

O CANDOMBLÉ "AFRICANIZADO" NO CAMPO RELIGIOSO PAULISTANO *

Claude Lépine **

Resumo: O texto aqui apresentado expõe resultados parciais de uma pesquisa em andamento e focaliza o candomblé de São Paulo dito "africanizado", que tem por proposta eliminar o sincretismo. Pretendemos investigar a realidade da "africanização", seus limites, assim como a persistência, apesar de tudo, de várias formas de sincretismo na prática ritual e ao nível da teologia. Procuramos compreender a "dessincretização" em função da posição dos terreiros "africanizados" no campo religioso e do contexto de interações e tensões no qual se manifesta.

Palavras-chave: africanização, candomblé, São Paulo, competição.

INTRODUÇÃO

Assistimos hoje ao surpreendente desenvolvimento de religiões arcaicas que parecem ter sido formas muito antigas da religião. Há uma ressurgência do paganismo. De fato sabemos que a cristianização das populações brasileiras sempre foi precária. Permaneceu um fundo de crenças pagãs, indígenas, africanas, e até européias. Com o enfraquecimento do controle da Igreja Católica e uma série de outras razões que não cabe aqui examinar, as crenças recalcadas voltam à tona.

Entre essas religiões, destaca-se o candomblé, religião organizada no Brasil por africanos e afro-descendentes e que, segundo uma de nossas informantes, teria "mais de 4000 anos". Hoje, em São Paulo, o candomblé deixou de ser uma religião de negros para transformar-se em religião universal.

Vagner Gonçalves da Silva (Silva, 1995) reconhece no desenvolvimento do candomblé em São Paulo quatro fases: a primeira ocorre nos anos '50', quando predomina o rito angola, trazido por filhos de pais ou mães-de-santo dessa nação como por exemplo Joãozinho da Goméia; na segunda fase, nos anos '60' instala-se em São Paulo o rito efã, vindo da Bahia e do Rio de Janeiro, enfatizando o apelo às origens e ao modelo «puro»; na terceira, por volta dos anos '60' e '70' predomina o rito kétu trazido por descendentes de terreiros de Salvador e do Recôncavo. A quarta fase seria a do rito kétu "africanizado" que se desenvolve no clima de competição do campo religioso paulistano.

* Apresentado no III Simpósio Nacional de História das Religiões.

** Profa. livre-docente de Teoria Antropológica, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP - Campus de Marília, e-mail: etain@uol.com.br

O candomblé segmenta-se assim em nações e linhagens que se esforçam por afirmar sua identidade e surgem no seu seio tendências diversificadas. Destaca-se em particular uma corrente de pensamento que preconiza a «africanização» do culto e se caracteriza pela intenção de apagar o sincretismo e a influência do catolicismo, associados à escravidão. Vários estudiosos aliás, concordam num ponto: o sincretismo não faz a menor falta na liturgia do candomblé, e os terreiros funcionam perfeitamente sem qualquer rito católico. O sincretismo não passaria, assim, de um hábito fossilizado, de uma sobrevivência do tempo da escravidão que já perdeu sua função.

Foram estudadas, por enquanto, as seguintes casas:

1. *Casa das Águas, Ilê Axé Iemanjá Orokoné Ogun*
 rua Dolomita, 195, Jardim Miraflores - Itapevi
 Pai Armando de Ogun (Armando Akintundê Vallado)
2. *Roça Alá Ketu Ilê Asé Palepá Mariô Sesú*
 rua das Baúnas, 102, Pedreira, Santo Amaro
 Iyá Assessú (Clarisse do Amaral Neves)
3. *Ilê Leuywato*
 rua Maria Florência, 38 - Guararema, SP
 Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros Epega)

Os três sacerdotes e suas respectivas casas mantêm entre si relações de amizade, e constituem um sub-grupo dentro do candomblé "africanizado" o qual inclui, no mínimo, mais uma meia dúzia de terreiros.

A trajetória religiosa do pai Armando de Ogun (Armando Akintundê Vallado) começa pelo catolicismo: ele declara ter sido "católico praticante até os dezesseis anos de idade". Passou em seguida para o kardecismo, mas como sofria de ausências, levaram-no para a umbanda onde diz ter ido apenas duas vezes. Mais tarde, através de um amigo, entrou em contato com Gisèle Binon-Cossard que lhe revelou que era filho de Yemanjá e que ele teria que ser iniciado. Mas ele foi feito no santo bem mais tarde, em São Paulo, em 1979 por uma mãe-de-santo que vinha do famoso terreiro angola do Bate-Folha, em Salvador. A genealogia religiosa do pai Armando de Ogun é difícil de reconstruir pois cada depoimento traça um percurso diferente, correspondendo provavelmente a pedaços de sua biografia. Com efeito, com as freqüentes mudanças de nação e de ásè, multiplicam-se os laços de parentesco religioso e o adepto pode, segundo a ocasião fazer referência a uma ou outra de suas diversas origens. Assim é que, em certa ocasião o pai Armando de Ogun contou que foi iniciado num terreiro de Feira de Santana por uma mãe-de-santo de umbanda, Aligoã de Sângó que havia sido iniciada no candomblé de Angola por Ajaoci de Nanã. Foi feito de Ogun com Yemanjá. Porém, lá recebia também um caboclo, o Boiadeiro; mas não gostava dessa entidade que o levava a beber quando possuído, e ele reclamava tanto que o Boiadeiro acabou dizendo que neste filho não viria mais. Armando veio para São Paulo e recebeu o deká na casa da mãe Sandra Epega. Mas logo depois afastou-se do terreiro da mãe Sandra de Sângó,

pois lá a regra estabelecida pela mãe-de-santo não permite que os filhos incorporem mais de um òrìsà: só o dono da cabeça tem o direito de se manifestar. Entretanto, a Yemanjá do pai Armando de Ogun teimava em aparecer. Hoje ele se refere a Agenor Miranda como sendo seu pai-de-santo, o qual aprendeu com Aninha, Meninha e Martiniano do Bonfim.

O Pai Armando de Ogun diz já ter feito 38 filhos. No terreiro, haveria hoje umas sessenta pessoas. Segundo o pai-de-santo, o terreiro é “africanizado” e segue o modelo da mãe Stella de Ososi, do Àsè Opô Afonjá, em Salvador.

