

As raízes da Nação e as “nações” da “raiz”: esboço para (mais) uma contrateoria dos sincretismos entre cultos no candomblé

THOMÁS ANTÔNIO BURNEIKO MEIRA

Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p86-110

resumo O artigo trata de parte das informações levantadas no trabalho de campo que tenho realizado em um candomblé na cidade de Ribeirão Pires, no sudeste da metrópole paulistana. No decorrer do argumento, após considerar as relações entre o terreiro e a umbanda, o objetivo é realçar dois termos nativos – “nações” e “raízes” –, conforme mobilizados durante uma conversa com um dos líderes do espaço. Sob inspiração das recentes propostas em torno das “antropologias afroindígenas”, bem como em referência a considerações de Gilles Deleuze e Félix Guattari, suponho que as noções êmicas aqui destacadas possam impulsionar uma contrateoria acerca dos sincretismos. Longe das teses hegemônicas, preocupadas com origens, sínteses e correspondências – às quais a diversidade é subsumida –, a dupla de conceitos locais parece apontar para um regime de multiplicidades, em que as diferenças se recusam a ser capturadas.

palavras-chave Candomblé; Sincretismo; “Nações” e “raízes”; Multiplicidades; “Afroindígena”.

The roots of the Nation and the “nations” of the “root”: an outline to (another) counter-theory on syncretism amongst cults on candomblé.

abstract The paper covers some information raised in the fieldwork I conduct in a *candomblé* cult, located in Ribeirão Pires, in the southeast of São Paulo. After considering the relations between the place and *umbanda*, I emphasize two native expressions – “nations” and “roots” – according to the way they were used in a conversation with one of the leaders of that *candomblé*. Inspired by some recent developments regarding the idea of “afroindigenous anthropologies”, as well as Gilles Deleuze and Félix Guattari theoretical framework, I suppose that these emic notions herein outlined can foster a counter-theory on syncretism. Away from hegemonic theories, mostly concerned with origins, synthesis and correspondences, and to what diversity always tends to be presupposed, those two concepts – “nations” and “roots” – seem to aim at a

regime of multiplicities, in which the differences refuse to be tied.

keywords Candomblé; Syncretism; “Nations” and “roots”; Multiplicities; “Afroindigenous”.

Introdução: uma “folha” sobre sincretismos

“Para aprender candomblé, meu ‘filho’, você tem que *sentir*, e tem que *colocar a mão em tudo*”. As palavras que abrem este texto costumam ser repetidas, a mim, por uma das mães-de-santo do *Ilê Asé Azun Dan*¹, um terreiro localizado no sudeste da área metropolitana de São Paulo – onde, em 2014, fui iniciado na religião, e no qual realizo pesquisa etnográfica desde 2015. No limite, as máximas reiteradas pela sacerdotisa indicam o caráter muito particular das dinâmicas de aprendizado nas chamadas religiosidades “afro-brasileiras”. Primeiro, não parece haver, ali, distinções rígidas entre teoria e prática: os saberes são sensíveis ao corpo e “sensitivos” ao espírito. No preparo de uma receita ritual, por exemplo, é preciso a *manipulação* eficaz dos ingredientes – em cores, formas, texturas, temperaturas etc. – para que, assim, os efeitos almejados com a oferenda sejam obtidos; e não basta “saber fazer”, pois é necessário a intuição – a fim de identificar as demandas divinas por uma dessas refeições – e o discernimento – na avaliação de suas contrapartidas. Além disso, apesar dos requisitos ao acesso de determinadas informações e experiências, os ritmos da aprendizagem podem ser relativamente adiantados ou refreados pelos candomblecistas, mediante as suas presenças mais ou menos intensivas nas atividades da comunidade religiosa. E aos que desejam “dominar” os saberes – ou algo próximo dessa ambição –, o ideal seria, mesmo, participar o máximo possível dos eventos coletivos, no intuito de ampliar continuamente uma coleção pessoal de preceitos, vivências e sensações.

Nessa mesma linha, mas em referência a outro quadro etnográfico, Márcio Goldman (2006, p. 29) diria que, nos candomblés, a aprendizagem decorre das habilidades dos religiosos para “catar folhas”. Ao invés de recorrerem aos “[...] ensinamentos prontos e acabados de algum mestre”, o processo de construção dos conhecimentos lhes exige “[...] ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe[m] aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido”. Seja como for, no léxico da mãe-de-santo paulista ou naquele dos nativos de Ilhéus², esse modo de produção do saber desafia os antropólogos. Afinal, é

¹ Destacarei, no decorrer do texto, os nomes, termos e expressões nativas que remetem, direta ou indiretamente, aos idiomas africanos, apesar de minha preferência por adequá-las à grafia da língua portuguesa.

² Localidade onde Goldman (2006, 2016b) realizou a maior parte das suas pesquisas sobre candomblé.

certo que no aprender da religião conforme o fazem os próprios candomblecistas, as lições mais caras escapam às descrições pretensiosamente objetivistas³ e ao falso atalho das indagações diretas – é preciso, pois, “sentir” e “colocar a mão em tudo”. Elas costumam acontecer “em ato”, quando os filhos-de-santo compartilham uma tarefa; mas também nos comentários tecidos após um rito, durante as pausas dos lanches e almoços ou em raros instantes de repouso nas movimentadas rotinas dos terreiros. E por fugir ao controle – e ao tempo – do etnógrafo, captar algo dessa sabedoria exige estratégias tão heterodoxas de pesquisa quanto o são as dinâmicas de transmissão e assimilação do ensino no caso dos candomblés.

Em minhas próprias experiências, busco, pois, seguir os conselhos da mãe-de-santo que me introduziu nos cultos, com a máxima participação possível nas ações transcorridas no terreiro, da limpeza do chão ao sacrifício ritual das aves – direito adquirido, por mim, há pouco tempo, e passível de execução somente em determinadas circunstâncias. Inspirado em Jeanne Favret-Saada (2005), em seus estudos da feitiçaria rural na França, trata-se de me expor radicalmente aos fenômenos vividos no campo, mas sem a resignação de não os compreender *a posteriori*. Tenho tentado, assim, converter em matéria antropológica os meus “afetos” enquanto candomblecista, ou procurado dar um estatuto epistemológico às “folhas” reunidas, por mim, no candomblé.⁴ Logo, isso não supõe que ao experimentar sensível e intensamente as ocorrências religiosas “[...] por própria conta – e não por aquela da ciência” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157) –, eu venha a prescindir, por exemplo, de notas escritas em cadernos “pós-campo”, com as impressões do que aprendo na religião; ou tampouco significa renunciar ao registro das palavras oferecidas pelos nativos. E sobre essas últimas, se as falas mais valiosas fogem aos questionamentos diretos e programados, quando os discursos ganham, espontaneamente, em densidade conceitual, é possível, inclusive, documentá-los, não obstante as suas articulações imprevisíveis.

³ Sobre o caráter normalmente distanciado dos etnógrafos na apreensão de fenômenos sensíveis – como, por exemplo, a feitiçaria –, e para uma crítica dessas pretensões objetivistas, ver Favret-Saada (2005).

⁴ Minha etnografia ainda se acha em curso, e é realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), onde pretendo obter meu doutoramento. No trabalho, a minha intenção é cartografar as participações de seres “não-corpóreos” – espíritos diversos, ancestrais, divindades, dentre outros – no processo de herança do *Ilê Asé Azun Dan* após a morte física de seu fundador, já há 21 anos. Isso porque, cumprido esse período, o iniciador do terreiro passou a ser considerado efetivamente um ancestre protetor da comunidade religiosa erigida, em vida, por ele, quando também se consolidou, por determinação dos deuses, uma nova herdeira à frente da casa. Para tanto, tenho considerado a existência desses elementos enquanto agentes autônomos, dotados de consciências e vontades, e capazes de influenciar os fenômenos diretamente observáveis na dimensão, por assim dizer, “concreta” da vida religiosa.

As considerações trazidas neste artigo foram motivadas por um desses documentos, obtido quando, após um dia de serviços no terreiro, *Woodume Aguessinum* – uma das lideranças à frente do *Azun Dan* – fazia alguns comentários a respeito das nossas atividades. Enquanto eu o escutava, já confortavelmente disposto no sofá de sua residência, contígua ao espaço sagrado, percebi que um assunto aparentemente simples entrou em pauta: nos termos inicialmente utilizados por ele, “a quais ‘nações’⁵ remeteriam os nossos cultos?”. E com os primeiros esclarecimentos do sacerdote, adentramos, então, em diálogo, por eu ter intuído a formulação, pelo pai-de-santo, de algo no sentido do que propus chamar uma “contrateoria dos sincretismos entre ‘nações’ de candomblé” – construída nos modos como a religião é concebida e praticada naquela casa. De maneira geral, os argumentos pareciam coincidentes com os desenvolvidos em um leque particular de análises, no qual, a partir de contradiscursos nativos, as teorias hegemônicas sobre os fenômenos denominados “sincréticos” têm sido problematizadas⁶. Ao contrário das teses mais convencionais, que, segundo Goldman (2014; 2015; 2016a), tendem a subsumir as diversidades às homogeneizações – seja com a laminação de origens ou pelas sínteses delas derivadas –, as réplicas ali recebidas, por mim, apontavam, antes, para um regime de multiplicidades.

