



SEÇÃO TEMÁTICA

Candomblé das Barreiras: análise de um terreiro reafricanizado

Candomblé of Barreiras: analysis of a reafricanized terreiro

João Ferreira Dias*

Resumo: O presente artigo é uma etnografia de uma festa de Yemanjá celebrada no terreiro Ilé Alaketu Omo Iya Iyemoja Sobayin, conhecido como Candomblé das Barreiras. A elaboração do mesmo é resultado das características particulares da celebração, onde religioso e lúdico se interpenetram, e a autenticidade baiana é negociada com ritos próprios do Candomblé reafricanizado de São Paulo. Assim, o caso em estudo constitui-se uma oportunidade para revisitar normatividades e o conceito de reafricanização do Candomblé, procurando ir além das classificações clássicas para melhor entender o cenário dinâmico que se evidencia.

Palavras-chave: Candomblé. Portugal. Reafricanização. Yemanjá. Autenticidade.

Abstract: It is presented here an ethnography of a celebration for the Yorùbá goddess Yemanjá in a Portuguese Candomblé temple named Ilé Alaketu Omo Iya Iyemoja Sobayin, also known as Candomblé of Barreiras. The pertinency of this text results from the evident particularities of the mentioned celebration, wherein religion and the ludic are interrelated, and the so-called Bahian authenticity dialogues with rites imported from the reafricanized São Paulo's Candomblé. Thereby, the case study constitutes an opportunity to revisit the concepts of normativity and reafricanization in Candomblé studies. At the same level, it allows us to think out of the box of classic categories of classification in order to better understand the dynamics in stake here.

Keywords: Candomblé. Portugal. Reafricanization. Yemanjá. Authenticity.

Introdução

O presente artigo é o resultado de uma circunstância e não de uma intencionalidade de pesquisa etnográfica. Com efeito, foram as características rituais da festa em honra de Yemanjá, no Ilé Alaketu Omo Iya Iyemoja Sobayin, que motivaram a produção deste texto. Nesse sentido, os dados correspondem ao que Passetti (2004, p.35) designa por *objetos encontrados* durante a viagem etnográfica. Todavia, no meu caso, tais objetos evidenciaram-se num contexto de presença não etnográfica, i.e., a minha ida àquele Terreiro não compreendia objetivos de pesquisa, tratando-se, antes, de uma presença informal para fins de assistência da celebração. Contudo, a forma como a festa foi conduzida – que detalharei adiante – exaltou a necessidade de levantamento etnográfico e análise antropológica enquanto contributo para o debate em torno da ortopraxia

* Doutor em Estudos Africanos (IUL). ORCID: 0000-0001-9056-8510 - contato: joaoferreiradias@outlook.pt

candomblecista. A *estranheza etnográfica* (Ferreira Dias, 2016c) operou como convite à análise do ritual. Reconheço, aqui, a oportunidade do contributo para os estudos afro-brasileiros, bem como a mais-valia na abordagem às mesmas em Portugal, onde têm imperado, eminentemente, as pesquisas de natureza sociológica, devotadas aos processos de acomodação simbólica e ritual destas religiões a Portugal, em particular através das interpenetrações com o catolicismo histórico-popular português.

Ora, ao entrar em contato com um Terreiro cujas tipologias rituais contrastam com os cânones ortopráticos candomblecistas, historicamente produzidos nos Terreiros de Salvador da Bahia (Capone, 2004), considere oportuno tomar o mesmo como *estudo de caso*, reconhecendo-o como um pretexto para a reflexão teórica sobre a forma como diferentes *praxis* questionam a *autenticidade* instituída na comunidade imaginada candomblecista.

O Terreiro

As religiões afro-brasileiras chegam a Portugal com o advento da Democracia, em 1974, consolidando-se no mercado religioso português entre os finais do milênio e o começo do novo, enfatizado com a larga imigração brasileira para Portugal¹, e acompanhando um processo de mudança social de um cenário quase exclusivamente católico para uma realidade de pluralidade religiosa, produzindo o que Teixeira (2013) designa por desfragmentação da unidade católica, sendo que no contexto da pluralidade religiosa o catolicismo permanece, ainda assim, como principal referencial religioso (Vilaça, 2016). Nesses termos, a diáspora para Portugal, por parte das religiões afro-brasileiras, acompanha os movimentos migratórios para a Europa, onde tais religiões se instalam com maior ou menor grau de acomodação e ressignificação (Capone e Teisenhoffer, 2001; Halloy 2002, 2004; Teisenhoffer 2007, 2013; Bahia, 2014). O primeiro Terreiro de Candomblé a ser instalado em Portugal teria sido o de Mãe Tina de Oyá (entretanto falecida por doença prolongada), em 1987, na zona da Caparica, margem sul do Tejo, frente a Lisboa. Maria Albertina Bernardo Gonçalves, conhecida por Mãe Tina de Oyá, foi iniciada na Umbanda por Mãe Virgínia Albuquerque² em 1979, tendo partido para São Paulo, em 1986, onde viria a iniciar-se no Candomblé com Mãe Olga do Alaketu (Bandeira, 2009)³.