A mãe-de-santo do Alaketu, Iyá Assessú era “católica apostólica romana e cantava na missa. Depois, passou quinze anos na umbanda, e mais tarde, mudou para o candomblé. Seu avô-de-santo foi Justiniano Maia, filho de Ogun, da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, africano que havia sido trazido para o Brasil com doze anos de idade. Seu pai-de-santo, Abadumeci, mora em Santos. Segundo Iyá Assessú, o terreiro foi fundado em 23.2.1978. Ela conta que antigamente sua casa tocava para caboclos; mas em 1985 sua filha carnal foi iniciada pelo pai Aulo de Ososi, e por influência deste último, que havia africanizado sua casa, ela resolveu fazer o curso de yorùbá oferecido na USP. Estudou yorùbá por quatro anos. Naquela época conheceu a mãe Sandra Epega; “nasceu uma amizade e constituiu-se assim um grupo de três, tudo africanizado” (aliás, um grupo de quatro, contando com ela mesma).

Iyá Assessú diz ter uns cinqüenta filhos iniciados presentes na casa, e que deve ter feito uns duzentos. Considera sua casa “africanizada” e diz seguir o estilo dos terreiros da Bahia. O que sustenta a casa é o jogo de búzios. Gosta de ler, e aprecia muito, em particular, “Os nagô e a morte”.

A mãe Sandra de Sàngó (Sandra Medeiros Epega), filha de médico, de família católica, estudou no colégio des Oiseaux e no Liceu Pasteur. Formou-se professora em desenho pedagógico e artístico na Casa Pia São Vicente de Paula. Foi levada ao candomblé por problemas de saúde, e foi iniciada pela mãe Luana Kao Jakuta.

Há 35 anos eu me iniciei pelo òrìsà Sàngó no candomblé angola. Passados 14 anos, eu tornei a me iniciar no candomblé kétu. Três anos depois eu estava muito insatisfeita com a religião. Então eu tomei um outro caminho: eu fui buscar a tradição africana, e hoje sou tradicionalista”. Passou para o culto dos òrìsà, porque no candomblé “não se ensina nada.

Sentia-se desorientada, ignorante e sem saber como atuar como sacerdotisa. Fundou seu primeiro terreiro em 1973, num apartamento. Mudou para Guararema em 1976. Em 1983 foi adotada por um babaláwo nigeriano, Olarimiwa Epega, da família Epega, de Oderemo, agora radicada em Lagos.

Os filhos da casa seriam uns 200 ou 350.

A TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO NO CANDOMBLÉ

O candomblé brasileiro é um culto iniciático onde o conhecimento é transmitido segundo o antigo método yorùbá, aos poucos, pela inserção no sistema de relações do grupo de culto e pela convivência dos mais jovens com os mais velhos. "O ásè e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência do complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante" (Elbein, 1973, p.46). Não há um ensino verbal sistemático; os novos adeptos vão absorvendo através de sua convivência com os membros do grupo de culto, pelo exemplo e a imitação, procedimentos rituais, orações, receitas de ebó, o valor das plantas, mitos e lendas, passos de dança, ritmos, cantigas, valores coletivos, uma visão de mundo, crenças sobre a vida e a morte, uma concepção da pessoa humana. Esta visão de conjunto do sistema religioso só se obtém ao longo da experiência total de inserção no cotidiano da vida do terreiro. Esse modo de transmissão do saber, pressupõe que a palavra da mãe-de-santo não pode ser contestada. O pai ou mãe-de-santo encarna a sabedoria neste mundo; o sistema oral de transmissão do conhecimento parece implicar a tese da infalibilidade dos sábios e dos iniciados.

A possessão ritual parece-nos constituir um dos elementos do sistema religioso do candomblé que mais contribuem para garantir a reprodução da tradição. Durante o período de iniciação os noviços permanecem num estado de inconsciência, ou, a maior parte do tempo, no estado de erê, em que são considerados como crianças que têm tudo para aprender. É neste estado de consciência alterada que os iyáwò são submetidos a intenso aprendizado e adquirem reflexos condicionados. Gestos, posturas, hábitos são assim automatizados e transmitidos de modo seguro.

A PERDA DOS CONHECIMENTOS E O SINCRETISMO

Baseando-nos nos conceitos definidos por Pedro Ribeiro de Oliveira (1985) consideramos como sincretismo a combinação de dois ou mais sistemas religiosos, de modo que ambos deixam de existir como tais e formam um sistema original. Trata-se portanto de fusão ao nível das instituições e dos sistemas de representações coletivas. Ao nível individual e psicológico a fusão ou justaposição de crenças e valores pertencentes a sistemas religiosos diferentes constituiria o que o autor chama de "mistura", ou seja um fenômeno distinto do sincretismo propriamente dito.

É sabido que no Brasil as religiões afro-descendentes foram se impregnando no decorrer do tempo de traços sincréticos, resultado de longo processo de seleção e reinterpretação de elementos de origens diversas. Foi essencialmente com as religiões indígenas e com o catolicismo popular que os escravos negros estiveram em contato e dos quais absorveram aos poucos valores e significados. Além do

mais, adquiriram o hábito de acrescentar ao culto africano, rituais católicos como missas, batizados, casamentos, e de praticarem paralelamente as duas religiões.

Atualmente, um fator que contribui sem dúvida para favorecer a tendência ao sincretismo e à “mistura” nos terreiros de São Paulo é a própria trajetória religiosa dos pais e mães-de-santo, a sua primeira socialização, como vimos, no catolicismo, e a sua passagem pela umbanda e o candomblé de angola.

Mas é preciso reconhecer que outros fatores ainda contribuem para a progressiva perda de elementos do sistema religioso tradicional e pela intensificação do sincretismo, processos que se acentuam sensivelmente com a distância dos centros religiosos da Bahia. Hoje, as mudanças devem-se numa boa medida à adaptação dos terreiros às exigências da vida moderna. Nos grandes centros urbanos como São Paulo por exemplo, os adeptos não têm mais condições de passar tanto tempo no terreiro, o que prejudica o seu aprendizado. Não há mais tempo para a absorção de valores e da visão de mundo tradicional.

Os próprios sacerdotes mantêm um contato episódico, e às vezes muito curto com os pais ou mães-de-santo da Bahia que os iniciaram. Às vezes os novos sacerdotes não cumprem os longos períodos do aprendizado tradicional e estão despreparados.

A lei do segredo vem piorar esta situação. Mãe Sandra por exemplo queixa-se que as velhas tias de Salvador “não ensinam nada e morrem sem ensinar”.

Em conseqüência verificamos nos terreiros de candomblé de São Paulo em geral a ocorrência de vários tipos de mudança na prática ritual em relação ao modelo kétu tradicional. Tudo isto já foi muito estudado e discutido. Nosso objetivo aqui é apenas lembrar os principais traços e práticas “sincreticos” que o movimento de “africanização” pretende eliminar. Em primeiro lugar, evidentemente, é preciso mencionar a identificação dos òrìsà com santos católicos, a presença de imagens ou símbolos religiosos católicos nos terreiros, assim como o culto de caboclos ou outras entidades que não os òrìsà. Por outro lado o conhecimento da língua yorùbá se perdeu; as cantigas em yorùbá estão reduzidas a fragmentos incompreensíveis; toques de atabaques foram esquecidos, outros alterados..