Mais objetivamente, no caso, as várias matrizes orientadoras do candomblé no *Ilê Asé Azun Dan*, os seus padrões referenciais de culto, se constituem entre si como “mundos” distintos e não contraditoriamente “irreduzíveis”; e mais: pelas próprias aberturas de uns para com os outros, eles modificam tudo aquilo que pode vir a transpassá-los, sempre a alimentar novas diferenças. Ao perceber os rebatimentos teóricos de *Aguessinum* nessa direção, pedi permissão para captar a nossa conversa, que se estendeu por cerca de 40 minutos. Com base em excertos precisos do áudio, a minha intenção aqui é catalisar o potencial contrateórico dos pressupostos gerais ali apresentados, mediante a reação com outras forças analíticas também em agenciamentos mútuos: as críticas de Gilles Deleuze e Félix Guattari ao modelo do “pensar” ocidental, conforme trazidas na Introdução dos *Mil Platôs* (2011 [1980]), e a proposta das “antropologias afroindígenas”, elaborada em textos recentes de Goldman (2014; 2015; 2016a;) – sobretudo no que ela toca, seja direta ou indiretamente, ao exame dos fenômenos nomeados “sincréticos”. Por essa estratégia, a ideia, assim, é contribuir com as discussões dos sincretismos – dispor uma “folha” à

⁵ Em termos gerais, as “nações” se referem às regiões da África cujas tradições servem de referência para os padrões mínimos dos cultos nas casas de candomblé. Goldman (2005, p. 102) identifica três grandes “nações”, ao lado de outras menores ou de subdivisões dessas maiores: a *ketu*, originária dos iorubá da Nigéria e do Benin; a *gêge*, dos fon do Benin; e a *angola*, dos banto de Angola e do Congo.

⁶ Como, por exemplo, nos trabalhos de Anjos (2006), Anjos e Oro (2009), Flaksman (2015, 2016), Goldman (2014, 2015, 2016a), e, mais indiretamente, em Macedo e Sztutman (2014), Mello (2015) e Vanzolini (2014).

questão – de modo mais próximo dos nativos, como quer a antropologia; mas sem deixar, por isso mesmo, de lançar luz nos dispositivos acionados pelas teorias dominantes, que anulariam muito da riqueza conceitual presente nas lições do pai-de-santo a respeito das sincretizações.

As raízes da Nação: de passagem pelas teorias dominantes sobre o sincretismo...

O substrato das teorias dominantes acerca do sincretismo pode ser brevemente esclarecido desde um conjunto de textos recentes, nos quais Goldman (2014; 2015; 2016a) contempla as “relações afroindígenas”. De maneira geral, conforme as suas análises, a diáspora africana em direção às Américas, entre os séculos XVI e XIX, foi um fenômeno liberador de ímpetus aniquiladores e mortais – sobretudo aos negros e indígenas –, mas que também realizou potências vitais de criatividade, como as do próprio candomblé. Em ambos os lados, afirma o autor, o maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história humana se constituiu como um dos pilares da modernidade, de modo que seus desdobramentos têm sido sentidos por todos nós, brancos, índios e afrodescendentes – ou tudo o mais que possamos vir a nos considerar. Ainda em referência aos escritos, não deixa de ser notável, no entanto, que, apesar do protagonismo dos coletivos subjugados nessas dinâmicas, as condições e consequências dos contatos sejam narradas e explicadas nas perspectivas das forças historicamente mais favorecidas pelos encontros.

Mais especificamente, Goldman sustenta que, no Brasil, as narrativas e explicações hegemônicas sobre essas relações entre setores qualificados como “indígenas”, “negros” e “europeus” ganharam fôlego a partir da primeira metade do século XIX, quando, com a dita “Proclamação da Independência”, colocaram-se os problemas da mestiçagem e do sincretismo na formação da sociedade nacional. Como, afinal, construir um país “civilizado”, se parte de suas matrizes históricas estavam associadas ao “sangue degenerado” ou às “crenças primitivas”? Sob o gatilho de uma questão “mais sociopolítica do que puramente intelectual” (GOLDMAN, 2016a, p. 02), o desenvolvimento das ciências sociais brasileiras, na avaliação do autor, se enveredou por duas concepções típicas dos fenômenos então contemplados:

[...] as ‘negativas’, que [os] encaram [mestiçagem e sincretismo] como males a evitar e/ou combater (seja pela segregação ou eliminação de um dos elementos da ‘mistura’, seja por uma mistura dirigida, uma ‘purificação’ que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquele tido como superior), e as ‘positivas’, que os aceitam, e mesmo ce-

lebram, como grandes conquistas a preservar e desenvolver (GOLDMAN, 2016a, p. 02-03).

Não obstante suas diferenças, Goldman levanta a hipótese de tanto as posições marcadas pelas visões “negativas”, como aquelas “positivas”, apresentarem, entre si, algo em comum: nos dois casos, as *homogeneizações* parecem se firmar como ponto de partida e/ou destino inexoráveis na interação das diferenças, quer por depuração e purificação, ou pelas misturas e fusões. Um exemplo muito claro – em toda a dualidade do termo – é o do conhecido, aceito e ainda bastante disseminado “mito das três raças”, com o qual se pretende imprimir, a todos os brasileiros, uma identidade nacional advinda das contribuições específicas de cada referência supostamente “original” – as europeias, as africanas e as indígenas – para a formação do país. Essa ilustração é especialmente dramática, já que se percebe simultaneamente os mecanismos de “laminação”, a purificar as matrizes, e os de “síntese”, que totalizam esses fatores tidos como primordiais.

Para evocar uma influência cara ao autor, essas teses sobre a mestiçagem e o sincretismo, ao prezar as homogeneidades, parecem, pois, sustentadas por aquilo que Gilles Deleuze e Felix Guattari (2011 [1980]) chamaram “pensamento arborescente”, no qual a “árvore” é a imagem do mundo, ou que toma a “raiz” e as “radículas” como projeções dessa “árvore-mundo”. Um regime cuja modalidade mais clássica funciona na lógica binária das forquilhas, “[...] que não para de desenvolver a lei do Uno que devém dois, depois dois que devém quatro...”; ou como sistemas-pivotantes – laterais e circulares –, que frequentemente permitem a passagem “[...] diretamente do Uno a três, quatro ou cinco”, mas com relações biunívocas entre círculos sucessivos e dispostos sob uma unidade principal. De toda maneira, cabe observar que “[...] a raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica” (p. 20). E, além disso, conforme os autores franceses, uma outra possibilidade dessa “velha reflexão” seria, ainda, a do “sistema-radícula” ou “raiz fasciculada”, quando o pivô de base se extingue em benefício de extremidades mais bem desenvolvidas. No entanto, apesar das multiplicidades imediatas e secundárias, nessa última figura subsiste também um vértice, passado ou por vir: ou seja, possível; e, enfim, se não bastasse, essa espécie de integração “secreta” e por sobre-determinação “[...] é tanto mais total quanto mais fragmentada” (p. 21).

Para Deleuze e Guattari, a reprodução do pensar “arbóreo”, que (l)imita o múltiplo – por unidade de segmento, de centro ou superior –, dominou todo o ocidente, da sexualidade às interações humanas com as plantas e os animais, da natureza aos artificios, da Terra ao cosmos. Por essa linha, o ponto que emerge, aqui, é o dos encontros e das relações entre as populações supostamente originárias do Brasil estarem submetidos a esse modelo, incrustado

– como em tudo o mais – no Estado, que quer “[...] ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980], p. 48), e, evidentemente, na história, que “[...] sempre foi escrita do ponto de vista [...] e em nome [desse] aparelho unitário” (p. 46). O “mito das três raças” apareceria, uma vez mais, então, como instrutivo: pois que se consiste em i) uma *narrativa histórica* construída na própria confluência com ii) o *pensamento social* – conforme, por exemplo, o expresso na obra de Darcy Ribeiro (2006 [1995] – p. iii) uma *ideologia estatal* que pretende(u) unificar o país. E, por isso, o conhecimento de outras versões míticas dissociadas dessa – que é ligada às elites políticas e intelectuais –, dependeria, assim, do enfraquecimento ou da supressão de sua variável “arborescente”, que em tudo bloqueia a emergência de multiplicidades.

Em uma palavra, a questão passa a ser: quais forças contra-hegemônicas e criativas são liberadas quando, finalmente, nos desvencilhamos dessas projeções hegemônicas no tratamento do assunto? É nesse sentido que Goldman propõe as antropologias “afroindígenas” para lidar com os fenômenos associados à mestiçagem e ao sincretismo. Essa manobra intelectual rumo à “desarborização” do pensamento demanda um exercício que, apoiado nos filósofos franceses, o autor qualifica como “minoração”: ou seja, a “[...] subtração da variável majoritária dominante de uma trama [...] [para] que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama” (2014, p. 216). Assim, “minorar” significaria deixar que “afros”, “indígenas” ou “afroindígenas” pensem e falem sobre as mestiçagens e os sincretismos em seus próprios termos, que, como se espera, devem ser muito diversos daqueles “majoritários” e mobilizados pelos “brancos” – acostumados a “decalcar”, ao infinito, a imagem das “árvores” cultivadas em suas cabeças (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980], p. 29).

