoa acreditar mais, ter mais fé e fazer as coisas surtirem mais efeito.
- 14.23:26-26:17** – Renato comenta sobre quem pode dizer que aquele jeito de fazer vai ser inferior ao outro jeito. Pai Vagner diz que sempre a pessoa vai puxar a sardinha para seu lado. Comenta que a tradição, ela acontece, e que hoje o que a gente faz está gerando uma tradição, o hábito, o costume, isso é a tradição.

Acha que estamos querendo saber até que ponto a evolução ou as mutações comprometem a raiz, e diz que o nó deve ser isso: até que ponto a evolução (no tema, a questão da tecnologia) compromete a raiz. Acredita que acabamos de encontrar o que os nós da tradição querem dizer. Diz que se a gente pegar por essa linha, a coisa foi evoluindo e foi perdendo o quê? Ou melhor, foi sofrendo mutações, mas até que ponto essa mutação compromete a raiz, ou o resultado. Pois se tradição se cria, daqui a 50 anos poderá alguém dizer, nossa, na minha época yawo ficava recolhido três dias e hoje são só duas horas, que absurdo. Mas isso não será então na época a tradição, não serão as mutações dela? Agora, o interessante é saber como essas mutações descaracterizam o propósito ou não. Retoma o exemplo do acarajé para perguntar, será que o acarajé feito com feijão e o feito com massa pronta industrializada será que tem resultados diferentes?

- 15.26:18-29:00** – Daniel comenta o exemplo que considera absurdo, o dos banhos prontos versus os banhos feitos no ritual da sassayin, dos fios de conta comprados prontos e feitos com nylon, percebendo que está, nesse momento, tomando sua casa e sua experiência como exemplo de tradição. Renato então introduz o termo marmoteiros, dizendo que no trabalho terão de enfrentar esse juízo de valor difundido no candomblé. Pai Vagner, então, diz que está em processo de conclusão que o problema não é tradição, mas o conceito de tradição é que está errado na cabeça das pessoas, pois a tradição é o costume, é o habito que você cria, então tradição se cria e pode ou não ser seguida, e por isso, nesse caso, diz que cada panela tem sua tampa, cada casa tem seu tempero. Então cada casa tem sua tradição? E pergunta: até que ponto a tradição individual compromete a tradição raiz, ou melhor, já que as mutações são comuns, até que ponto elas comprometem o resultado?

APÊNDICE B – Minutagem da conversa piloto presente no DVD *Nós da Tradição*, aba “Projetando um filme”

Minutagem de conversa entre Pai Vagner, Renato e Walter, com participação de Daniel, Binha, Reginaldo e Val sobre o roteiro do vídeo *Nós da Tradição*, na qual deram ideias para o filme: 1) opiniões divergentes; 2) rezas caderno; 3) mariô!; 4) conclusão das entrevistas; 5) sassayin/contato; 6) Yians; 7) confronto de gerações; 8) uso saudável das novas mídias; 9) o tabu no uso das novas mídias; 10) uso mídia pros: abrangência, registro, falta de acesso/recursos/alfabetização; 11) manipulação/deturpação/filtro, pouco controle, reação ao receber/aceitação, falta feedback, ego!, autopromoção.

Figura 1 – Registro de *brainstorming*. Elaborada pelo pesquisador.

Filmagem realizada em 11/01/2016. Arquivo *brainstorming* 01.11012016.

Minutagem

1. 00:00-02:03 – Pai Vagner apresenta um resumo do projeto que até ali já tinha sido decidido, lendo com o celular e conversando informalmente.
2. 02:04-02:35 – Pai Vagner diz que o próximo passo seria fazer um pré-roteiro, *timeline*, linha do tempo, para não captar imagens desconexas e fora do tema, que é a transmissão de conhecimento no candomblé.

3. 02:35-02:55 – Renato define o tema, salientando a veiculação via internet dos conhecimentos por adeptos.
4. 02:55-04:00 – Pai Vagner fala da importância do registro em papel, catalogando todas as decisões tomadas até o momento para que adaptações necessárias sejam feitas imediatamente enquanto se conversa e enquanto se filma.
5. 04:02-04: 40 – Pai Vagner pergunta para Walter o que ele acha sobre o tema e ele responde com perguntas relativas ao roteiro: Quem são as pessoas que serão gravadas? Vagner, então, responde destacando a importância de se ter o roteiro para que isso seja definido.
6. 04:40-05:30 – Pai Vagner passa a conversar com as pessoas que estão na sala e a perguntar o que elas acham que deveria aparecer no filme, quais as imagens que deveriam aparecer, independentemente de sequência.
7. 05:30-06:27 – Walter fala que deve haver uma simulação da doutrina que é transmitida dentro do quarto de santo.
8. 06:28-09:06 – Pai Vagner responde que a proposta não é transmitir conhecimento, mas tratar da dificuldade em se transmitir conhecimento frente ao avanço das novas mídias. E fala de um exemplo ocorrido no dia anterior. Conta que babakekerê fez uma pergunta complexa no grupo de whatsapp com todos os membros do ilê, direcionada ao pai de santo e que o fez refletir sobre os perigos ou mesmo sobre a impossibilidade de responder à pergunta se “Yemanjá é de água doce e também salgada” num mesmo nível para todos ali.
9. 09:07-13:19 – Daniel, preferindo não ser filmado, propõe que no vídeo se mostre imagens de como é feita em nossa casa a transmissão, exemplificando com o ritual da sassayin, com o recolhimento do yawo na esteira, mas sem áudio para não expor o que não deve.
10. 13:20-13:52 – Pai Vagner diz que estamos falando da mesma coisa e concorda que deve haver imagens de cenas cotidianas no ilê, somadas à narrações e áudios das entrevistas, destacando que não haverá transmissão de conhecimento por meio do vídeo, mas que ele apresentará de que forma o conhecimento é passado.
11. 13:53-14:25 – Pai Vagner cola o *post it* no quadro *brainstorming* no qual escreveu “rezas caderno”, dizendo que acha que isso é importante.
12. 14:25-14:34 – Daniel diz que acha importante aparecer que não fazemos banho no liquidificador, por exemplo, e mostrar como se maceram as folhas.