EM QUE CONSISTE A “REAFRICANIZAÇÃO”?

Os motivos que todos invocam para justificar a opção pela “africanização” são a falta de conhecimentos e a perda da tradição. Segundo a mãe Sandra de Sàngó, no candomblé, não se ensina nada:

No Brasil religioso afro-descendente, o problema é a questão do não ensinar. Então, você não tem idade iniciática suficiente para aprender, e de repente você se vê a braços com um cerimonial religioso que você não domina: como ter que rezar e cantar numa língua sem saber o que está falando, ou ter que passar ensinamentos para os seus filhos sem saber o fundamento, sem saber a realidade...

O Pai Armando de Ogun acrescenta que muitas vezes o pai-de-santo não ensina tudo o que ele sabe; ele guarda uma parte para si e transmite apenas fragmentos: é o chamado "conhecimento de pé quebrado. É uma questão de poder". E assim, a tradição dos antigos vai se perdendo.

A "africanização" foi a solução que alguns sacerdotes encontraram: ela nivela, pois os pais-de-santo "africanizantes" visitam os mesmos lugares da África, e aprendem todas as mesmas coisas. Mas os sacerdotes do nosso grupo fazem questão de deixar claro que "africanizar" ou "reafricanizar" o candomblé não significa tornar-se africano, nem tornar-se negro, nem mesmo viver como africanos, porque "somos brasileiros", "não podemos pensar como yorùbá". Parecem aliás não gostar do termo "africanizado" ou "reafricanizado". Para eles "africanizado" opõe-se a "brasileiro" e não a "católico"; "não existe africanização: é invenção da Academia". Para mãe Sandra de Sangô, "é impossível voltar à origem da religião"; o que existe é o culto dos òrìsà africanos, sem sincretismo com o catolicismo (para ela o culto dos òrìsà não é candomblé). Para Iyá Aressú e Pai Armando o que existe é o culto dos òrìsà tal como foi criado pelos fundadores do candomblé, mas eliminando-se dele todo sincretismo com o catolicismo.

No conceito dos nossos sacerdotes "africanizar" significa "intelectualização, acesso a uma literatura sagrada, aos poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto de acordo com modelos trazidos da África contemporânea" (Pai Armando).
Africanizar

Significa, não a volta ao original primitivo, mas recuperar práticas rituais esquecidas, refazer mitos... reaprender o significado dos elementos materiais do culto, e, antes de mais nada, aprender rudimentos da língua ritual original. A língua ritual do candomblé contemporâneo é um agregado quase indecifrável de fragmentos, e a primeira etapa da africanização consiste, pois, em aprender a língua para, a partir daí, refazer as cantigas, rezas e orikis, dando significado às palavras rituais... Também é de grande utilidade falar inglês pois a maioria dos documentos sobre a religião dos orixás na África está publicada nesta língua... É grande, pois, o investimento intelectual... Conceitos e ritos precisam ser completamente revistos... Tudo isso exige muita disposição, vontade de aprender, numa empreitada longa, cheia de tropeços e quase sempre solitária. (Armando Vallado, 1999)

A "africanização", segundo o pai Armando de Ogun, não deveria ser entendida apenas como reconstrução de rituais, mitos, ou cânticos alterados pelo tempo e a transmissão oral, mas como incluindo também um ethos, uma concepção de vida. Ela implica uma mudança no axé, às vezes brusca, que exige dos filhos-de-santo toda uma reeducação. O processo de "africanização" exige do sacerdote muita dedicação, muito esforço, muita perseverança e motivação.

Como já foi observado por Prandi (1996) a difusão de obras etnográficas sobre religião e culturas negras desempenhou um papel fundamental na formação das novas tendências que se manifestam no candomblé paulista. Foi se constituin-

do assim no seio do povo-de-santo uma elite intelectualizada que, imersa no universo da escrita, foi desenvolvendo novos hábitos e quadros mentais que inevitavelmente acabam modificando sua interpretação da teologia do candomblé. Segundo Vygotsky (apud Goody, 1994, p.225), “quando um indivíduo domina a escrita, o sistema que subtende a natureza de seus processos mentais muda completamente; muda a estrutura da memória, mudam os modos de classificação e de solução dos problemas”.

Entretanto, Iyá Aressú não parece ser muito favorável a esta intelectualização. O acadêmico, para ela, “não é igual a um sacerdote que se dedica integralmente ao culto, que está sempre disponível para atender um filho. Ele tem outras funções: não sei bem o que é isto: ânsia de saber, ou se é status? Mas corre o risco de não ser um bom sacerdote porque não está ali acompanhando tudo o tempo todo, nem também um bom professor”. Talvez seja um meio de divulgar a religião; faz com que sua casa fique mais conhecida.

O QUE FOI “AFRICANIZADO”

O terreiro da Casa das Águas, segundo o pai-de-santo, é “tradicional renovado”: segue o modelo da Mãe Estella do Asé Opô Afonjá e as orientações de Agenor Miranda. Iyá Aressú afirma que seu terreiro é “reafricanizado”; e a casa de Sandra Epega, como ela mesma faz questão de esclarecer, não é candomblé africanizado, mas “tradição dos òrìsà” (isto é culto africano).

Em primeiro lugar devemos dizer que em nenhum dos três terreiros se vêem imagens de santos, crucifixos ou qualquer outro símbolo evocando o catolicismo. Esta eliminação dos objetos evocando a religião católica constitui o primeiro passo e o mais evidente da “africanização” de um terreiro.

Pelo que pudemos observar, e pelas informações fornecidas por nossos sacerdotes, os elementos e práticas que foram “africanizados”, são essencialmente:

A roupa: “Nós aqui - diz Iyá Aressú - só usamos roupas africanas... Mas tem casa por aí que usa roupa baiana”... “A roupa africana é mais leve e mais fresquinha, os filhos aceitaram logo” ... “Não precisa mais engomar aquelas saias...”. Na casa da mãe Sandra também as roupas de santo foram substituídas pelos panos da Costa, kafta, agbada, filá, yorùbá. Na Casa das Águas, porém, usam-se as roupas “bairanas” tradicionais.

A “parte de Esu”: as casas “africanizadas” realizam o padê de Esu antes das cerimônias que exigem sacrifício de animais de “quadro pés” (nas três casas observadas).