Por essa postura, no desafio ao “arborescente”, tais antropologias, pelo lado dos etnógrafos, tenderiam a desconfiar das certezas estabelecidas – “o início e/ou fim de tudo só pode(m) ser a(s) unidade(s)” – e privilegiar a “precaução”: ao invés dos pressupostos, prevaleceria a cautela quanto aos “desconhecidos fundamentais” (GOLDMAN, 2016b, p. 34), capazes de reinventar continuamente a disciplina por outras forças criativas em agenciamento com aquelas dos antropólogos, tornando-as, todas elas, múltiplas e não inertes. Isso porque as noções antropológicas se “afroindigenizam” em algo diverso do que normalmente são, tanto como os “afroindígenas” efetivamente se antropologizam como sujeitos ativos na produção dos saberes de si mesmos – e não mais enquanto meros objetos ou produtos de um conhecimento alheio. Tratar-se-ia, com efeito, de um levante “menor”, pela antropologia, em relação ao “pensar”, à história e ao Estado – intrincados nos mitos nacionais –, desde a conhecida sentença deleuziana de que, defronte à “arborização”, “[...] se cria-

mos conceitos, resistimos”⁷.

Diante desses argumentos, parece certo que, a exemplo da(s) própria(s) antropologia(s), tampouco “afro”, “indígena” ou “afroindígena” devam ser considerados unidades “arbóreas”. São, aqui também, (re)criações passíveis de serem percorridas por multiplicidades quando em uma abordagem “menor”, ou “minoritária”, das discussões sobre mestiçagem e sincretismo no Brasil. Pela sugestão de Goldman (2014, 2015), essas criatividades podem ser antropológicamente acionadas em casos nos quais os próprios coletivos se definem, direta ou indiretamente, como “afroindígenas”⁸; ou, então, em quadros cujos participantes autorreferenciados como “ameríndios” e “afro-americanos” travam encontros e interações entre si; e, ainda, quando é o analista quem promove os diálogos dos materiais ligados aos contextos “afros” e “indígenas”, “[...] destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção” (GOLDMAN, 2015, p. 650)⁹. E mais do que isso, suponho que seja razoável passar por essa composição até mesmo ao contemplar apenas um de seus termos. Se como afirmam Deleuze e Guattari, “[...] as multiplicidades se definem pelo fora” (2011 [1980], p. 25), ao escapar da variável “branca”, “majoritária” e “arborescente”, a fuga já implica – em qualquer percurso – a conjugação de algo que virtualmente está nas demais forças outrora bloqueadas nos fenômenos das “mestiçagens” e “sincretizações” no cenário brasileiro.

Por esse tipo de desvio, a questão dos sincretismos no *Ilê Asé Azun Dan* pode, pois, ser “afroindigenizada”, aproximando-se de tentativas já realizadas na “minoração” das teses mais correntes sobre o assunto. A seguir, pretendo, então, me aliar diretamente a esses movimentos – nomeados ou não – “afroindígenas”, com o intuito de “afroindigenizar”, também, os modos como as sincretizações são empreendidas e concebidas no âmbito do terreiro, a começar pelas relações muito especiais mantidas com a umbanda, e, depois, a partir da contrateoria formulada, a mim, por um de seus sacerdotes acerca das “nações” e das “raízes” naquele candomblé. Se catalisadas com teses apresentadas em outras etnografias, o que, enfim, as lições do pai-de-santo esclarecem, antropológicamente, a respeito dos fenômenos sincréticos na particularidade da sua casa de religião? E, por outro lado, o que todas essas reações, quando agencia-

⁷ Na famosa entrevista televisiva concedida à jornalista Claire Parnet, em 1988, a interlocutora de Deleuze recorda que a frase foi dita em uma conferência, então recente, na *École Nationale des Métiers de L'image e du Son*.

⁸ Esse é o caso, por exemplo, de um movimento cultural etnografado por Cecília Mello, no sul da Bahia (2015). Goldman (2014), em um dos artigos sobre a relação “afroindígena”, assume, inclusive, as descrições e análises da autora como uma grande inspiração para o desenvolvimento de suas próprias propostas em torno dessa questão.

⁹ Para exemplos de alguns trabalhos já realizados nesse sentido, consultar os artigos de Marina Vanzolini (2014) e Valéria Macedo e Renato Sztutman (2014), publicados no dossiê apresentado em número anterior desta mesma Revista.

das entre si, podem vir a contradizer daqueles modelos hegemônicos e erigidos para lidar com os sincretismos na chave “arborescente” das homogeneizações?

“Umbandomblé” com “fundamento”

De certo modo, o *Ilê Asé Azun Dan* teve seu surgimento associado ao centro de umbanda “Peregrinos da Verdade”, criado pelo médium Sérgio Roberto Aparício, no final da década de 1960, em um barracão na cidade de Santo André, no quadrante sudeste da área metropolitana de São Paulo. Em 1972, contudo, o sacerdote foi iniciado no candomblé – pelas mãos de um pai-de-santo baiano –, a partir de quando passou a responder, perante as deidades, pela alcunha sagrada *Azuanun*; dois anos depois, a sua casa de religião também ganhou um novo nome, tal como é atualmente conhecida. Na afirmação de frequentadores antigos do terreiro, rapidamente o espaço aglutinou vários adeptos, tornando-se necessário transferi-lo para outro local, mais adequado ao volume de seu público e às demandas da nova denominação religiosa – agora, um *ilê* de candomblé, e não centro de umbanda. Conforme as palavras de *Woodume Amo Aguessinum* – membro já longevo da comunidade, e constituído, hoje, dentre as suas lideranças –, registradas em uma das nossas conversas:

[...] lá [em Santo André] era asfalto. E candomblé tem a ver com natureza. A casa tava se expandindo e precisava de uma terra. Muito grande, muita gente, muito filho-de-santo. [...] O *roncó*... O *roncó* de Santo André... acho que era isso daqui [e dimensiona uma área da sala em que conversávamos, dando a entender que o espaço era reduzido]. Agora, imagina, nesse *roncó*, todos os *oguns*, todos os *odés*, todos os *loguns*, todas as *oxuns*, todas as *iansãs*. [...] Só tinha o *roncó*. Casa [dedicada a divindades específicas] tinha a do ‘Velho’ [*Omolu*], onde ficava o ‘Velho’ do Sérgio; a casa de *Xangô*, onde ficava o *Xangô* do Sérgio, que era o *Xangô* da casa [o *Xangô* que responde coletivamente pelo terreiro], e dois ou três *xangôs* outros; e a casa dos *orixás funfuns*, onde ficavam todos os *oxalás*, *ie-manjás* e *Nanã*. Ficava tudo lá, junto. Então você não podia se mexer [...] e pra catar um ‘santo’, derrubava três. Não dava mais; não tinha como continuar. Então, precisava se achar

um lugar: de terra, espaçoso, um terreno grande, pra se começar a construir um terreiro como realmente tem que ser.¹⁰

Como recordam as pessoas que puderam acompanhar o *Ilê Asé Azun Dan* em seus primeiros dias, essa transferência contou com a participação fundamental de “Seu’ Pena Branca” – um caboclo que, em espírito, guiou Sérgio Aparício desde as suas experiências mediúnicas na umbanda, ainda quando ele era adolescente. Segundo os relatos, pois, a entidade, em certa feita, incorporou o responsável pela fundação do terreiro e, então, acendeu um charuto, que foi consumido até a metade e teve o restante colocado no bolso da camisa do pai biológico de *Azuanun*; e ao ato seguiu-se um recado cujos termos aproximados foram: “quando acharem uma terra de seus agrados, plantem, ali, o que sobrou desse fumo, e, assim, aquele lugar será de vocês”. Isso sob uma condição, como lembrou *Woodume Aguessinum*, ao me reproduzir a advertência deixada pelo espírito: “vai escolher uma terra que tenha água junto; tem que ter terra e água”. E em 1979, enfim, o terreno no qual se assentou a atual sede do *Ilê* foi encontrado no município de Ribeirão Pires, também nas franjas da metrópole paulistana, na rota de ligação da capital com a Serra do Mar. Em respeito à recomendação do caboclo, um perímetro de 11 mil metros quadrados, com matas densas e cortadas por uma nascente.