- 13.14:35-15:20** – Pai Vagner questiona se a ideia dele é mostrar como se faz a sassayin e ele repete que a ideia é captar apenas algumas imagens, sem o áudio das rezas, e dá exemplos como o de estourar pipoca para oferecer ao orixá.
- 14.15:20-17:50** – Pai Vagner, Pai Walter e Daniel dialogam (com participação tímida de Renato e Binha) sobre como as cenas do caderno de rezas sassayin, estourando pipoca, fazendo padê, dentre outras, como elas podem exemplificar a transmissão de conhecimento sem de fato transmiti-lo. Pai Vagner cola o *post it* “sassayin contato” no quadro.
- 15.17:52-19:30** – Daniel detalha suas ideias, apontando a possibilidade de haver um narrador falando da importância de um pai de santo ensinar oralmente seus filhos e, não só isso, mas também “manualmente”, através do exemplo, o pai de santo fazendo e o filho de santo do lado vendo, sendo essa uma ideia de cena para o vídeo. Pai Vagner cola o *post it* “mariô”. Pai Walter comenta as ideias e Daniel explica que mesmo se for filmado o processo inteiro de feitura de um acaçá, por exemplo, isso pode ficar para o banco de registros do pai de santo e não ser necessariamente usado em sua totalidade no vídeo que se tornará público.
- 16.19:30-20:25** – Pai Vagner fala sobre a ideia do mariô, contado que Murillo havia perguntado porque ele sempre desfiava mariô, por isso Pai Vagner ensinou a ele o itã de Ogun que o fez entender o motivo e agradecer pelo ensinamento.
- 17.20:25-21:17** – Renato comenta que as diferenças entre abiãs e feitos pode causar certo mal-estar na comunidade por falta de conhecimento da importância da hierarquia. Pai Vagner cola o *post it* “Yians” no quadro.
- 18.21:17-22:08** – Pai Vagner fala que se o filme mostrar apenas a tradição oral, mostrará só um lado da moeda. Renato comenta que se assim for, será uma peça de propaganda, para dizer que pareceria um vídeo sobre como a nossa casa sabe transmitir conhecimento e preserva a tradição. Pai Vagner concorda e diz que talvez seja o caso de procurar para entrevista alguém que defenda o uso das mídias e redes sociais para transmitir conhecimento. Pai Walter concorda com a inserção desse personagem, que seria o outro lado da moeda.
- 19.22:09-22:51** – Renato comenta que há muitos canais no youtube de gente postando conhecimentos de candomblé ou mostrando coisas que não se mostrariam, Binha e Daniel comentam, e Renato propõe que provavelmente o impacto do uso dessas mídias esteja atingindo inclusive as casas que se

consideram mais tradicionais e propõe cenas em que se busque encontrar o uso dessas mídias dentro de nossa própria casa.

- 20.22:52-23:18** – Pai Vagner comenta que na nossa casa se faz uso das mídias de forma discriminatória, decidindo o que pode e o que não pode. Voltou ao exemplo do ensinamento transmitido via whatsapp e sobre como é preciso, por parte de quem ensina, saber até onde pode e até onde não pode ir, dada a senioridade heterogênea dos membros daquele grupo virtual.
- 21.23:19-23:41** – Renato dá a ideia de mostrar os usos saudáveis da mídia, o uso que não é considerado perigoso pela comunidade, o uso positivo. Pai Vagner cola o *post it* “uso saudável das novas mídias”.
- 22.23:42-25:21** – Pai Walter “resume” o caso dado como exemplo, dizendo ter se tratado de “uma pergunta apropriada num momento inapropriado”, pois ela abre espaço para quem ensina poder decidir se deve dar a informação em público ou se deve analisar os emissários da mensagem de maneira independente, pensando na maturidade e nível de conhecimento de cada um.
- 23.25:22-26:25** – Pai Vagner propõe mostrar os nós da tradição, filmando as ideias de dois grupos de sacerdotes, um com opiniões divergentes do outro, para, assim, expor os nós relacionados ao tema.
- 24.26:27-26:48** – Renato comenta que essas opiniões divergentes já estão em circulação, é um dado da internet, pois nela as informações e os debates já estão circulando livremente.
- 25.26:49-27:45** – Pai Walter propõe uma enquete com perguntas “simples”, mas recorrentes entre os adeptos da religião, como, por exemplo, “Xangô e Ayrá são a mesma coisa? Sim ou Não”, e mostrar as diferenças de resposta que circulam na internet. E as diferenças de resposta entre os entrevistados, mostrando os nós dos vários discursos.
- 26.27:46-28:14** – Pai Vagner pede para ser corrigido se estiver errado e afirma que são as divergências no uso das mídias e não as diferenças pontuais de sacerdotes sobre as diversas opiniões conflitantes do candomblé, pois isso não teria fim.
- 27.28:15-28:53** – Pai Walter diz que só deu um exemplo e não quis dizer que deveria ser questionado o posicionamento de cada um sobre a resposta à pergunta de Xangô e Ayra, mas o foco seria na forma como essas respostas

circulam na internet. Pai Vagner diz que isso seria o desvelar dos nós e propõe que pensemos em quais nós pretenderemos desvelar no documentário.

Filmagem realizada em 11/01/2016. Arquivo *brainstorming* 02.11012016.