Os “toques”: na verdade não chegamos a compreender quais foram as modificações introduzidas nesse caso, que ainda precisa ser investigado.

O uso ritual da língua yorùbá: nas três casas observadas orações e cânticos são executados em yorùbá; este é um dos requisitos essenciais da “africanização” que Iyá Aressú justifica: “Falo para meus filhos que eles têm que saber o que estão cantando”.

Uso de ingredientes rituais importados: diversos ingredientes utilizados nos rituais devem necessariamente ser importados da África, por não existirem no Brasil. Na casa de mãe Sandra, a pimenta é importada; o obi também: "o obi nacional não é da mesma qualidade, ele só tem duas partes, é o que chamamos obi banjá, que já era usado somente para fazer remédio ou para se dar de comer ao gado. Nos usamos o obi batá que é o obi de quatro partes, que tanto serve para alimentar o òrìsà quanto para a adivinhação também". O osun, substância vegetal vermelha oferecida a Oyá; "pode ser substituído pelo urucum mas não é o ideal".

O número de òrìsà que podem manifestar-se: na casa de mãe Sandra o filho-de-santo só tem um òrìsà, o dono da sua cabeça., e numa festa somente o òrìsà homenageado pode manifestar-se. Como vimos, foi em função dessas regras rituais que a Yemanjá do pai Armando de Ogun não deveria mais ter possuído seu filho. Na verdade não se tira nenhuma entidade do filho-de-santo: o que foi "feito" não pode ser desfeito. As entidades continuam sendo cultuadas normalmente; mas só uma pode manifestar-se na possessão: o dono da cabeça. Quanto a Iyá Assesú, ela diz: "É só um. Aí, depois, tem um que trabalha para nós, um que fica na frente, um de trás que não conta para ninguém". Na Casa das Águas, os filhos têm dois òrìsà, o dono da cabeça e outro "que acompanha", ambos podendo manifestar-se.

Não há outras entidades a não ser os òrìsà: não se toca para caboclos nem para outras entidades que não sejam os òrìsà: Iyá Assesú diz que "Não toca para caboclos, boiadeiro, ou vira nego velho": "dá muita quizila"; "pode virar briga"

Acrescentamos que do ponto de vista da disposição dos edifícios no terreno a Casa das Águas e o Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu reproduzem o modelo dos tradicionais terreiros de candomblé da Bahia.

A casa da mãe Sandra Epega, onde não se pratica o candomblé, mas sim a "tradição dos òrìsà", isto é o culto africano, apresenta além das características acima, mais algumas: Mãe Sandra, ao contrário dos outros dois sacerdotes, não admite que seus filhos tenham outra religião, que freqüentem a Igreja católica, que se casem ou batizem seus filhos na Igreja.

Nos terreiros tradicionais, procura-se dar uma impressão de ordem e de limpeza; o barracão é enfeitado, bem cuidado. No terreiro de Mãe Sandra pelo contrário, não existem bancos ou cadeiras para os visitantes que devem sentar no chão à moda africana; tudo é tosco e rústico; teias de aranhas pelos cantos dão impressão de sujeira.

Mãe Sandra usa eletrodomésticos para facilitar o trabalho, como por exemplo liquidificador, abandonando o que ela chama de "cultura do pilão".

No candomblé tradicional existe um sistema muito complicado de regras de comportamento, de etiqueta; há muitas proibições. Por exemplo, depois de fazer um bori, o adepto teria que praticar um resguardo de 32 dias de sexo; quem completou sete anos de iniciação não precisaria mais realizar as obrigações ao òrìsà, etc. Antes de qualquer ritual, deve-se tomar banho, colocar roupa branca. A pessoa tem que observar numerosas proibições alimentares e outras, etc. Mãe Sandra diz

que na tradição dos òrìsà não é preciso tirar o colar para nada: tomar banho, fazer sexo... ao contrário do candomblé onde se deve tirá-lo (idéia de sujeira, de impureza). Nas casas tradicionais, há regras complicadas estipulando quem pode dançar, e quando. No culto africano todo mundo dança, todo mundo entra na roda.

O adepto só pode receber um único òrìsà: o dono de sua cabeça. O òrìsà só pode se manifestar - numa festa - numa única pessoa, pois ele é único e não pode estar em vários filhos ao mesmo tempo. Mas ele pode possuir um após o outro, sucessivamente. Deve-se concluir que na África não existe a noção de òrìsà individual? Um indivíduo pode ser, se quiser, segundo Mãe Sandra, iniciado para Sàngó porque assim deseja. Mas ele não será possuído por Sàngó se não for filho dele, se Sàngó não for o dono de sua cabeça. Na Casa das Águas, pelo contrário, vários òrìsà continuam sendo homenageados e manifestando-se numa mesma festa.

Na casa de Mãe Sandra, como na África, são as pessoas que se prostram diante do deus (do filho possuído) enquanto que no candomblé tradicional e na Casa das Águas, são os deuses que se prostram diante das pessoas, òrìsà vem quando e como ele quer, e não porque é o dia da festa fixa dele. Ele faz o que bem entende. Não é preciso ensinar-lhe nada; ele sabe tudo. Assim é que não se ensina o òrìsà a dançar, nem outros tipos de comportamentos ou de gestos.

Na Casa de Mãe Sandra a iniciação é feita com a pessoa consciente; pois se estivesse possuída, é o orixá quem seria iniciado

Todos estão sujeitos ao transe. Não há nada determinando que certas pessoas, como ogans e equedes, não podem receber o santo. É o orixá que pode dizer, se quiser, ao filho: "não vou dar transe a você porque eu quero que você cuide da orquestra"...

Na casa de Sandra, todos são iniciados para Exu; e possivelmente para Xangô porque é uma casa de Xangô: Porém são iniciados para serem sacerdotes, para poder cuidarem do òrìsà, não para serem possuídos por ele. A mãe-de-santo, então, precisa ser iniciada no culto de Sàngó, no de Oyá, no de Obàtálá, no de Òsòsì, assim por diante, para poder cuidar de todos os òrìsà assentados no terreiro. O que concluir, então, no caso da mãe-de-santo do terreiro tradicional: o processo de iniciação tradicional inclui todos os òrìsà? Ou ela é iniciada para o seu òrìsà, e cuida dos outros sem ser habilitada? A primeira opção parece ser o certo?

O òrìsà mora no òrun, embaixo da terra; quando chamado, ele sobe pelo àse da casa, enterrado no chão, no centro do barracão, e pelo pilar central se houver..

Usa-se a semana africana de quatro dias; a cada quatro dias dá-se obí ou orogbo ao òrìsà, e não aqueles pratos de comida, feijoada, galinha, etc.