Com as obras de adequação do terreno, que se estenderam por todo o ano posterior, em 1981 iniciou-se, então, uma lenta e gradual transferência do espaço de Santo André à nova sede em Ribeirão Pires, e as atividades passaram a ser divididas pelos dois ambientes. Alguns procedimentos – jogo de búzios, atendimento da clientela, limpezas rituais, preparação de alimentos sagrados e festas públicas – ficaram no primeiro, enquanto a estrutura do segundo se erguia: a começar pela casa de *Exu*, até a inauguração, em 1988, do barracão – tido como o centro do *Ilê* – no solo garantido pelo caboclo “Pena Branca”, quando a base anterior foi definitivamente desativada. Esse processo pode ser resumido, mais uma vez, pelas reminiscências de *Woodume Aguessinum*:

¹⁰ Para os menos familiarizados com os termos correntes nas religiões afro-brasileiras, cabem certos esclarecimentos. Primeiramente, *roncó* é o nome dado ao aposento ritual no qual ficam recolhidos os iniciandos na religião, durante o período de suas reclusões iniciáticas; o acesso a esse lugar é controlado e permitido somente aos já graduados. Além disso, segundo os padrões seguidos no *Ilê Asé Azun Dan*, coincidentes com outros locais de maior porte, o ideal é que cada divindade permaneça e seja cultuada em construções que lhe são particulares, chamadas “casas”. E dentre as muitas possibilidades de classificação dos deuses, há o critério das deidades tratadas no óleo de dendê – denominadas *dundun* –, e das afeitas ao azeite de oliva – conhecidas como *funfun* –, de maneira que, grosso modo, elas não costumam habitar as mesmas moradias.

[...] em agosto de 1981, a gente começa a mudança, inicia-se a mudança. Fica tocando simultaneamente Santo André e Ribeirão. Ele [Sérgio Aparício] jogava búzio e atendia lá, mas as coisas começaram a ser trazidas pra Ribeirão. Então, o barracão, sacudimento [limpeza ritual], comida-de-santo: tudo era em Santo André; festa e tudo o mais. Mas já tinha vindo o *Exu* pra cá. Os *exus* já tavam aqui, tá? E o *Omolu* dele [de Sérgio]. Aí nós construímos o *peji* [espécie de altar] ali da frente; ali onde estão os *orixás-de-tempo*: *Ogum*, *Ossanha*, *Odé* e *Oxumarê*. Aí construiu a casa do *Ogum*, e vieram os *oguns* pra cá; construiu a casa de *Xangô*, e vieram os *xangôs* pra cá. Aí construiu-se a casa de *Oxum*. Depois, de *Iansã*. E fomos... Aí foi rapidinho: construímos a casa de *Oxalá*, a casa de *Iemanjá*, a casa de *Nanã*... [...] mas já tinha sido plantado o *axé* da casa de *Exu*, que foi o primeiro; o *axé* da casa de *Ogum*; o *axé* da casa de *Xangô*. Cada casa teve – quando foi construída, e teve o seu *peji* feito – o seu *axé* plantado. Cada casa-de-santo teve o seu *axé* plantado, até o último, que foi o do barracão. [...] Mas o barracão ainda é Santo André, porque o barracão [de Ribeirão Pires] só vai ser construído e inaugurado em 88, entendeu? Então, quando o barracão é inaugurado aqui, é que se fecha definitivamente Santo André. Aí vendemos lá; foi vendido lá. E o dinheiro investido aqui. [...] O que existia lá, o que veio de lá, foram o quê? Os atabaques, os assentamentos, os elementos de cozinha. E veio terra. Veio a terra da casa de *Exu*; parte da terra da casa de *Exu*, lá de Santo André, veio pra cá. Parte da terra do barracão de lá veio pra cá.¹¹

Em 1994, seis anos após os grandes festejos de estreia do barracão – que consolidaram a mudança para Ribeirão Pires –, Sérgio Aparício faleceu. No entanto, como preconizam os frequentadores da casa, desde então o espírito de *Azuanun* seguiu em trajetória, a formar-se como um ancestral ligado à comunidade fundada, por ele, em vida, ao lado de seus filhos-de-santo. Hoje,

¹¹ Para mais esclarecimentos, em continuidade com a nota anterior, “*orixás-de-tempo*” são aqueles cultuados ao ar-livre e que não têm predileção por espaços fechados, como as casas-de-santo. “Plantar o *axé*” significa assentar as energias particulares de cada divindade, tornando-as acessíveis desde um ponto referencial, normalmente localizado sob o solo das casas-de-*orixá*; e assim como as respectivas residências dedicadas às deidades contam com os seus *axés* plantados, o mesmo acontece com os conteúdos energéticos mais gerais do próprio terreiro, normalmente assentados junto ao mastro disposto em um barracão.

passados 21 anos do ocorrido – e depois de uma longa série de procedimentos ritualísticos –, o principal responsável pelo surgimento do *Ilê Asé Azun Dan* é cultuado efetivamente como um ancestral, apto a cuidados especiais – e com prerrogativas não menos distintas sobre os seus descendentes na religião. E dada a morte física do idealizador do terreiro, a frente do espaço foi atribuída, pelas divindades, à “Dona” Ana Santos Novais, iniciada na religião em 1989, pelo próprio *Azuanun*, a partir de quando ficou conhecida, no candomblé, como *Bagunin*. Devido à pouca experiência da sucessora na época, a herança foi por ela aceita, mas sob o compromisso de que *Woodume Amo Aguessinum* – mais versado no trato com as divindades – lhe ajudasse na condução do *Ilê*; e o sacerdote, por sua vez, se casou com *Iá Oyá Mufacy*, que posteriormente assumiu a função de mãe-pequena do *Azun Dan*¹². Por esses arranjos, enfim, o lugar segue atualmente em uma espécie de triunvirato: a herdeira responde pela casa, não só junto aos humanos, mas também e, sobretudo, perante as deidades; o pai-de-santo assumiu notável protagonismo ritual e conduz a maioria das cerimônias; ao passo em que sua esposa tem ascendência nos processos administrativos, como os relativos à programação das iniciações dos noviços, ao planejamento do calendário litúrgico e à obtenção de animais destinados aos sacrifícios. Tal distribuição – exposta, aqui, muito simplificada – está, contudo, bastante longe de esgotar toda a estrutura de cargos e atribuições agora vigente no local.

Hoje, o candomblé feito no *Ilê Asé Azun Dan* deve bastante à umbanda, haja vista a trajetória percorrida por Sérgio Aparício até o momento de sua morte física, e a influência decisiva de “Seu’ Pena Branca” – que o guiava como umbandista – para a adequação do espaço de culto, desde 1974, à nova denominação religiosa. Esse reconhecimento também pode ser mensurado pela informação de que, enquanto *Azuanun* esteve encarnado, o terreiro contou com uma casa-de-caboclo em seu interior, dedicada ao cuidado da entidade paradigmaticamente ligada, ali, à primeira religião do pai-de-santo. E sob esse mesmo tipo de associação, até há cerca de dois anos, os atuais líderes do lugar organizavam ainda uma pequena festa voltada à celebração dos caboclos e boiadeiros, e uma outra, em homenagem aos pretos-velhos – fatos que não aconteceram em 2016 e 2017. Já em ocasião recente, durante tarefas realizadas na morada de certa deidade ontologicamente próxima ao deus *Omolu*, quando pude acompanhar um dos frequentadores mais antigos, percebi certa banqueta ritualística, em madeira, naquela residência relativamente reservada se comparada a outras; na especulação acerca do objeto, as respostas que recebi

¹² Em linhas gerais, como se pode imaginar, a mãe-pequena é uma denominação, na hierarquia do terreiro, abaixo da mãe-de-santo, e que, quando necessário, pode vir a substituí-la. Trata-se, por isso, de um cargo de muito prestígio na estrutura do *Ilê Asé Azun Dan*.

atribuíam o assento a “Pai’ José”, o velho negro outrora incorporado pelo fundador do *Ilê* para distribuir “passes” e “consultas” espirituais quando manifestado sob a sua pele.

Não obstante a presença mais ou menos intensa dos elementos ligados à umbanda – locais de culto já desativados, como o foi a casa-de-caboclo; festejos, a exemplo daquele dos pretos-velhos, que parecem se tornar esporádicos; objetos permanentes: o banco de “Pai’ José” –, as conexões com tais manifestações religiosas se tornaram, agora, distintas das tecidas em outros tempos. Com exceção dos *exus*, cujos ritos são frequentes, a aparição dos espíritos tipicamente “brasileiros” – boiadeiros, baianas, avôs e avós etc. – pode ser acompanhada só em ocasiões muito precisas, nas celebrações em datas específicas e intermitentes¹³. Ainda que, vez ou outra, se veja no local as incorporações para além das dos *orixás* e demais divindades “africanas”, elas são qualificadas muito genericamente como “ancestrais”, e ninguém fica preocupado em identificá-las com arquétipos bem definidos. Nas festas de caboclo e preto-velho, quando acontecem, a adesão dos frequentadores é relativamente reduzida, e apenas uns poucos sabem os toques corretos da percussão ou as cantigas apropriadas. E, mais de uma vez, eu pude escutar teses sobre o terreiro não cultuar diretamente as entidades, ali, associadas à umbanda, mas existir, sim, o respeito da casa pelos espíritos protetores dos vários adeptos com histórias anteriores como umbandistas.