Minutagem

1. 00:15-01:30 – Renato comenta da infinidade existente de bate-bocas tradicionais de conhecedores do candomblé que podem ser alvos de outros documentários, mas não é o caso desse projeto, que pretende focar no embate tradicional x não-tradicional (moderno?). Pai Vagner registra, em desenho, os prós e contras do uso da mídia no quadro.
2. 01:31-02:40 – Pai Vagner pergunta o que os presentes consideram prós e contras no uso das mídias e Pai Walter aponta um pró que chama de “abrangência” e diz que sem o uso de mídia não se consegue alcançar com facilidade a comunicação. Sem o uso da mídia consegue-se falar com um estádio, com o uso da mídia consegue-se falar com um planeta. Pai Vagner esclarece que abrangência não se trata do conteúdo, mas da transmissão e, em seguida, cola o *post it* “abrangência”. Em seguida, aponta um pró que chama de possibilidade de registro e cola o *post it* “registro” no quadro.
3. 02:41-03:08 – Daniel comenta como contra o fato de que o conteúdo não é filtrado. Pai Walter comenta o contra que chama de deturpação da informação. Pai Vagner cola no quadro o *post it* “manipulação/deturpação/ filtro”.
4. 03:09-04:05 – Renato comenta os benefícios do registro e como contra comenta que há pouco controle pelo fato da popularização do acesso aos meios de registro, como a câmera do celular, o que leva algumas casas a proibir sua utilização, inclusive com placas de aviso sobre o uso dos celulares.
5. 04:06-04:32 – (silêncios e cochichos).
6. 04:33-05:44 – Daniel, Walter e Vagner comentam sobre as facilidades de deturpação e manipulação que a mídia virtual permite. Como exemplo, Pai Vagner conta da vez em que pegaram uma foto de Washington e Neide numa festa na casa dele e colocaram num site conhecido por suas fofocas, chamado marmoteiros do axé.

7. 05:45-06:17 – Renato comenta que a mídia favorece o mau uso, mas salienta que a forma tradicional de conhecimento também pode ter mau uso e exemplifica com o fato de recorrentemente pais e mães de santo que poderiam ensinar mais e melhor e não o fazem, mesmo para filhos em idade de aprender.
8. 06:18-11:05 – Daniel comenta que a abrangência é positiva, mas também pode ser negativa e exemplifica com o fato de que pais e mães de santo mais velhos muitas vezes não têm acesso ou não sabem utilizar as novas mídias e se soubessem poderiam, talvez, fazer um trabalho mais abrangente. Pai Vagner e Walter dão exemplos de filhos da casa que passam por isso, especialmente Tuca, por não ter acesso ao whatsapp. Pai Vagner cola no quadro o *post it* “falta de acesso/recursos/alfabetização”. Renato comenta que essa é uma questão geracional, com a pergunta hipótese “Será que são os sacerdotes mais novos quem mais usam as novas mídias para produzir conhecimento?” e exemplifica com o fato de mãe Neide se utilizar largamente do Facebook, ao que Pai Vagner e Pai Walter respondem que ela não o faz com o intuito de transmitir conhecimento, mas apenas para contato com pessoas, intuítos motivacionais etc. Daniel nota que foi exatamente isso que ele falou e quis dizer. Pai Vagner resume a conversa com o *post it* “Confronto de Gerações”, que cola em seguida no quadro. Daniel exemplifica dizendo que Renato teria mais capacidade que Washington de fazer um *blog*, apesar de ter menos conhecimento para transmitir.
9. 11:06-11:28 – Pai Walter comenta de vezes em que ligou para Washington para tirar dúvidas relacionadas aos conhecimentos no axé e recebeu como resposta que aquele meio (o telefone) não era meio apropriado para aquele tipo de conversa e que certos conhecimentos só podem ser ensinados pessoalmente, presencialmente, um de frente para o outro.
10. 11:29-11:39 – Pai Vagner diz que essa resposta pode ser um subterfúgio do pai de santo para outros fins, como para a punição. Para isso, dá o exemplo de Fabiana, que lhe fez uma pergunta que poderia ter sido respondida por telefone, mas que não foi só para fazer a filha de santo ir até a casa de axé.
11. 11:44-13:11 – Daniel diz que por telefone não se pode ver a feição das pessoas, ter total acesso às reações que a pessoa tem ao aceitar a informação. Falta de *feedback*, questões de recepção, assim, expõem um contra em relação ao uso da mídia sobre o desconhecimento da forma como as pessoas estão recebendo a informação. Renato complementa, que isso acontece inclusive no uso da

escrita para a comunicação, em cartas por exemplo, comentando que o caderno na esteira já pode ser considerado algo distante da tradição. Pai Walter concorda e o complementa, dizendo que o caderno é um ato moderno, uma evolução.

12. 13:12-14:40 – Pai Vagner contesta, afirmando que o caderno sempre existiu e, então, inicia-se uma discussão sobre a antiguidade do uso de cadernos e cartilhas há várias gerações, que a cartilha usada por ele foi a mesma usada por sua mãe de santo e que ela vinha de gerações anteriores, na Bahia. Comenta que essas cartilhas eram datilografadas e xerocadas, diferentemente de hoje em dia em nossa casa, na qual os mesmos ensinamentos são copiados por cada filho de santo. Chega, então, a uma ideia de o minimamente registrado, de um registro mínimo ser necessário, pois as pessoas têm o problema do esquecimento e exemplifica com o fato de que os mais velhos sempre se utilizam de seus cadernos de anotações para fazer certos atos menos cotidianos.
13. 14:41-16:26 – Pai Walter comenta que foi de uns anos para cá que houve esse *boom* da internet, mídia e essas coisas e que ficou mais rápida a transformação. Pai Vagner coloca algumas interrogações no *post it* “registro”, querendo mostrar complexidade em relação ao fato do registro poder ser visto como pró mas também como contra. Daniel fala das diferenças entre o registro escrito e o audiovisual, que é mais complexo (completo?), apostando em que, quando não há deturpação, pode ser válido para a transmissão do conhecimento. Ao que Pai Vagner emenda que, uma vez produzidos registros dentro de uma casa para uso dos filhos de santo e os mesmos não repassarem esse conhecimento de maneira desordenada, que pode não ser uma coisa tão ruim.
14. 16:27-17:55 – Pai Vagner pergunta: “Será que se eu gravasse um orô ele seria guardado, esse registro, com o mesmo cuidado que se guardavam as apostilas antigamente?”, ao que Pai Walter responde com a cabeça que não e Binha concorda, fazendo ressalvas. Renato propõe que a mídia eletrônica tem mais apelo para ser mostrada que o livro. Pai Vagner cola o *post it* “Ego! Autopromoção” e afirma que a vontade de se auto promover faz com que a pessoa se utilize de coisas proibidas para conquistar fama e demonstrar conhecimento.
15. 17:56-19:35 – Pai Vagner diz que já consegue vislumbrar um começo e um meio do filme, mas que não vê um fim. Consegue ver opiniões, opiniões divergentes, mas como termina o filme?, ele pergunta. Daniel responde que não termina,