No culto africano, a mãe-de-santo exige que os filhos aprendam e se aperfeiçoem no conhecimento da religião; tudo deve ser explicado, e tudo deve ter explicação. No candomblé tradicional, pelo contrário, o conhecimento é privilégio dos mais velhos; representa poder, e é envolto em segredo. O saber só é transmitido aos poucos, à medida que o adepto vai demonstrando suas capacidades. Mas não se deve perguntar nada.

No deká, a mãe só entrega uma cuia, pois, diz ela, navalha é coisa de brasileiro. Para cortar, o africano usa concha, espinho, dente de peixe, pedra...

CONSTRUÇÃO DE NOVOS RITUAIS

As casas "africanizadas" realizam batizados e casamentos, cerimônias que não existem em outros terreiros e construídas com elementos rituais utilizados em outros contextos. O candomblé deve ser uma "religião completa" e os adeptos não devem ser obrigados a recorrer à Igreja católica para a realização dos ritos civis de passagem.

A construção de novos rituais é uma parte essencial do processo de "africanização" do candomblé. Podemos ilustrar a construção de tais rituais com o exemplo de um casamento realizado na Casa das Águas em 28 de outubro do ano 2000. Constatamos que o casamento no terreiro inclui seqüências rituais comuns a outras cerimônias: a roda do xirê, o banquete, a saudação a Esu, a homenagem aos donos da cabeça dos noivos, etc... O ritual do casamento foi construído associando-se seqüências pre-existentes, numa espécie de bricolagem. Evidentemente foram eliminadas as negociações entre as famílias dos noivos, que na África tradicional constituíam a parte mais importante de um casamento. (Bascom, 1969). No Brasil, no terreiro de candomblé, o pai-de-santo fez o papel do pai da noiva; e o barracão substituiu a casa da esposa mais velha da família do marido.

A CRENÇA EM DEUS

Os sacerdotes das casas estudadas dizem acreditar em Olodumarê, deus supremo dos Yorùbá. Segundo Sandra Epega, "nosso Deus é Olodumarê; é anterior ao cristianismo. Tem 1000 anos de diferença entre a tradição dos òrìsà e o candomblé. Não somos cristãos, em absoluto". E Iyá Assessú também afirma: "nossa religião tem 4000 anos". "A gente não passou por esse processo de bíblia, de Jesus" (Maria de Jesus).

Pensamos, porém, que a concepção yorùbá do deus supremo, Olórun ou Olodumarê, provavelmente adquirida pelos sacerdotes do candomblé "africanizado" através da literatura etnográfica, pode ser relativamente recente; e talvez os africanos que fundaram os primeiros terreiros no Brasil tivessem dele uma noção bem diferente. Parece que a noção de um deus supremo e criador, é o resultado de uma evolução tardia da religião dos Yorùbá e de contatos com povos islamizados: a sua religião original baseava-se na crença num par de divindades.

Por outro lado, Marc Augé (1982) vem nos lembrar que o paganismo é antes de tudo o contrário do cristianismo; ele ignora a salvação, o mistério, a transcendência. Para ele, a relação entre o homem e o deus é uma relação funcional e social. O paganismo é antes de tudo adesão a um modo de vida coletivo. Negligenciar os deuses, opor-se a eles é imprudência, mas não um sacrilégio; o paganis-

mo admite que o homem possa errar, mas ignora a idéia de pecado. O paganismo não prega o amor de Deus ou do próximo. Ele se define por sua dimensão ritual; a força de um òrìsà depende de sua “fórmula” no sentido químico do termo, e da competência do sacerdote que o instalou. O paganismo se distingue pela consciência persecutiva do mal; a origem do infortúnio deve sempre ser buscada na vontade de outro homem ou de alguma entidade sobrenatural.

A religiosidade do candomblé está muito distante desse quadro de crenças e valores e podemos supor que deverá estar muito mais próxima daquela que pode ser encontrada no catolicismo popular.

De fato, quando perguntamos se Deus é concebido no candomblé da mesma maneira que na Igreja Católica, respondem: “de qualquer maneira é o mesmo Deus, só com um outro nome” (Iyá Aassú); “Nós damos nomes diferentes” (Maria de Jesus). A partir dessas declarações, imaginamos que as informantes permanecem fiéis, no fundo, a uma concepção de Deus calcada no catolicismo popular.

Para o catolicismo popular, Wilson Gomes (1996) relaciona os seguintes padrões de crença:

É claro o modo singular como o catolicismo popular vive o dogma trinitário: dificilmente pode-se dizer que o povo é monoteísta. Pode-se falar na idéia da monarquia do Pai, mas Nosso Senhor e o Divino são indivíduos autônomos. Na questão dos santos é também evidente que estes não são, para o povo, aquilo que a Igreja pretende que sejam (cristãos exemplares, testemunhas privilegiadas e paradigmáticas da fé em Cristo), mas entidades semidivinas, ou divinas, situadas estrategicamente entre Deus (deuses?) e os homens, e destinadas a ocupar-se dos problemas humanos. O mesmo se diga da figura popular de Maria, a Nossa Senhora do catolicismo popular em suas diversas formas, de um lado quase como uma divindade feminina, de outro, como a mensageira entre o rogo dos homens e Deus (o Pai, o monarca) e Nosso Senhor, sobre o qual tem grande ascendência. Vejamos o caso do espírito dos mortos, popularizados como “as almas”, entidades autônomas, presentes no mundo e influentes na vida das pessoas, capazes de provocar o bem e o mal, a ajuda e o espanto. Enfim, o demônio, cujo poder sobre os homens, na fé popular, praticamente não conhece limites.

Deus é concebido como pai e criador, poderoso, benevolente, que cuida e lembra dos filhos. “É a realidade mais fundamental da religiosidade popular” (Parker, 1996). A crença em Deus é mais do que uma convicção racional; mais do que a razão da vida, é a força que a sustenta. Mas as pessoas procuram geralmente racionalizar a sua fé: “Acredito em Deus porque meus pais me ensinaram”, “Porque tem que ter um ser superior”, “Porque crendo posso salvar minha alma”. Portanto a crença em Deus não é um mero costume tradicional. Há, também, uma identificação do ser social da pessoa e do ser católico: ser membro da sociedade é ser católico. A Virgem Maria encarna o conceito de mediação; na teologia oficial ela não é um ser divino. Mas para o povo os seres sagrados são classificados, não por seu caráter ontológico, mas por seu poder, sua capacidade de intervir milagrosa-

mente, ou seja por sua eficácia simbólica. A Virgem Maria é a mãe, não só de Deus, mas de todos os homens, e vela por eles.