Por tudo isso, alguns arriscam dizer resignadamente que o *Ilê Asé Azun Dan* agora já se afastou das energias desse outro padrão religioso, antes nítido no espaço, ou que tem tomado distância delas; outros, pelo seu lado, consideram importantíssima a manutenção de uma força que sempre o compôs e pela qual ele surgiu. Nessa linha, presenciei declarações favoráveis de *Woodume Aguessinum* à continuidade na realização das cerimônias em homenagem a seres como “Seu’ Pena Branca” e “Pai’ José”, apesar de o pai-de-santo também ter defendido que o “[o] candomblé é candomblé [e a] umbanda é umbanda: e [aqui] nós fazemos o candomblé”. Para mencionar os referenciais tipicamente “cristãos”, eu os vi em uma única oportunidade: durante os festejos dedicados a *Ogum*, um percussionista convidado pela casa para soar os tambores dispôs,

¹³ No *Ilê Asé Azun Dan* existem os *exus-orixás* que compartilham de uma modulação de energia mais próxima das demais divindades tidas, ali, em algum grau, como “africanas”, embora eles não deixem de comportar aquelas que lhe são próprias; mas há também os *exus-entidades*, incluídos em uma outra classe de seres, menos distantes dos viventes humanos, e que vêm à terra, a serviço das deidades, para o estabelecimento de comunicações mais diretas com as pessoas. Os primeiros dificilmente se incorporam, são nitidamente solenes, não costumam falar ou abrir os olhos; já os segundos são apresentados com mais frequência, tendem a se comunicar com desenvoltura, falam palavras, gostam de fumar e beber, fazem piadas, e, por isso, é possível aproximá-los, os *exus-entidades*, daquele estereótipo criado em torno da figura do “malandro” na sociedade brasileira.

inadvertidamente, a sua bandeira com a imagem de São Jorge na parede mais próxima da que costumam ficar os atabaques. A homenagem despertou olhares curiosos na comunidade, e os burburinhos se ouviram por todo o barracão; e em tom nitidamente pejorativo, um dos filhos-de-santo, com quem tenho proximidade, me assoprou o comentário: “isso aqui virou umbanda?”. E aposta possível seria a de tais divergências, ambiguidades e dúvidas denotarem, em si, uma disposição precisa, quando vista à luz das particularidades do terreiro.

Em uma frente, o teor das conexões entre o *Ilê Asé Azun Dan* e as forças cósmicas da umbanda tem sido, pois, modificado ao longo do tempo, e, pelo decorrer da sua existência, o lugar tende a orientar-se para um candomblé cada vez mais aproximado das divindades de matriz africana. Ao menos foi o que me deu a entender a mãe-pequena da casa, em certa ocasião, ao ter lhe perguntado se eu poderia dispor uma garrafa de aguardente na encruzilhada, como oferecimento votivo a *Exu*. Ela me respondeu, bem ofendida: “de jeito nenhum!”. E o seu argumento foi o de contarmos, no âmbito do *Ilê*, com assentamentos – individuais e comunitários – dedicados aos *orixás*, que “eles serviam pra isso” e “ninguém [iria] colocar nada na rua”. Mas o mais importante, aqui, foi o complemento disparado após ter me repreendido: “... e a gente vem lutando tanto pra *purificar* esses cultos”. Em outro flanco, apesar do ímpeto pela depuração, as articulações com energias e preceitos dos umbandistas são inevitáveis: estão tão impregnadas no *Azun Dan* ao ponto de o atual barracão – no chão obtido com ajuda do caboclo – conter algo da terra vinda da antiga sede. A “pureza”, como normalmente concebida, é impossível – senão indesejável – por ali, e o louvor genuíno e eficaz dos deuses que remetem à África parece, assim, assumir princípios bastante singulares. De certa maneira, um “*quantum* de irredução” foi efetiva e literalmente plantado no espaço, e o seu cultivo “indireto”, pela disposição dos objetos rituais ou a realização das festas, não invalida os esforços despendidos em favor do candomblé “puro” e coerente, e sim o inverso: trata-se de persegui-lo sem desconsiderar os poderes historicamente aliados ao local. Um legítimo culto de *orixá*, portanto, com o conveniente, e às vezes controverso, suporte da umbanda.

Essa hipótese pode ser encorajada mediante o acionamento de outros trabalhos dispostos a tratar dos sincretismos sob a inspiração, direta ou não, das “minorações” “afroindígenas”. E esse é o caso de um texto apresentado por Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2015) acerca do trânsito de percussionistas pelas casas de religiões “afro-brasileiras” no Rio Grande do Sul. Ao acompanhar o fluxo dos tamboreiros, o autor abstrai a não-coincidência na forma como um padrão de culto é definido pelos frequentadores de determinado espaço e o modo segundo é percebido pelos adeptos ligados a um local diverso. Conforme afirmação atribuída a certo interlocutor da etnografia, por exemplo, “[...] o fulano [...] diz que é [‘nação’] Cambinda, mas aquilo que ele faz é Oió” (BRAGA *apud* BARBOSA NETO, 2015, p. 04). Assim, se nessas modalidades

religiosas há, dentre os praticantes, uma primeira tendência à diferenciação interna de matrizes, existe ainda as diversidades nos meios de distingui-las; qualquer parâmetro litúrgico, portanto, sempre será particularizado perante um outro, e, ademais, singularizado em relação a si mesmo. Nesses termos, a “pureza” emerge bem distinta da apresentada nas qualificações hegemônicas, “majoritárias” e “arborescentes” dos fenômenos sincréticos. Afinal, com a variação nas maneiras de diferenciar, os resultados dessas operações dificilmente serão concordantes; e o “puro”, aqui, já inexistente enquanto “homogeneidade *a priori*”, mas se revela em como as pessoas, caso a caso, lidam com referenciais propriamente múltiplos, já que “[...] no intervalo entre as casas é também o intervalo que varia” (p. 09-10).

E no caso do *Ilê Asé Azun Dan*, entretanto, essas instabilidades não são tão alimentadas desde fora, como na tendência abstraída por Barbosa Neto no acompanhamento dos tamboreiros – anejos por excelência. Ali, o impulso de variação – a multiplicizar diferentes padrões sobre si próprios – advém, sobretudo, dos elementos, digamos, endógenos¹⁴. No termo sugerido por Clara Flaksman (2015, 2016), o candomblé é imposto à umbanda, e esta também se insinua no primeiro, porque ambos teriam “enredo” na história específica do espaço. A noção nativa, levantada pela autora com base em seu trabalho no terreiro do Gantois, em Salvador, denota uma ideia de “relação” que carrega sentidos múltiplos; entre eles, a alusão a um feixe de tramas a envolver inúmeros elementos – deuses, pessoas, coisas, e tudo – cujas mútuas disposições obedecem uma propriedade muito especial, apresentada nos cultos “áfro-brasileiros”: “[...] estar próximo de algo significa tornar-se um pouco essa coisa” (FLAKSMAN, 2015, p. 07); e, assim, “ter enredo, portanto, equivale até certo ponto ser um pouco a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona” (p. 07). “Enredar”, então, é um conceito êmico capaz de suprir aquelas insuficiências presentes no “sincretizar”. Não se trata, enfim, do estabelecimento das sínteses ou meras correspondências, por exemplo, de *Oxóssi* – *orixá* da flecha – e São Jorge – o santo com a lança –, já que, como explica um interlocutor de Flaksman, louvar um é adorar o outro, embora sejam, ambos, evidentemente distintos. No particular do *Azun Dan*, o “enredamento” do seu fundador para com os espíritos como o de “Pena Branca” e “‘Pai’ José”, e,

¹⁴ Uma característica notável do *Azun Dan* é a baixa intensidade nos fluxos de seus frequentadores por outros espaços religiosos, e o mesmo em sentido inverso. Ao invés de uma ocorrência normal, quando as visitas acontecem, são acompanhadas de comentários do tipo: “fiquei sabendo que fulano foi a uma festa em outra casa”; e isso não significa, contudo, uma repreensão, mas apenas o indicativo da inexistência desse hábito. E o terreiro recebe, também, os seus visitantes, sobretudo nas cerimônias públicas; mas, comparativamente, em relação a outros locais, os festejos costumam ser aderidos por simpatizantes dos cultos, amigos e familiares dos filhos-de-santo, e dificilmente verifica-se, ali, a presença de sacerdotes ou percussionistas provenientes de lugares alheios.

depois, às divindades trazidas da África, levou à extensão das tramas de relacionamentos ao espaço – “enredado”, por sua vez, ao sacerdote –, a respeito da umbanda e do candomblé; e, lá, se esse tem algo daquela, diferindo-se de si próprio, não é devido aos dois serem indiferenciáveis, e tampouco tratar-se-iam de reduções correlacionáveis: são múltiplos “enredados”, e cada qual contém um pouco outrem, sem descaracterizarem-se como diversos.