porque a divergência de opinião vai existir sempre, ao que Pai Vagner diz que entende, mas que, para o trabalho, é preciso haver uma conclusão. Daniel, então, propõe que o filme tem que apresentar que a realidade dentro do candomblé é de divergências de opiniões que não podem ser neutralizadas ou solucionadas com um simples trabalho. Vagner retorna, então, a sua pergunta, dizendo que após expor as diferentes opiniões, o filme precisa ir para algum lugar. Como termina?

- 16.19:36-20:10 – Pai Vagner observa que o apelo está interessante e que o assunto é legal, mas que o final está meio vago e propõe começar pelo final que, até o momento, seria a falta de clareza quanto ao tema e uma dificuldade em se tomar partido.
- 17.20:11-23:05 – Pai Walter pergunta se os presentes já pesquisaram referências e estruturas de documentários feitos sobre o candomblé, não copiando o conteúdo, mas buscando um esqueleto. Renato responde que os documentários que existem na internet sobre o candomblé podem ser usados como exemplo do que se tem produzido a respeito da religião e quais conhecimentos são transmitidos através deles. Renato emenda, tentando responder à pergunta “Como termina o filme?” e diz que, ao filmarmos um entrevistado, percebermos qual o momento na fala dele em que há uma conclusão, uma elaboração do que foi dito de forma mais sintetizada e que é possível usar esses momentos como conclusão do filme. Pai Vagner escreve e cola o *post it* “Conclusão das Entrevistas”.
- 18.23:04-29:00 – Renato e demais presentes comentam sobre como dar uma conclusão sem cair na estética de um filme institucional que imponha o ponto de vista da casa sobre o tema. Binha considera que essa finalização deve ser concluída no decorrer do trabalho e Pai Vagner aponta que esse é o primeiro passo e será necessário um roteiro formulado. Renato diz que pretende que o vídeo dê a contribuição da casa à discussão proposta, enriquecendo a discussão na comunidade. Pai Vagner acredita que a melhor opção seja editar as diversas opiniões presentes nas diversas entrevistas e usar isso como final, mas aponta que, em geral, um filme tem narrativa e que se espera uma resolução do conflito, ao que o grupo passa a discutir essas questões de estrutura da narrativa e de como o documentário pode fugir a elas, sobre a possibilidade de misturar ficção com realidade, fazer um documentário sobre uma história de vida de um personagem, contando a verdade por meio de um personagem...

APÊNDICE C – Roteiro *Nós da tradição* (versão 1.0 - esboço)

Roteiro baseado nas conversas filmadas em janeiro de 2016, das quais participaram Pai Vagner, Pai Walter, Reginaldo, Wilson, Renato, Daniel e Valdeci, além das negociações ocorridas entre Pai Vagner, Renato e Ivan em março de 2017.

O presente roteiro sofreu diversas alterações posteriores a essa versão ora apresentada, contudo, não foram compartilhadas com o pesquisador em tempo hábil para fazer parte desta versão da dissertação.

CENA 01 – Na cidade, um ilê axé

Objetivo: apresentar a geografia, a arquitetura e as pessoas que compõem a casa de candomblé Ilê Axé Omi Otá Loá (aproximadamente 3 min).

Imagens do caminho que percorremos de carro para se chegar no ilê, com cortes desde a Marginal Tietê, pela Avenida Inajar de Souza até a porta da casa, na Rua Luigg Matarazzo. Uma tomada da casa para apresentar detalhes da arquitetura e decoração. A câmera adentra o espaço num dia de função em que se tocam os atabaques, os ogãs puxam cantiga e a roda dança o xirê. Foco em Pai Vagner conduzindo a cerimonia. O áudio vai diminuindo e entra a voz dele já iniciando sua apresentação que ocorrerá na cena 02.

CENA 02 – Pai Vagner ensina

Objetivo: apresentar o sacerdote da comunidade e o tema do vídeo. Mostrar algumas cenas cotidianas da casa de axé que sejam visualmente interessantes, como, por exemplo, cadernos, mariô, sassayin e yians (aproximadamente 6 min).

Pai Vagner, sentado numa cadeira em frente à cortina d'água de Oxum, se apresenta e fala sobre como transmite conhecimento em seu candomblé. Pai Vagner comenta que tradicionalmente você passa o conhecimento de pai para filho dentro da casa de axé por meio do convívio, que hoje você tem tudo na internet, mas não sabe até que ponto aquilo tudo está certo ou está errado. Esse seria o primeiro nó, o segundo nó é quando a pessoa pega na mídia pontos de vista divergentes sobre o mesmo aspecto, o que deveria ser objetivo torna-se subjetivo. Vai comentando, então, sobre cenas cotidianas em sua casa de candomblé.

CENA 2.1: Pai Vagner falando sobre cadernos de rezas, enquanto aparecem imagens de filhos de santo usando seus cadernos para anotar alguma doutrina que o pai de santo está passando.

CENA 2.2: Pai Vagner falando sobre a importância em se conhecer os fundamentos do que se faz no candomblé, falando sobre desfiar a folha de mariô, enquanto as imagens mostram os filhos de santo desfiando o mariô que será usado para a festa de Ogun.

CENA 2.3: Pai Vagner falando sobre a produção de banho, enquanto se mostra cenas da sassayin que será feita dias antes das funções de Ogun (sem mostrar áudio nem imagens proibidas). O áudio passa para o ambiente da sassayin, mostrando as mãos que maceram as folhas.