O candomblé "africanizado" rejeita ostensivamente essas crenças e as práticas do catolicismo, popular ou não, em particular o culto aos santos e à Virgem Maria.

Mas, no que diz respeito à concepção do deus supremo, a nossa hipótese é que a concepção de Olodumarê teria sido adquirida recentemente pelos sacerdotes "africanizantes", sem chegar contudo a afetar profundamente as características da fé dos filhos de suas casas.

A FÉ E O AMOR PELO ÒRÌSÀ

Todos os entrevistados enfatizam a importância, na sua vida, da relação com o òrìsà. O òrìsà é pensado como "um pai", "um amigo", "um irmão"; um adepto até declara: "o òrìsà sou eu". Ele está sempre por perto, muito próximo a seu filho; "ele fala quotidianamente com a gente, dentro da mente da gente; é como uma telepatia", diz Iyá Assessù. Esta ligação aumenta com o tempo depois da iniciação, e alguns não sabem explicar o que é, mas todos insistem em dizer que é algo muito bom. Todos falam do seu "amor pelo òrìsà", o que não parece ser um sentimento africano, ou pelo menos africanizado, mas também não se confunde com o amor de Deus do catolicismo.

O católico sabe que sua fé é de uma outra ordem que o conhecimento das coisas deste mundo, as quais são objeto de um conhecimento científico ou de hipóteses que podem ser refutadas. Ele sabe que a possibilidade de verificar, ou de demonstrar não se aplica a sua fé. Ele deve assumir a contradição, que é interna a sua fé, e acreditar é isto. Esta situação deriva da distinção entre dois mundos, o reino de Deus, e este mundo. É porque construímos o conceito de lei natural, que nos podemos admitir o sobrenatural para enfiar nele tudo o que não se conforma à lei.

A fé no òrìsà, pelo contrário, é resultado da experiência sensível: o òrìsà possui seus filhos e se manifesta diante da comunidade, pode ser visto, tocado; ele dança, se comunica com seus filhos. A fé no òrìsà é da mesma ordem que o conhecimento das coisas deste mundo. A fé no òrìsà só pode ser entendida como a convicção que a entidade à qual damos nossa confiança, retribuirá na forma de apoio ou de proteção; ela implica uma relação de troca entre o crente e o òrìsà.

CONCEPÇÕES ÉTICAS NO CANDOMBLÉ

Segundo Prandi (1996, p.101), "Nas religiões afro-brasileiras, as antigas e as novas, a virtude da caridade não faz nenhum sentido, uma vez que a única virtude é aquela que se alcança no momento em que o fiel cumpre sua obrigação ritual para com sua divindade ou entidade particular". Nesse caso as concepções éticas do candomblé afastariam-se da moralidade brasileira comum. Segundo o Pai Ar-

mando de Ogun, a solidariedade seria virtude desconhecida no candomblé, só existindo entre os irmãos, dentro do terreiro.

Porém, não é bem o que nos observamos. Constatamos com efeito que muitos pais-de-santo participam ativamente em movimentos sociais. Assim é que o pai Laércio de Osun (Tabão da Serra) consagrou seu terreiro a crianças aidéticas que ele cria, deixando de realizar rituais públicos e de atender clientes. A mãe Iyá Wanda O. Ferreira e seu marido, o ogã Gilberto de Exu criaram o afoxé “Filhos da Coroa de Dada (Ile Omo Dada)” com o objetivo de atender as populações marginalizadas, em particular a juventude, de organizar oficinas culturais, cursos de dança, tambores, costura, promover discussões sobre saúde e sexualidade. A organização funciona na casa de candomblé Iyá Mi Osun Muywa, rua Carlos Belmiro Correia 1240, Jardim Peruche.

Mas, restringindo-nos aos sacerdotes do nosso “grupinho dos quatro” acrescentaremos que a mãe Sandra Epega está envolvida em campanhas em favor da paz, participa de atividades em favor do desenvolvimento da comunidade negra, como comprova o teor de um convite para participar do Encontro Estadual das Religiões Afro-descendentes, com o tema “Atividades sociais desenvolvidas pelos templos”, em 05/11/2000 organizado pela Comissão de Assuntos religiosos afro-descendentes junto ao Conselho de participação e desenvolvimento da comunidade negra do Estado de São Paulo:

“... nossos templos situam-se, em sua maioria, em regiões carentes, em periferias, locais muitas vezes esquecidos pelos poderes municipais e estaduais. E bom saber que, nas horas que você não ocupa sua casa com rituais religiosos, ela pode ser utilizada em favor da comunidade que nos rodeia, com cursos profissionalizantes, palestras, atividades sociais e culturais. Nem sempre há ao nosso redor organismos públicos gratuitos que façam este trabalho. Cabe portanto a nós, enquanto líderes religiosos, procurar suprir estas lacunas de educação, cultura, saúde, lazer e encaminhamento de nossos fiéis. Isso nos torna bem vistos pela comunidade e ajuda a atrair pessoas para o nosso meio. Também existe a possibilidade de criarmos pequenas oficinas de artesanato ou outras...”

A concepção cristã de caridade e amor ao próximo está presente no comportamento desses sacerdotes, revelando que não se afastaram da ética católica. Como diz a mãe Iyá Assesú: “o catolicismo é o princípio de todo brasileiro”.

Uma das diferenças mais sensíveis entre a moral católica e a yorùbá diz respeito ao comportamento sexual e ao sentimento de culpa e de pecado. O candomblé substitui as regras de comportamento da nossa sociedade por outras, pelo menos “do portão para dentro”, em particular a moral sexual, muito mais liberal. Assim é que um homossexual, por exemplo, não será rejeitado. Em troca exige-se dele, como de todos os irmãos-de-santo obediência em relação ao pai-de-santo, cumprimento das obrigações religiosas, observância dos ewós, solidariedade em relação aos irmãos-de-santo.

Mas é verdade que não existe nenhuma solidariedade entre membros de terreiros diferentes, entre os quais prevalece a competição.

Enfim, de nossas conversas com os membros dos terreiros estudados, concluímos que os valores dos filhos-de-santo são os mesmos da população brasileira em geral: principalmente honestidade, caridade, e fé.

CONCLUSÕES PARCIAIS

A "africanização" parece constituir para um pai-de-santo, como já foi dito, uma opção arriscada, e um árduo caminho. A primeira dificuldade, sem dúvida, resulta da sua própria trajetória religiosa. Como vimos, os sacerdotes entrevistados passaram por diversas religiões antes de chegar ao candomblé "africanizado". Iniciaram sua carreira religiosa no catolicismo, no candomblé de Angola, com passagens pela Umbanda, pelo espiritismo. Evidentemente, estas trajetórias exigem deles um esforço de adaptação, estudo, perseverança, força de vontade.