Resta dizer que, na lógica dos “múltiplos”, os contornos do que possa ser “umbanda” ou “candomblé”, no âmbito do *Ilê*, não se referem a matrizes originárias totalmente estáveis, a se “enredarem” mutuamente. O banco de “Pai’ José”, preservado e disposto na casa da divindade chamada *Babaluaiê*, não compromete o culto do deus conforme os preceitos, ali, ligados à África “negra”, e até fortalece a deidade; já o estandarte de São Jorge na cerimônia pública e dedicada a *Ogum*, parece levar a mistura das coisas ao limite, mas foi tolerado; e o oferecimento da cachaça na rua – dado os *exus* serem assentados –, bem como a ingestão de bebidas – mesmo pelos *exus*-entidades e para além de alguns pouquíssimos goles – é totalmente reprovável e “umbandizado” demais: “aí virou ‘umbandomblé’”, provavelmente diria algum adepto, com ironia, desdém e/ou indignação. O patamar da “pureza” dependeria da noção nativa convertida em conceito antropológico por José Carlos Gomes dos Anjos e Ari Pedro Oro (2009): o “fundamento”. A ideia local foi abstraída pela dupla de autores em análise “minorada” das conexões entre Maria e *Iemanjá* na festa de Nossa Senhora dos Navegantes, celebrada em Porto Alegre. Nesse quadro, o termo designa, primeiro, “[...] o encadeamento das características do orixá e o ‘ícone’ como intensidade que singulariza aqui e agora as dimensões sagradas da divindade” (DOS ANJOS; ORO, 2009, p. 79); e um “ícone” seria qualquer coisa incorporável nesses percursos prévios – mas cujas associações são sempre abertas – para produzir a presença sacra, o respeito religioso, em detrimento do fundo profano e indiferente. Essa é a dinâmica que, enfim, motiva os fiéis, em tais ocasiões – nos festejos de uma santa que também faz aparições pelas águas –, a oferecer brincos à *Iemanjá* em um pequeno barco azul e branco, munido com canjica, mel, agradecimentos e solicitações renovadas. Maria, afinal, a exemplo dos demais elementos da trama, é um “ícone” muito bem “fundamentado”.

E, no *Azun Dan*, o “fundamento” implicado nas relações, em um dado período, é o que decidirá a fronteira de influência da umbanda para potencializar o candomblé legítimo, mas fortalecido pela cooptação de ímpetos diversos dos seus. Por exemplo, alguns dias após eu ter visto o assento de “Pai’ José”, o mesmo adepto que pude acompanhar naquela ocasião veio a me dizer o “fundamento” daquilo. Segundo ele, tanto o deus *Babaluaiê* – no candomblé –, como o preto-velho – na umbanda – são associados à sabedoria e aos processos de cura, com primazia nessas questões quando comparados às divindades ou espíritos de seus respectivos mundos; no termo de Flaksman (2015; 2016), eles

teriam um “enredo”. E *Azuanun* foi “enredado” ao nome de *Omolu* – para o qual se iniciou na sua trajetória religiosa de candomblecista –, cujo “enredamento” é forte em relação à outra deidade, relacionada às entidades como “Pai’ José”, por sua vez, intensamente ligado ao banquinho em que sentava para distribuir “passes” e “consultas”. As tramas seriam, assim, tão “fundamentadas” ao ponto de o “ícone”, inicialmente incorporado à liturgia umbandista, vir a compor, depois, o aparato ritual da casa de um ser divino com energias refinadíssimas – e o acesso à sua morada chega a ser restrito, tamanha essa “pureza”. E o oposto ocorre, todavia, quando me disponho a agradecer a *Exu* na encruzilhada: qual seria, pois, o nexa da rua, visto ele poder ser cultuado nos assentamentos constantemente sacralizados para essa finalidade?; e, isso, na guarda da sua própria residência, disposta entre os protegidos muros de um *Ilê* empenhado em manipular as potências, ali, em fluxo, a fim de que as combinações nos sejam as mais benéficas. Se “[...] toda mistura pode vir a enfraquecer o axé” (BARBOSA NETO, 2005, p. 03), daí vem o risco de me expor às influências profanas no cruzar das vias. Mas, por outro lado, para “[...] misturar é preciso saber distinguir” (p. 05), e a disposição e dosagem minuciosas das matrizes também podem criar encadeamentos propícios às forças que se quer destacar do fundo de indiferenças ou “poluições” – a umbanda –, para não se dissiparem, e, em igual passo, não cheguem a capturar o terreiro – de candomblé –, mantido, então, na eficiência máxima à luz da sua história.

... e as “nações” da “raiz”: esboço para uma contrateoria dos sincretismos entre “nações”

Embora as relações entre candomblé e umbanda possam estimular linhas de reflexão acerca dos sincretismos no *Ilê Asé Azun Dan*, tais disposições, conforme dito, já não se verificam tão frequentemente no plano empírico – apesar de vibrantes naquela outra dimensão, ali, chamada “astral”, e em decorrência das particularidades históricas do lugar. Por outro lado, hoje, no decorrer das atividades do terreiro, são muito comuns as menções ou manipulações rituais que remetem, de modo deliberado, às tradições religiosas africanas – as denominadas “nações” de candomblé. Eu havia escutado algumas vezes, por exemplo, que as matrizes orientadoras da casa eram a *gêge* e a *iorubá-nagô*; e certo dia, contudo, um filho-de-santo me disse, em tom de revelação: “que nada!; o que nós fazemos aqui é *ketu*”. Não obstante, também ouvi, recentemente, frases do tipo: “já repararam como muitos *voduns*” – ou, as deidades dos povos *gêge* – “têm chegado ao terreiro?”. E, por isso, pude acompanhar ritos cujos propósitos eram habilitar noviços a cultuarem os seus *voduns* nos preceitos *nagô*, para os quais o espaço se encontra mais padronizado. Ademais, há pouco tempo, em cerimônia bastante reservada, momentos antes de iniciarmos as tarefas, uma entidade se apresentou, a fim de repassar instruções para que elas fossem

encaminhadas nos “fundamentos” *fon*. E, se não bastasse, um conhecido ancestral, bem assíduo do local, veio a me confirmar – enquanto se manifestava no corpo de uma filha-de-santo – a sua procedência *angolana*. Mediante essa aparente confusão, desde a minha chegada ao *Ilê*, por volta de 2012, as questões relativas à efetiva “origem” dos diversos cultos me permaneceram nebulosas: qual seria, afinal, a nossa “nação”?

Essa dúvida começou a ser esclarecida durante uma das inúmeras ocasiões em que fui hospedado na residência habitada por *Woodume Aguessinum* e *Iá Oyá Mufacy*, contígua ao espaço sagrado do terreiro. Quando isso ocorre, criei o costume – como também fazem outras pessoas recebidas por lá – de, ao final do dia, após a conclusão das atividades religiosas, me sentar em um dos sofás dispostos na sala do sacerdote e, ao seu lado, acompanhar os telejornais, ver jogos de futebol ou assistir a filmes. Normalmente, esses momentos de repouso são embalados por conversas sobre os mais variados tópicos, e, evidentemente, os próprios fenômenos da religião se fazem itens recorrentes. Na exata virada de agosto para setembro de 2016, enquanto descansávamos em frente ao televisor, o pai-de-santo comentava a execução dos trabalhos realizados naquela tarde e, espontaneamente, as suas considerações passavam pelo tema das várias “nações” presentes no *Ilê*. Interessado, e sem qualquer pretensão analítica inicial, comecei a expor inquietações cultivadas por mim já há algum tempo. Com a boa vontade de meu interlocutor em saná-las, o diálogo se intensificou e foi direcionado, por sua parte, ao que intuí ser uma “contrateoria nativa dos sincretismos entre as matrizes de culto no candomblé do *Azun Dan*”. Ao perceber tal movimento, solicitei permissão para registrar, em áudio, os argumentos tecidos pelo *Woodume*, então prolongados por mais ou menos 40 minutos.

Cabe considerar que *Aguessinum* é, hoje, um dos membros mais antigos do *Ilê Asé Azun Dan*, visto a sua chegada na casa ter acontecido antes mesmo do processo de transferência para Ribeirão Pires, a partir de 1981. Ali, ele já exerceu o cargo de *axogum* – ou, o sacrificador de animais –, as funções de *ojé* – responsável pelo culto dos ancestrais – e agora possui o título de *Woodume*, que o habilita a iniciar filhos-de-santo dedicados às divindades da “nação” *gêge* – chamados *voduns* – e *nagô* – os, já mais populares, *orixás*. Trata-se, portanto, de alguém com experiências e conhecimentos acerca de aspectos variados do candomblé. Quanto à sua contrateoria dos sincretismos, um bom ponto de partida pode ser encontrado em algumas das ideias trazidas por Barbosa Neto (2015) ao propor uma “geometria do axé”, desde a etnografia do fluxo de tamboreiros pelas casas “afro-brasileiras” em território gaúcho. Primeiro, o acompanhamento no trânsito dos percussionistas o levou à conclusão de que “[...] o fato de não haver casa alguma sem raiz (sem algum ‘lado’) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como variação” (p. 10). Além disso, recordo o enunciado derivar da tendência de um padrão religioso míni-

mo – *ketu*, *gêge*, *angola* etc. –, como denominado em um terreiro, dificilmente ser percebido desse igual modo pelos frequentadores provenientes de outros espaços. Haveria, portanto, uma confluência entre identidades e indeterminações, abstraída sob o recurso mais horizontalizado e sincrônico do que o autor sugere chamar “topologia” – novamente, em detrimento das “tipologias”. A respeito das palavras de *Woodume Aguessinum*, suponho que elas possam ampliar esse princípio também ao plano vertical e diacrônico, no qual termos como “raízes” e “nações” surgem, de novo, sobretudo enquanto conceitos articuladores de multiplicidades, ao contrário das homogeneizações identitárias.