CENA 2.4: Pai Vagner falando sobre a confecção de yians, enquanto, nas imagens, aparecem alguns abians produzindo seus yians da maneira que tradicionalmente fazemos em nossa casa.

CENA 2.5: Volta a cena para Pai Vagner, que comenta sobre o trocadilho do título e o propósito de explorar a soberba do “nós temos razão, nós dominamos a tradição” e, ao mesmo tempo, significar que esse poder sobre dizer o que é ou não tradição cria nós, dúvidas, questionamentos e conflitos de poder.

CENA 03 – Os egbomis falam sobre hierarquia

Objetivo: apresentar Pai Walter e Pai Léo e introduzir reflexões sobre a relação da tradição com a hierarquia que decorre da senioridade (aproximadamente 4 min).

Pai Vagner, Pai Walter e Pai Léo (e/ou outros definidos por Vagner) em frente aos atabaques, conversam em roda. Com a câmera na mão, o cinegrafista capta a conversa como se dela participasse. A conversa gira em torno dos aprendizados e conhecimentos transmitidos no dia a dia das funções do ilê axé, de como já foi necessário (ou não) acessar informações disponíveis na internet. O exemplo do caderno de rezas (cartilha) que já é utilizado há muitos séculos no Brasil e que, apesar de não fazer parte da “origem africana”, é considerado tradição pois faz parte da formação mesmo da religião no Brasil. A conversa avança para o tema da hierarquia e da impossibilidade de, por exemplo, se responder a uma pergunta da mesma maneira para pessoas com idades (de santo) diferentes.

CENA 04 – A mídia tem dois lados

Objetivo: mostrar a opinião de Pai Vagner sobre a falta de controle na recepção da informação que decorre do uso da mídia digital e iniciar o tema do registro (aproximadamente 2 min).

Pai Vagner, posicionado como na cena 02, continua a falar sobre o assunto discutido no final da cena 03, dando o exemplo do uso do grupo de whatsapp, que durante um tempo existiu para tratar de assuntos relativos ao ilê; fala dos problemas que decorrem de se explicar ou dar uma doutrina por meio desse canal e quais foram os motivos de o grupo ter deixado de existir. Suas reflexões avançam para falar sobre os lados positivos do uso das mídias: a facilidade de alcance de um público amplo (a abrangência) e a possibilidade de registro.

CENA 05 – O registro como um uso positivo

Objetivo: mostrar registros em foto e vídeo da história da casa como exemplo do uso “saúdável” das novas mídias pela comunidade (aproximadamente 10 min).

Seguimos Pai Vagner com a câmera em mãos para dentro de sua casa, onde ele procura e encontra registros dos quais se orgulha em mostrar.

CENA 5.1: Mostra fotos da matriarca fundadora da casa, Lewa Sindê, e comenta o que elas representam para os filhos da casa que nunca a conheceram.

CENA 5.2: Pai Vagner apresenta o DVD feito por uma empresa contratada, que mostra a Festa de Elegbara Akewi. Aparecem cenas destacadas desse DVD como exemplos do que a casa considera um registro válido, novamente comentando quais usos esse registro deve ter, quais objetivos ele cumpre. Compara a produção desse vídeo feito por uma empresa contratada com o vídeo produzido ali naquele momento por membros da própria comunidade, salientando a aprendizagem que traz a produção do vídeo no sentido de sabermos como queremos nos mostrar, que imagem queremos passar aos de dentro e aos de fora.

CENA 5.3: Pai Vagner vai até o seu computador e mostra na tela fotos que já foram utilizadas para representar o grupo, como fotos tiradas ao final de funções dentro da casa, fotos de entrega do balaio de Oxum, preparativo para festa de exu, dentre outras. Apresenta, nesse momento, também a nossa página no Facebook e mostra exemplos ali de como ele tem utilizado o meio para veicular imagens da casa. Ao mostrar as fotos, ele comenta do que se trata a foto e fala do porque aquela foto é interessante e pode ser mostrada ou não e para quem ela pode ser

mostrada. Ao que Pai Vagner emenda que uma vez produzidos registros dentro de uma casa para uso dos filhos de santo e os mesmos não repassarem esse conhecimento de maneira desornada, pode não ser uma coisa tão ruim. Pai Vagner pergunta: “Será que se eu gravasse um orô ele seria guardado, esse registro, com o mesmo cuidado que se guardavam as apostilas antigamente?”. A cena termina com essas reflexões sendo feitas e imagens do Facebook da casa aparecendo na tela.

CENA 06 – O filho aprende a manter a tradição

Objetivo: apresentar Marcelo e mostrar cenas cotidianas na casa de axé visualmente interessantes: fazendo acarajé. Mostrar reflexões sobre porque seguir a tradição garante o resultado desejado (aproximadamente 3 min).

Com a câmera na mão, seguimos os passos de Marcelo de Odé preparando um acarajé. As cenas do processo de feitura do acarajé são separadas com cenas nas quais ele se apresenta e dá explicações sobre como aprendeu a fazer o prato de Oya, se conhece outras maneiras de preparo além daquela que utiliza e se acredita que as diferentes formas de preparo podem trazer diferentes resultados, podem agradar mais ou menos ao orixá. Essas explicações podem tanto aparecer em áudio sobre as imagens como em cenas com ele falando diretamente para a câmera.

CENA 07 – Tradição é sempre igual?

Objetivo: mostrar a opinião de Pai Vagner sobre a relação entre tradição e resultado (aproximadamente 3 min).