Por outro lado, segundo Iyá Assesú, na verdade "não dá para mudar muita coisa"; as mudanças "não podem atingir nenhuma entidade", o que significa que não se pode tirar as entidades feitas na cabeça dos iniciados, que em realidade não se pode mudar de nação, como bem diz Pai Armando: "por exemplo eu sou do kétu e vou para o Tambor de Mina, porque eles cultuam os vodun, né! E eu sou de Ogun: eu vou cultuar o quê? Lá é Dosú, um outro mundo". De fato, de acordo com Serra (1995), no candomblé de Salvador as entidades do panteão kétu não são as mesmas do panteão jeje ou do panteão angola: "Oxumarê não é Becém, nem Angorô e menos ainda São Bartolomeu".

Por outro lado, tanto Iyá Assesú como pai Armando de Ogun assinalam a força do catolicismo: "o catolicismo é o princípio de todo brasileiro" diz Iyá Assesú.

Difícil é livrar-se do sincretismo, fazer com que os adeptos deixem de associar o òrìsà ao santo católico. Os filhos não perdem a noção de sacrifício, como por exemplo dizer que foi muito sacrifício passar a noite trabalhando no terreiro; necessitam da noção de sacrifício; não perdem traços cristãos. (Pai Armando)

Mudanças só podem ser introduzidas com o consentimento do òrìsà, que sempre é consultado. Mas nem assim a reafricanização deixa de ser um processo difícil; muitas vezes é repentina e os filhos-de-santo não estão preparados para enfrentar as modificações que não deixam de provocar problemas na casa. Os filhos ficam desorientados, não sabem mais como devem se comportar dentro das novas normas do terreiro. O pai-de-santo deve ter todo o cuidado ao comunicar suas decisões, pois sua autoridade está em jogo: "Que pai-de-santo é esse que não sabe o que deve fazer? que diz uma coisa, e depois diz outra?". O problema atingiu sobretudo a casa de mãe Sandra onde as mudanças na prática ritual foram mais radicais. A própria mãe Sandra reconheceu que alguns de seus filhos não aceitaram

a mudança de asé quando ela passou do rito angola para o rito kétu; vários filhos não aceitaram as “reformas” e afastaram-se.

Um dos problemas mais complexos que nos pareceu estar surgindo com a “africanização” e a mudança de “nação” é o fato dos adeptos deixarem de receber suas entidades habituais com exceção do “dono da cabeça”. A possessão por determinado “enredo” de divindades está associada à identidade do adepto. Uma mudança repentina nesta configuração por decreto do chefe do terreiro só pode ser extremamente perturbadora. Talvez seja esta a principal razão da resistência ao movimento de “africanização”.

Outra grande dificuldade, para os filhos, consiste em aprender a língua yorùbá, pelo menos em adquirir um conhecimento suficiente para compreender a letra dos cânticos e as orações.

A “africanização” parece assim constituir uma atitude potencialmente perigosa para um pai-de-santo.

Os terreiros de Armando Vallado, Iyá Assesú, Sandra Epega, constituem, como vimos, um sub-grupo dentro do mundo do candomblé, unido pelas relações de amizade que existem entre esses sacerdotes, sub-grupo ao qual se junta, embora seja de outra nação (tambor de Mina), o Pai Francelino de Shapanã. Este último, Armando de Ogun, Iyá Assesú, costumam visitar-se por existir entre eles uma amizade pessoal. Mas procuram manter distância dos outros terreiros. Os pais-de-santo evitam visitar-se uns aos outros, confrontar-se, expor suas práticas e conhecimentos aos colegas. Iyá Assesú diz: “comigo é assim: se quiser me conhecer, que venha na minha casa, porque eu não vou na casa de ninguém me mostrar”. O pai Armando diz que não circula, não visita outros terreiros, nem recebe ninguém. O mãe Sandra faz idêntica afirmação.

E mesmo havendo relações de amizade entre os sacerdotes, há comentários recíprocos em que cada um acentua as características de sua própria prática ritual como sendo a mais legítima. Aliás, pelas razões que já vimos, Pai Armando rompeu as relações com Mãe Sandra. Os sacerdotes das três casas demonstram ciúmes uns dos outros; ficam sentidos se o pesquisador deixa de freqüentar sua casa para fazer pesquisa numa outra; competem assim pelo público, e talvez possíveis adeptos. Apesar da proclamada amizade, o fuxico é intenso; observa-se e comenta-se tudo o que se faz no terreiro do colega. O Pai Armando diz: “terreiros africanizados? têm uns que se dizem africanizados, mas lá no fundo tem caboclo pulando” (seria o de Iyá Assesú?). A mãe Sandra diz: “Tem os que se dizem africanizados, mas continuam cultuando Nossa Senhora Aparecida. Abandonam a roupa baiana, mas cantam em português”.

Se a justificativa pelo esforço de “africanização” do candomblé é invariavelmente o problema da perda dos conhecimentos, a razão profunda é a busca de poder. Um sacerdote bem preparado manipula forças sobrenaturais temíveis, concentra em si considerável quantidade de ase; ele dispõe do poder simbólico de vida e morte sobre seus filhos. “Nos lidamos com elementos que são muito importantes e fortes, ou seja, é o comando de todo o universo”, disse Maria de Jesus.

No candomblé, o poder se alicerça na competência, no conhecimento dos segredos e da tradição. Há uma grande preocupação por parte dos religiosos em relação ao seu aperfeiçoamento. Um pai-de-santo precisa ser poderoso para não ser destruído pelas forças, que os colegas (às vezes os próprios filhos) podem manipular contra ele. O fato dos sacerdotes evitarem visitar-se uns aos outros explica-se provavelmente pelo medo: além do medo do "fuxico" e da crítica que atingem a sua auto-estima e o seu prestígio perante seus filhos, que tolhe a sua autonomia de chefe de terreiro, haveria o medo de despertar a inveja e de ver forças temíveis serem lançadas contra eles.

No terreiro, as qualidades de liderança do pai ou da mãe-de-santo mantêm a paz: "A Sessu tem o seu braço de ferro, ela dirige as coisas com uma capacidade muito grande, é uma mulher muito simples mas com o espírito de liderança muito forte. Então, está tudo bem definido. A partir daí, a gente se respeita bastante... e o que a mãe determinar está determinado." (Maria de Jesus).