Ainda sem tocar de todo na diacronia, o ponto inicial de nossa conversa aludia à diferenciação, pelo pai-de-santo do *Azun Dan*, entre, por um lado, as “nações” e, por outro, as “raízes”. No entendimento do sacerdote, tratam-se de conceitos distintos, apesar de frequentemente tomados enquanto sinônimos. No primeiro deles, elas se fazem “únicas”, ao modo de “mundos” específicos, com seus “fundamentos” respectivos e característicos:

[...] as ‘nações’ são únicas. Os *nagô*... na realidade, pra mim, isso... eu enxergo da seguinte forma: o *nagô* é um ‘mundo’, e esse ‘mundo’, dos *nagô*, tem vários dialetos: tem *ijexá*, tem *ketu*, tem um monte de naçãozinhas. Entendeu? E cada casa-de-orixá é um ‘mundo’ individual e separado, tá? Concorda com isso? Muito bem. Porque só tem os elementos daquele *orixá*... aí, o que acontece? Você tem a casa de *Ogum* que representa a terra de *Irê*; você tem a casa de *Odé-Oxossi*, que representa *Ketu*; você tem a casa de *Omolu*, que represente o *gêge*; você tem a casa da *Oxum*, que representa o *ijexá*. Porque existe *axé* plantado, individual, em cada casa. Então, na casa de *Odé-Oxóssi*, tem o *axé* que representa, que é elementar *ketu*; na casa da *Oxum*, eu tenho tudo que é referente ao *ijexá*; na casa do ‘Velho’ [*Omolu*], tudo que é referente ao *gêge*; na casa de *Xangô*, e na da *Iansã*, tudo que representa os *nagô*...

[...] [e] a ‘raiz’ é o que [em determinado terreiro, considerado coletivamente] tá plantado dentro de cada ‘nação’, mas que pode entrelaçar ramos de cada ‘nação; pode entrelaçar ‘fundamentos’ de cada ‘nação’. É assim que funciona... Mas, só pra complementar: em algumas casas [de candomblé], pode-se falar que ‘raiz’ e ‘nação’ são a mesma coisa, pois a ‘raiz’ está plantada em uma única ‘nação’. E lembra que a nossa casa tem basicamente três ‘nações’: *gêge*, *nagô*, *ijexá*.

Essa definição das “nações” como “mundos” distintos não enuncia, no entanto, que tais realidades sejam completamente estanques ou voltadas, cada qual, para o seu próprio interior. Ao invés, presume-se que, a despeito dos seus “fundamentos” particulares, elas possam se compor com elementos alheios, inicialmente dispostos em outros modelos. Sempre existe, por exemplo, a probabilidade da realização de um rito *nagô*, mas com as influências do *gêge*, pois, conforme *Woodume Aguessium*: “você poderia por uma fruta, ou um grupo de frutas, no *axé* [de um terreiro], cantando no *ijexá*, e, depois, fazer uma *cufança* [matança ritual de animais] cantando no *gêge*”. E a hipótese ainda se complexificaria acaso houvesse a precedência de um *angorossi* [o conjunto de rezas da *angola*] ou, então, o oferecimento de beberes às entidades presentes na ocasião: “você vai fazer uma ‘obrigação’ e dá uma bebida pra um *orixá*: é [‘nação’] *mus-surumi*. Porque, no *nagô*, o *orixá* não bebe; *vodun* não bebe, no *gêge*; na *angola*, não bebe; mas aí vai lá e faz um café, põe numa xícara e dá pra alguém beber, que esteja ‘virado’, um ancestral: isso é *mussurumi*”. E além desses arranjos entre matrizes diversas para, assim, fazer as coisas – como em um determinado cerimonial –, é igualmente admissível quando são as coisas a transitar por padrões variados de culto. Isso se verificaria a respeito dos noviços tutelados pelos *voduns* e que, por isso, passam por rituais a fim de habilitá-los ao tratamento de suas deidades em moldes tipicamente *nagô* – predominantes, no terreiro, mediante diferentes aspectos. Em uma ocorrência, foi necessário preparar um filho-de-santo nascido sob a égide de *Hevioossô*, com o intuito de o seu tutor cósmico vir a responder junto aos *xangôs* do *Ilê* – no tocante à manutenção de uma quartinha d’água na morada do deus iorubá; à época anual de oferta dos sacrifícios votivos; às músicas dançadas, por ele, nos festejos públicos, dentre muitas circunstâncias. E o mesmo com as filhas da deusa, *gêge*, *Kalé* em relação à *orixá Iansã*, e do candomblecista guiado pelo *vodun Agué* frente à iorubana *Ossanha*.

Ao contrário do que poderíamos imaginar, essas manobras (por) entre realidades com “fundamentos” específicos, quando ocorrem, não são, de maneira nenhuma, aleatórias ou, em si mesmas, “infundamentadas”. Nos argumentos do sacerdote, afinal, as pessoas jamais se constituem “unívocas” e “puras”; antes, elas seriam “completas”, já que cada uma delas carrega consigo todos os “mundos”:

[...] por exemplo, o menino de *Agué*, ele seria *gêge* puro, tá? A menina de *Ewá*, ela seria *nagô* puro... mas acontece o seguinte: nós não pensamos na formação única do ser humano, única e unívoca. A nossa formação é uma tríade. São os três pontos: *orí*, *juntó* e *odú*; o triângulo que forma o ser humano. Então, por ser uma tríade, a gente não é puro. Porque eu posso ter um *orixá nagô*, no *orí*, e ter um *vodun gêge* no *juntó*, ou no *odú*. Eu posso ter um *vodun gêge* no *orí*, e ele ser acompanhado

de um *orixá nagô*. Então, nenhum de nós também é puro, ou é um ‘mundo’ único. Então, se você for pegar o *orí*, o *juntó* e o *odú*, e o resto... porque somos seres humanos completos, entendeu? ... o que acontece? Você tem todos os ‘mundos’!

Por isso, em qualquer rito se realizam manipulações e manobras litúrgicas capazes de potencializar, nas configurações mais favoráveis, todas as energias intrínsecas ou virtualmente presentes entre os envolvidos. E nessas ocasiões há o que *Woodume Aguessinum* qualifica como “padrão em atos”: “você entra na casa do *orixá*, saúda o *orixá*, canta para aquele *orixá*, enfeita com as folhas daquele *orixá*, usa os elementos de um *orixá*”; mas, a depender da finalidade almejada, pode-se suprimir, acrescentar ou combinar preces e músicas, alimentos votivos, horários, ornamentos etc. Importa que, no ritual, com a disposição precisa dos fatores, as “nações” são aproximadas ou distanciadas para se fazer as coisas, ou, ainda, faz-se a transposição das coisas de uma matriz à outra. E, apesar de suas particularidades, esses “mundos”, então, com muita frequência, se expõem mutuamente, e quase nunca permanecem voltados ao próprio interior; e independente dos arranjos promovidos, aquilo que os transversa já não será como fora antes: quem entra *gêge*, sai algo *nagô* – o *Heviosso* cultuado em certos preceitos de *Xangô* –; e o *ori ijexá*, acompanhado de um *vodun* no *odú*, no momento seguinte, pode vir a ter uma “personalidade” ainda mais “iorubana” e um “destino” acrescidamente *gêge* em comparação à outrora.

Quanto à particularidade da “raiz”, *Woodume Aguessinum* a distingue como aquilo que, em um terreiro, “está plantado em cada nação”, e pode vir a ser única – nas casas provenientes de uma só matriz – ou “entrelaçar ramos de cada ‘nação’; entrelaçar ‘fundamentos’ de cada ‘nação’”. Ademais, pelo argumento do sacerdote, o critério assegurador “da ‘nação’ da ‘raiz’, e da ‘raiz’ da ‘nação’, é o fato de você ter um pai-de-santo, fundador da casa, que foi ‘feito’ [iniciado] por um pai-de-santo que tinha *axé* plantado [em seu próprio terreiro], e que tinha uma mãe-de-santo com *axé* plantado pela mãe-de-santo dela”. Ou, então, “o que conta é o *axé* plantado naquele [determinado] barracão”, e em referência aos cultivados anteriormente na linhagem de um espaço. No quadro do *Ilê Asé Azun Dan*, a “raiz” – cuja formação culminou nos elementos “fundamentais” implantados sob o solo de seu barracão – é, portanto, a *gêge-nagô-ijexá*. Essa caracterização decorre de, na ascendência do local, o seu ponto mais longínquo e seguramente incontroverso remeter ao nome de Teófila Barbosa (1903 – 1974), dedicada à *Oxum* – *orixá* da tradição *nagô* do *ijexá* – e iniciada nos cultos em 1932, na Bahia. Ela, por sua vez, foi a responsável pela sacralização, no mesmo estado, em 1952, de Eurides Silva de Jesus – conhecida como “Mãe Perina” –, “filha” do *vodun Azansú*; e esta – já falecida, em 1992 – fez o rito de César Araújo Pereira Alves, consagrado a *Oxum*, que veio a ser o oficiante da introdução de Sérgio Roberto Aparício – ou *Azuanun* – no candomblé, e sob

o signo de uma divindade *gêge*: *Omolu*¹⁵. Conforme destacado por *Aguessinum*, têm-se, assim, na genealogia do terreiro, uma alternância de nomes cujos locais fundados, e os *axés* plantados, por eles, aludem ao *nagô* – sobretudo ao *ijexá*, com *Oxum* – e ao *gêge-vodun* – com os deuses *Azansú* e *Omolu*¹⁶.