Pai Vagner, posicionado como na cena 02, propõe uma reflexão sobre o conceito de tradição e diz que se assumirmos que tradicional é arcaico, o arcaico um dia cai e que essa não é bem a conceituação que devemos dar aqui. A tradição é no sentido do que era feito nos primórdios, no tempo dos antigos, exemplifica, dizendo que as pessoas dizem “no meu tempo”, mas o meu tempo é o tempo de outras pessoas e se pegarmos 10 pessoas com o mesmo tempo de iniciação que ele, possivelmente terão opiniões diferentes ali e a senioridade não será fator decisivo. Portanto, continua, o nó talvez não esteja na tradição, mas na forma como as pessoas agem e desenvolvem no seu dia a dia a tradição. Comenta que a tradição acontece, e que hoje o que a gente faz está gerando uma tradição, o hábito, o costume, isso é a tradição. Diz achar que estamos querendo saber até que ponto a

evolução ou as mutações comprometem a raiz, até que ponto a evolução tecnológica compromete a raiz. Diz que se a gente pegar por essa linha, a coisa foi evoluindo e foi perdendo o quê? Ou melhor, foi sofrendo mutações, mas até que ponto essa mutação compromete a raiz, ou o resultado. Pois se tradição se cria, daqui a 50 anos poderá alguém dizer “nossa, na minha época yawo ficava recolhido três dias e hoje são só duas horas, que absurdo”. Mas isso não será, então, na época, a tradição, não serão as mutações dela? Agora, o interessante é saber como essas mutações descaracterizam o propósito ou não. Retoma o exemplo do acarajé para perguntar “será que o acarajé feito com feijão e o feito com massa pronta industrializada, será que eles têm resultados diferentes?”.

CENA 08 – Momentos de aprendizagem

Objetivo: mostrar, por meio de imagens, momentos de transmissão de conhecimento pelo convívio. Mostrar também a relação que os membros da comunidade estabelecem com as mídias audiovisuais, fazendo um contraponto (aproximadamente 4 min).

Cortes rápidos de cenas mostrando alguns momentos em que se vê o pai de santo ensinando diretamente aos filhos e cenas em que os membros da casa pesquisam, em seus celulares, informações sobre candomblé.

CENA 8.1: Pai de santo dita conhecimentos e filhos em volta anotam em seus cadernos.

CENA 8.2: Pai de santo faz uso, pelo celular, de algum dicionário *on-line* para traduzir termo em yorubá.

CENA 8.3: Pai Hilan e Pai Carlos assistem a um vídeo de algum Ogã ensinando toque, material que esteja postado na internet e seja de grande audiência (pegar uma referência que eles já tenham utilizado).

CENA 8.4: Ogãs treinam nos atabaques o mesmo toque que assistiram no vídeo em seus celulares da cena 8.2.

CENA 8.5: Na roda do xirê, pai de santo ensina Daniel como dançar para o orixá Ogun.

CENA 8.6: Reginaldo, Claudjane e Binha assistem, pelo celular, algum rum de Ogun de que eles gostem e que já tenham visto pela internet.

CENA 8.7: No celular, Claudjane pesquisa modelos de roupa e capacete para seu orixá em sites especializados da internet.

CENA 8.8: Mãe Denise costura alguma peça de roupa para ser usada pelos filhos da casa de acordo com orientações que Pai Walter dá a ela.

CENA 8.9: Pai de santo cozinha o axé e os filhos em volta assistem abaixados para aprender e algum deles filma o processo com sua câmera no celular.

CENA 09 – O que importa é o resultado

Objetivo: concluir as reflexões sobre tradição, transformação e futuro da religião (aproximadamente 2 min).

Pai Vagner, posicionado como na cena 02, fala que a tradição importa, pois ela é a garantia do resultado que a religião tem tido na vida das pessoas. Ela guarda os segredos que garantem a sua continuidade como uma resposta aos anseios humanos. Medir a eficácia da tradição pelo parâmetro do resultado nos aproxima do mundo da magia, onde o que importa é o resultado. Por isso, se algumas casas de candomblé buscam se utilizar das novas mídias como forma de conquistar influência, isso traz axé para aquela casa, que assim seja para eles. Nós entendemos que a mídia deve ser usada para fortalecer a imagem positiva que o candomblé tem, diminuindo os preconceitos existentes e veiculados por diversas fontes, como quem diz que no candomblé só se mata galinha, essas coisas. Precisamos produzir imagens do candomblé que mostrem quem realmente somos e a cara que nossa religião tem. Nessa hora, começam a aparecer na tela os rostos dos membros da casa em perfil, sorrindo, aparentando alegria, como que mostrando, por meio de sua face, a fé no orixá e a alegria em ser de axé, para que aquela alegria e felicidade fique para sempre gravada ali naquele vídeo e seja um testemunho.

CENA 10 – O poder da mídia a nosso favor

Objetivo: cenas das pessoas do candomblé da casa na qual apareça de maneira clara uma imagem positiva do que o candomblé pode fazer pela sociedade (aproximadamente 1 min).

Pai Vagner entra com seus filhos dentro de um asilo para idosos e também em uma instituição de reabilitação para usuários de drogas, onde fazem atividades de aproximação com a instituição, levam doações e aprendem como o trabalho funciona, mostrando o interesse que a casa de axé tem em ser um centro de ajuda

para os mais velhos, em respeito à ancestralidade, e também um centro de ajuda a viciados em drogas, em respeito à dignidade na qual todo ser humano deve viver.

No decorrer das imagens do trabalho com idosos e viciados, colocar frases de efeito que tenhamos captado no decorrer das filmagens, nas quais membros da casa defendam o uso das novas mídias para mostrar o que importa saber sobre o candomblé, para além das imagens bonitas, folclóricas, de rituais e mistérios.

Vídeo termina com imagens aleatórias captadas durante as filmagens, que considerarmos importante de serem inseridas (ainda não inseridas no filme) e, ao fundo, uma cantiga cantada pelo pai de santo que considere ter relação com o intuito do vídeo.

ANEXO

O site Facebook cumpriu importante papel no decorrer da pesquisa. Impondo-se como a principal rede social para contatos interpessoais e divulgação de projetos pessoais e coletivos, sua tecnologia de criação de comunidades foi utilizada para a criação de um meio de comunicação hipermidiático, fomentando, assim, as múltiplas linguagens no andamento da pesquisa.