Percebemos ainda que os principais elementos sincréticos eliminados pelo candomblé "africanizado": imagens e orações católicas, identificação dos òrìsà com santos, culto de caboclos e outras entidades que não os òrìsà, número de entidades que podem possuir um iniciado, constituem traços diacríticos que definem com clareza uma identidade religiosa própria dentro do sistema de semelhanças e diferenças que caracterizam o campo dos cultos afro-descendentes no qual o candomblé está inserido. Podemos dizer, pois, que o processo de "africanização" tem ainda por função demarcar fronteiras com a umbanda.

Mas o candomblé está inserido também no campo religioso maior onde compete por adeptos e prestígio, principalmente com a Igreja Católica e as igrejas evangélicas. A luta dos sacerdotes do candomblé "africanizado" está orientada em primeiro lugar contra o preconceito: "Eles têm uma idéia generalizada de que o candomblé é aquelas pessoas que fazem ebós e põem na esquina, quando na verdade não é isso o que acontece. Então você sofre um certo preconceito" (Maria de Jesus). É preciso divulgar o candomblé, é preciso mostrar que não é um conjunto de crenças e práticas supersticiosas de negros ignorantes.

O objetivo último é fazer com que o candomblé seja reconhecido pela sociedade como uma verdadeira religião; é preciso conferir-lhe legitimidade, fazer dele uma "religião completa". A competição entre religiões exige que se criem rituais para todas as circunstâncias: casamento, batismo e outros sacramentos.

A intelectualização, o recurso à escrita fornecem armas na luta pelo reconhecimento e a legitimação do candomblé. A participação em movimentos sociais, as atividades assistenciais também servem para demonstrar que o candomblé é, como as várias formas do cristianismo, uma religião que prega o bem e dá o exemplo da prática da caridade. Serviriam para refutar as acusações, entre outras, dos pastores da Igreja Universal de Deus, que afirmam que o candomblé e as religiões afro-descendentes em geral, cultuam demônios e só trazem desgraça aos incautos.

Queremos observar, finalmente, que as propostas do movimento de “africanização” do candomblé apresentam alguns aspectos paradoxais.

A rejeição do sincretismo não constitui uma característica do pensamento religioso tradicional africano. O politeísmo africano não é avesso ao sincretismo, até pelo contrário. Os escravos africanos trazidos para o Brasil e os fundadores do candomblé devem, dentro deste espírito, ter acrescentado sem problemas o catolicismo à sua própria religião. Ou seja: a proposta de “africanização” e de “dessincretização” do culto, nada tem de africano, nem de tradicional.

Um segundo paradoxo consiste no recurso à escrita: a proposta de transcrever os mitos e os segredos rituais em forma de livros está frontalmente oposta à concepção africana do ensino e do poder da palavra. Também nada tem de africano.

É verdade que “africanização não significa tornar-se africanos. Não podemos pensar como yorùbá” (Pai Armando de Ogun). Mas como conciliar esta constatação com o objetivo de resgatar um “ethos africano”? Os elementos “africanizados” são essencialmente práticas rituais. Mas o objetivo formulado pelo pai Armando de Ogun que afirma que a “africanização” não deve se reduzir a estes aspectos exteriores, mas também recuperar um ethos, uma concepção de vida, não parece concretizar-se, pelo menos até agora. A religião dos filhos-de-santo está impregnada de valores do catolicismo e por uma afetividade própria da cultura brasileira. Os valores fundamentais dos filhos-de-santo: honestidade, caridade, e fé são os da população brasileira em geral.

Além disto observamos nas conversas dos sacerdotes, principalmente Iyá Assesú e Sandra Epega, o uso freqüente de termos como “momento astrológico”, “flúidos negativos”, “energias positivas”, etc., que não pertencem ao universo do candomblé e denotam a persistência do seu passado de umbandistas (Iyá Assesú), ou talvez até de adeptos do candomblé de Angola (Sandra). Se elas acreditam em tais influências, tal crença se restringe à “mistura” que elas elaboram a nível individual, e não interfere em nada nas práticas “africanizadas” de suas casas. A mãe pequena da Casa das Águas é esotérica e psicóloga. Parece inegável a influência, nas crenças individuais dos adeptos, de outros sistemas de crenças que não o do candomblé. Enfim, observamos ainda no plano psicológico, que algumas pessoas procuram racionalizar os dogmas da religião, legitimando-os do ponto de vista de sua vida laica. Assim é que a mãe Sandra de Sangô diz que “os ebós ajudam a criar um clima favorável para que os desejos se realizem; mas que os pedidos não são atendidos se a pessoa não acreditar no que está fazendo” o que equivale praticamente a negar a eficácia própria do ritual.

Enfim parece-nos que o ritual “tradicional renovado”, ou “africanizado” constitui um momento de ressurgência do passado; ele deve ser visto também como um trabalho de reconstrução da memória do candomblé, e do brasileiro afro-descendente em geral, que se situa no contexto de um movimento de reflexão e de uma busca por raízes que nasceu com a aproximação do meio milênio de existência do País.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc. *Le génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BINON-COSSARD, Gisèle. A filha-de-santo. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Olóòrisà*. São Paulo: Ágora, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ELBEIN, J. dos Santos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- FILADELFO, Graça. A força dos deuses africanos. *Super Revista/ABASE*, Salvador, v.3, n.12, set./out. 1995.
- GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HERSKOVITS, Melville. *Dahomey, an ancient west african kingdom*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- JOHNSON, Samuel. *The History of the Yoruba*. Londres, 1922.
- LE HÉRISSE. *L'ancien royaume du Dahomé*. Paris, 1911.
- LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kêtú de Salvador*. São Paulo, 1979. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo.
- _____. *A expansão do candomblé em São Paulo*. Presidente Prudente: UNESP, 1981. Relatório mimeo.
- MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1961.
- OLIVEIRA, P. Ribeiro de. A coexistência das religiões. *Revista de Cultura Vozes*, n.7, 1977.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. São Paulo: Paz e Terra, 1975.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PRANDI, Reginaldo P. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo P. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec 1991.
- REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, n.16, 1988.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TEIXEIRA, Maria Lina. Candomblé e a (re)invenção de tradições. In: CAROSO, C., BACELAR, J. (Orgs.) *Faces da tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- THOMAS, Vincent; LUNEAU, René. *La terre africaine et ses religions*. Paris: Larousse, 1975.
- VALLADO, Armando. Os percalços da africanização. CONGRESSO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ, Diadema 1999. Comunicação.
- _____. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In: *Faces da tradição afro-brasileira*. S.l., Pallas/CEAP/CNPQ, 1999.

Abstract: *This article shows the partial results of an ongoing research focusing on how "Africanized" São Paulo candomblé intends to eliminate syncretism in traditional candomblé. It investigates the "Africanization's" conflicts with the persistence of ritual and theological syncretism.*

Keywords: "Africanization", *candomblé*, São Paulo, competition.