Esclarecido esse tópico, durante a nossa conversa perguntei, ainda, à liderança do *Ilê Asé Azun Dan*, se a “raiz”, que, então, “fundamenta” o *axé* da casa, poderia ser considerada um “ponto de partida” dos fatos atuais ocorridos ali, ou para aquilo passível de acontecer por lá, e, ainda, em referência aos eventos capazes de virem a se desdobrar desde o seu interior – como, por exemplo, na vida privada dos filhos-de-santo ligados ao espaço. O *Woodume* me corrigiu, sob a defesa de o termo aludir, mais precisamente, a um “ponto de inflexão”, pelo qual são “compostas” – e “essa palavra seria a correta”, segundo me orientou – as energias do lugar. E se, na menção a Nêgo Bispo – pensador e ativista quilombola –, Barbosa Neto fala em “confluência”, a fim de designar a lei sincrônica de que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (p. 10), por outro lado, a ideia do “inflexionar” talvez possa lhe servir tal qual o complemento diacrônico, abstraído na lógica da “raiz”. Tecida pelas sucessões históricas que culminam no “entrelaçamento” das “nações” em um dado terreiro, a noção nativa expressada pelo sacerdote, primeiro, não tende às sínteses, mas à reunião “tramada” de criadores das diferenças: no caso, as matrizes *nagô*, *ijexá* e *gêge* – unidas sem se fundir. Em acréscimo, se os “ramos” – os padrões – “entrelaçados” na “raiz” mudam as coisas passadas por ali, aquilo a passar por lá também modificará a própria “raiz” – “nada é igual”. “Inpletir” – vale a lembrança – alude a um “foco de variação”: de sentido, no trajeto da curva; do tom, em música; da incidência luminosa, para a física. Aqui, trata-se de um eixo historicamente composto e no qual as forças de um *candomblé* são “inpletidas”, mas sob permanente orientação e em nada aleatórias. Afinal, adverte o sacerdote: os “fundamentos” da casa, não obstante bem “definidos”, são, em si, “uma coisa em constante mudança, movimento, crescimento, agregação...”.

¹⁵ No *Azun Dan*, em nossas tentativas de estender essa raiz, nos surgiu a suspeita de Teófila Barbosa ter sido iniciada por um conhecido personagem do *candomblé* no Recôncavo Baiano: José Domingos de Santana, ou “Zé do Vapor” (1870 – 1938), fundador do Terreiro Viva-Deus, no município de Cachoeira, em 1910. Não obstante os fortes indícios nessa direção, há a necessidade de pesquisas mais intensivas sobre o assunto. De todo modo, a tradição oral aponta que, apesar de ter *Ogum* como o seu *orixá* pessoal, ele foi iniciado na “nação” *ijexá*, por uma africana do estado de *Oxum*, na Nigéria, e para divindade homônima à região; e a consagrada dela, no Brasil, foi, também, sacralizada nessa mesma tradição.

¹⁶ Alguns adeptos das religiões “afro-brasileiras” consideram *Azansú* uma divindade cuja etnia é dupla. Nessa perspectiva, pois, *Omolu* teria sido um título que lhe foi outorgado quando de seu trânsito pelos territórios iorubá. Nas considerações de *Woodume Aguessinum*, no entanto, ambos os nomes parecem remeter à “nação” *gêge*, e isso nos levaria a considerá-los, de qualquer modo, como *voduns*.

Na avaliação *Aguessinum*, essa dinâmica ocorre devido a uma particularidade da casa, eventualmente verificada em outros lugares, apesar de incomum. Além de um *axé* primordial, advindo da ancestralidade espiritual do criador daquele terreiro, tem-se – como já dito – os “fundamentos” específicos plantados em cada uma das casas-de-santo – ou distribuídos pelo solo sagrado. Por essa peculiaridade, o sacerdote argumenta, primeiramente, sobre o local estar apto, hoje, para lidar com uma gama cada vez mais ampla de elementos, e que, inclusive, extrapolam aqueles, digamos, inicialmente assentidos na “raiz”. Ele diz, por exemplo:

[...] Nós temos, sim, uma ‘raiz’, mas nós não temos, no *Ilé Asé Azun Dan*, um *axé* único! Por isso aparecem esses outros *orixás* aqui. De repente ‘pinta’ aí um *vodun* meio ‘maluco’, entendeu? Que a gente fala: ‘de onde surgiu? Surgiu porque o *axé* da casa [como um conjunto de *axés*] está preparado para isso, entendeu? Ele foi feito para isso! [...] Se a nossa casa não tivesse os conhecimentos da ‘nação’ *gêge*, aquele menino ia chegar aqui e ele ia ser ‘feito’ [iniciado] pra quê? Primeiro, ele não ia chegar; e, se chegasse, [o *vodun*] *Agué* não se apresentaria. Se não tivessem os *axés* *gêge*, o menino de *Agué* não chegaria. Porque existem tendências colocadas pelo astral...

E essas afirmações, por sua vez, são complementadas com a observação de que, pelas presenças de novas entidades, até então, desconhecidas por lá, ou a chegada de filhos-de-santo a “carregar” consigo divindades e ancestrais nunca antes cultuados no *Ilê*, isso pode vir – nos termos do *Woodume* – a se “agregar” àquelas energias coletivas do terreiro. Ter-se-ia, então, uma mudança, habilitada desde as presenças de “mundos” específicos, daquele eixo composto por “raízes” históricas, e a partir das quais tudo vem a se modificar no atravessá-las. Com efeito, ao filho-de-*vodun*, no passar do rito que o faz um pouco *nagô*, ou a um outro adepto, *ijexá*, após a ocasião para fortalecê-lo enquanto tal, quando os processos se repetirem, as matrizes não serão as mesmas: os transformadores já terão se transformado. O *axé*, enfim, é algo “que você não vai conseguir fechar nunca, encerrar nunca! Até porque, a ideia não é encerrar. Não existe, pra nós, essa ideia” – como me alertou *Aguessinum*. Sob o recurso dessa “raiz” – bem diversa da “arbórea” denunciada por Deleuze e Guattari (2011 [1980]) –, as diferenças sempre se intensificam. E estanho seria o contrário, nessas realidades movidas pelo desejo contínuo por “caminhos abertos; caminhos abertos; caminhos abertos” – em outras das palavras que costumam ser repetidas, a mim, por uma das mães-de-santo do *Ilê Asé Azun Dan*.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos dos. *Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A geometria do axé: o sincretismo como topologia*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* Vol. I. São Paulo: Editora 34, 2011 [1980].
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, n.13, São Paulo, 2005, pp. 155-161.
- FLAKSMAN, Clara. *O sincretismo como relação*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- _____. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, v 36, n. 01, pp. 13-33, 2016.
- GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 02, pp. 102-120, 2005.
- _____. Introdução: antropologia da política e teoria etnográfica da democracia. In: *Como Funciona a Democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 07 Letras, 2006.
- _____. A relação afroindígena. In: *Cadernos de Campo*, n. 23, São Paulo, 2014, pp. 213-222.
- _____. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. Im: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 03, pp. 641-659, 2015.
- _____. *Além da identidade. Anti-sincretismos e contramestiçagens no Brasil*. Conferência apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos, 2016a.
- _____. Cosmopolíticas, etno-metodologías y otras epistemologías. la antropología como teoría etnográfica. In: *Cuadernos de Antropología Social*, v. 44, 2016b, pp. 27-35.
- MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). In: *Cadernos de Campo*, n. 23, São Paulo, 2014, pp. 287-302.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Fazer política, fazer arte, fazer natureza: notas sobre o cosmos afroindígena*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1995].

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. IN: *Cadernos de Campo*, n.23 São Paulo, n. 2014, pp. 271-285.

autor **Thomás Antônio Burneiko Meira**

é professor assistente no departamento de ciências sociais da Universidade Estadual de Maringá. Também é mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense.

Recebido em 13/03/2017

Aceito para publicação em 07/03/2018