Seguem impressas algumas telas consideradas representativas do tipo de interação que se travou por meio da maior rede social do mundo. O acesso foi restrito a alguns membros da comunidade, sendo em sua maior parte circunscrito ao pesquisador e ao seu principal interlocutor, Pai Vagner de Oxum.

Renato Santos
 17 de março

Vídeos enviados por Mãe Neide de Ogum inbox no messenger. Vídeos podem servir como exemplos de conhecimentos veiculados na internet e que são considerados apropriados pelos mais velhos para conhecimento dos mais novos:

Curtir
 Comentar

Vista pelos dois

Ver mais 9 comentários

Renato Santos
<https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1831418437136854/>

Documentário "O cuidar nos Terreiros"
28:26

5.152 visualizações

União de Todas as Nações
24 de janeiro ·

Documentário "O cuidar nos Terreiros"

Sinopse: O documentário trata da promoção da saúde, do direito à saúde, do respeito às orientações sexuais e o acolhimento...

Ver mais

Renato Santos

25 de fevereiro de 2016

Papai, o Baíron solicitou que na qualificação já incluíssemos 4 fotos representativas da comunidade. Pensei nestas duas... o que o senhor acha? o senhor teria outras duas para incluirmos (por exemplo, aquela em que estamos todos no barracão, Mãe Neide está junto e eu recolhido)?

Curtir

Comentar

Vagner Bandeira

Vista pelos dois

Ver mais 3 comentários

Renato Santos A do barracão antigo o senhor tem ainda? ela era foto de capa da comunidade do whatsapp...

Curtir · Responder · 25 de fevereiro de 2016 às 16:55

Vagner Bandeira

Curtir · Responder · 1 · 25 de fevereiro de 2016 às 17:48

Renato Santos respondeu · 2 Respostas

Renato Santos

6 de novembro de 2015

Estivemos nestes dias 30 e 31 de outubro fazendo alguns registros iniciais das atividades de nossa casa. Ainda precisamos analisar o material produzido, entre fotos e pequenos vídeos tanto na semiprofissional nikon quanto em meu celular e do Anibal. Mas uma coisa ficou muito clara pra mim: precisamos de planejamento para melhorar a eficiência e no mínimo mais uma câmera e duas baterias. Na hora da festa de Elegbara Akewi, justamente no momento em que mais precisavamos, a bateria perdeu sua potência. Foi um erro irreversível que só demonstra meu amadorismo e necessidade de empenho.

Curtir

Comentar

[Vista pelos dois](#)

Renato Santos Papai, gostaria de publicar aqui as fotos e vídeos que serão usados posteriormente na edição do vídeo?

Curtir · Responder · 6 de novembro de 2015 às 21:02

Vagner Bandeira Acho melhor sentarmos e analisarmos juntos, uma a uma, e criarmos pastas, em computador, primeiro pelo fato de que as imagens perdem resolução aqui e segundo que pode vazar. É só marcar e vemos juntos

Curtir · Responder · 1 · 6 de novembro de 2015 às 21:13

Escreva um comentário...

Renato Santos

21 de agosto de 2015

Pai Vagner propôs na quarta-feira, 19/08/2015, e combinamos então que hoje, dia 21/08 faremos nossa primeira filmagem de uma atividade no ilê. Iremos utilizar uma câmera amadora cuja especificações colocarei aqui mais tarde. É um exercício para conhecermos nossas capacidades e possibilidades. Exercício número 1.

Curtir

Comentar

[Vista pelos dois](#)

Renato Santos atualizou a foto do grupo.

15 de agosto de 2015

Curtir

Comentar

Vagner Bandeira

Vista pelos dois

Escreva um comentário...

Renato Santos

26 de julho de 2015

Em conversa hoje, Pai Vagner teve a ideia de criarmos este grupo para que a partir de agora nenhuma das conversas e idéias para o projeto se percam ou fiquem esquecidas. Portanto, aqui está dado o ponta pé inicial que pretende otimizar a produção do vídeo que é uma parceria comunidade/universidade.

Curtir

Comentar

Renato Santos compartilhou um link.

11 de janeiro de 2016

Papai, o senhor tem 4m46? Vale a pena ver esse vídeo pra nosso próximo passo...

Como fazer um roteiro de documentário?

O cineasta Raphael Erichsen dá o passo a passo de como construir um roteiro para um filme documental. Na verdade...

YOUTUBE.COM

Curtir

Comentar

Vagner Bandeira

Vista pelos dois

Vagner Bandeira Assisti e achei interessante, mas acho que há um meio termo, principalmente por conta do tempo

Curtir · Responder · 1 · 11 de janeiro de 2016 às 11:51

Renato Santos Montei um "cenário" pra filmar nossa brainstorming inspirado no filme...

Curtir · Responder · 11 de janeiro de 2016 às 12:14

Renato Santos Neste cenário temos post it para escrevermos as idéias de cenas e áudios, uma mesinha de apoio e um quadro na parede para montarmos a time line. Para as folhas na parede, usei uma fita siliconada que gruda e desgruda sem deixar resquícios pra podermos guardar e remontar depois, se for o caso.

Curtir · Responder · 11 de janeiro de 2016 às 12:21

Renato Santos Estranho, mandei uma foto aqui pelo celular pro senhor ver o cenário, mas não carregou...

Curtir · Responder · 11 de janeiro de 2016 às 12:43 · Editado

Renato Santos Eis a foto... vamos filmar o brainstorming aqui? Quem poderia participar?

Projeto Documentário: Candomblé, tradição e modernidade.
Renato
Página inicial

eto
umentário:
domblé,
ição e
lernidade.
ipo fechado
issão
olicação de Vagner
bros
tos
s
vos
nciar grupo
uisar neste grupo
s
stória e Historiog... 20+
rupo de estudo sobre ...
storiadores Pela ... 20+
vo de Axé 20+

Entrou
Notificações
Compartilhar

Vagner Bandeira
14 de janeiro de 2016 · São Paulo
Acho prudente já termos o documento de cessão de direitos de imagem para as gravações feitas, ainda que não sejam usadas
Curtir Comentar

Renato Santos
Vista pelos dois

Renato Santos Sim, já está na hora de termos este documento em mãos. Vou aguardar até hoje a noite Pai Walter enviar o prometido. Se não, eu tenho um modelo que podemos usar.
Curtir · Responder · 14 de janeiro de 2016 às 16:56

Renato Santos comentou nesta foto.

Renato Santos
25 de fevereiro de 2016

Curtir
Comentar

Vista pelos dois

Renato Santos 16 de agosto de 2014, balaio de oxum entregue na represa de Mairiporã.
Curtir · Responder · 27 de fevereiro de 2016 às 16:08

[Entrou](#)
[Notificações](#)
[Compartilhar](#)

Renato Santos

15 de janeiro de 2016

Pai Vagner, veja só que interessante, uma colega minha da USP que conheci no curso de Antropologia da Religião com o Prof. Vagner Gonçalves da Silva, tem um grupo na internet chamado Candomblé Pesquisa. Ela está propondo uma enquete, que eu reproduzo abaixo:

"Patrícia Ferreira

13 de janeiro às 11:18 · São Paulo

Olá, meu nome é Patrícia Ferreira. Como alguns de vocês já sabem: 1) sou abiã e antropóloga; 2) meu mestrado foi sobre candomblé na internet; 3) sou administradora do grupo Candomblé Pesquisa, criado por mim em 2011. Apesar do grupo não ter sido a base da minha pesquisa, como muitos imaginam, ele me ajudou a compreender como adeptos do candomblé e demais religiões afro interagem no universo digital. Quem me acompanha na rede, sabe que raramente questiono sobre fundamentos, porque como abiã, acredito que eles não me serão de grande ajuda ou valia, ao contrário... Também não costumo lançar questões diretas para finalidade de pesquisa, mas como estou revisando minha dissertação, concluída em 2014, tenho uma pergunta aos membros do grupo:
QUAL É A OPINIÃO DE VCS SOBRE OS EFEITOS DA INTERNET NO CANDOMBLÉ (caso acreditem que há efeitos, sejam eles positivos ou negativos)?"

Ou seja, não só ela está interessada nas mesmas questões que nós, como é dona de uma comunidade virtual na qual podemos fazer pesquisa prévia sobre usos da internet pelos adeptos do candomblé, além de encontrarmos lá contatos de possíveis participantes do documentário, além de podermos também entrevistá-la, se acharmos válido. Fica aí como sugestão "brainstorming".

Renato Santos

4 de janeiro

04/01/2017

Hoje reinício os registros de campo após vários meses com o trabalho em suspenso. Instalado dentro da casa de axé desde ontem, algumas informações precisam ser destacadas:

- 1) A proposta é permanecer na casa até dia 02/02/2017, dando continuidade à proposta da produção partilhada do conhecimento, ainda discutindo a proliferação das imagens de candomblé pelas diversas mídias.
- 2) Produzir uma quantidade potente de material reflexivo sobre todas as discussões ocorridas nesses meses com nossos principais interlocutores e também sobre as quase 6 horas de vídeos filmados nos quais debatemos a produção de um vídeo sobre o tema da difusão da tradição religiosa tanto pela oralidade quanto pelo registro audiovisual, à época chamado de "Os nós da tradição".
- 3) Escrever breve relato sobre os meses em que o babalorixá, principal interlocutor no processo, e toda a casa estiveram com suas forças e intentos focados na reforma completa pela qual passou o imóvel onde funciona a casa de axé. A reforma impôs-se sobre os interesses particulares dos membros do grupo e, inclusive, adiantou-se a atividades necessárias, atrasando muitas delas, que desde o término da reforma em setembro de 2016, começaram a ser retomadas e "postas em dia", tomando as energias dos membros da casa para essas atividades atrasadas, consideradas de grande importância, como "obrigações", ebós, boris, iniciações, confirmações, dentre tantas outras "funções".
- 4) É importante agora pensar na reestrutura geral da dissertação, focando especialmente no capítulo primeiro e em sua mudança e rearticulação com relação ao trabalho como um todo.
- 5) A principal pergunta a ser respondida agora, faltando 9 meses para o depósito do texto final da dissertação e do dvd contendo o vídeo produzido em parceria com a comunidade é: como resolver esse desafio central que é registrar em forma escrita e audiovisual toda essa experiência adquirida na convivência com o babalorixá Vagner de Oxum e nossa comunidade, o Ilê Asê Omin Otá Loá, de maneira que contemple as transformações e amadurecimentos das ideias do pesquisador no decorrer da investigação empírica.
- 6) Uma possibilidade aventada pelo orientador Sérgio Bairon e pelo professor Vagner Gonçalves da Silva é a possibilidade de discutir com a comunidade situações similares a nossa, nas quais pesquisadores estudaram o candomblé "de dentro" das comunidades. Exemplo é o documentário "Yawo" de Geraldo Sarno, apresentado ao babalorixá Vagner nesta data e atribuído por ele ao material um caráter de curiosidade sem apresentar efetivamente "fundamentos", conhecimentos importantes para a divulgação das tradições da religião para adeptos ou interessados.

Entrou
Notificações
Compartilhar

Renato Santos
 17 de março

Vídeos enviados por Mãe Neide de Ogum inbox no messenger. Vídeos podem servir como exemplos de conhecimentos veiculados na internet e que são considerados apropriados pelos mais velhos para conhecimento dos mais novos:

Curtir
Comentar

Vista pelos dois

Renato Santos
<https://www.facebook.com/bruno.logun.1/videos/1714401722175278/>

04:26

10.613 visualizações

Bruno Ifágbémi Šówùnmí
 10 de março de 2016 · São Paulo ·

Mojubá lá Adetá
 Mojuba lá Calá
 Mojubá lá Nassô
 Estou recompartilhando o video pois no caso da Casa Branca , foi solicitado pela própria de aporuguesar as palavras e não africanizar.