A multiplicação de Terreiros em Portugal desdobra a forma como o campo das religiões afro-brasileiras em Portugal se configura. Entre a década de 1980 e os primeiros anos de 2000, vários portugueses partiram para se iniciarem no Brasil, em particular no Terreiro do Pilão de Prata, em Salvador, mas não apenas (Ferreira Dias, 2018, p.141).

1 Sobre a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal ver Ismael Pordeus Jr. (1996, 2000, 2009, entre outros), Guillot (2009, 2011), Saraiva (2010, 2013, 2017, entre outros).

2 Primeira sacerdotisa de religiões afro-brasileiras em Portugal, ao caso, a Umbanda Omolocô, cujo trajeto foi retratado por Ismael Pordeus Jr. nas obras já citadas.

3 Capone (2004) nota que, após iniciados no Candomblé, os sacerdotes umbandistas dão seguimento ao seu trajeto sacerdotal, agora no novo segmento afro-religioso, burlando, desse jeito, a lógica iniciática que decorre do estágio de noviço até à maioridade.

Ao mesmo tempo, pessoas iniciadas no Terreiro de Mãe Tina começam a abrir os seus próprios espaços de culto, multiplicando a oferta religiosa que viria a ser cimentada com a imigração de sacerdotes brasileiros para Portugal.

Ora, nesse cenário múltiplo de ofertas religiosas, com Terreiros de Pais e Mães de Santo portugueses e brasileiros, encontramos o Ilé Alaketu Omo Iya Iyemoja Sobayi, da Mãe Paula de Yemanjá. Paula é portuguesa, tem cerca de 50 anos, e é filha de Santo de José Mendes Ferreira. “Obá Dr. José Mendes Ferreira Geleju Adelabu III, tetraneto de Zumbi dos Palmares e Rei Negro do Brasil”, como se anuncia, é o sacerdote do Palácio Àgbàlá Oba Àkòkó Ti Ilè Brasil, localizado em São Paulo, e foi iniciado no Candomblé por Mãe Regina Bamboxê, figura proeminente do Candomblé do Rio de Janeiro. “Pai Mendes” – como é chamado pela filha carnal de Mãe Paula, iniciada pelo mesmo Pai de Santo que a sua mãe – é uma figura controversa no Candomblé brasileiro. As suas festas de Oxóssi e do caboclo foram etnografadas e analisadas por Eufrazia Santos (2005) na sua tese de doutorado. A antropóloga evidencia as particularidades estético-rituais daquele Terreiro, com a chegada das entidades em carruagem, o caráter poliglota das mesmas, a transmissão da celebração por écrans televisivos instalados no exterior do Terreiro, o sistema de projeção de fumo que cria uma atmosfera cénica híper-performativa.

Mãe Paula foi iniciada em São Paulo no Palácio do Obá José Mendes, juntamente com o seu filho carnal. Em 2014, o sacerdote brasileiro deslocou-se a Portugal, para realizar a iniciação religiosa da filha carnal de Mãe Paula, a pessoa que, de forma geral, gere todo o Terreiro, oportunidade em que foi atribuído o nome Ilé Alaketu Omo Iya Iyemoja Sobayi ao mesmo. O *Candomblé das Barreiras*, como lhe chamam, alude ao nome da aldeia situada no concelho do Cadaval. Com cerca de 300 habitantes, trata-se de uma pequena povoação, onde o Terreiro vizinha com a capela. Com efeito, as obras de reforma da capela foram financiadas pela família de Mãe Paula, como estratégia para garantir maior liberdade religiosa face a eventuais circunstâncias em que o barulho dos atabaques alimentasse o desejo de denúncia às autoridades. O Terreiro encontra-se, portanto, dentro de uma propriedade da família, e anuncia-se por uma bandeira branca hasteada numa longa vara de ferro. Quando se entra no portão, encontra-se, à esquerda, a Casa de Exú, divindade responsável pelas passagens e comunicação, concebido como o guardião de casas e templos. À direita, edifica-se a vasta zona habitacional, numa vivenda térrea. No pátio largo, estacionam-se os carros dos primeiros que chegam para as festividades religiosas e, por fim, a toda a extensão do fundo, estão os espaços religiosos e áreas de apoio. Ao fundo à direita, a zona de churrasco, em frente, uma ampla zona de refeições e sala de convívio, e, à esquerda, o grande *barracão* onde decorrem as celebrações. Trata-se de uma espécie de celeiro em tijolo, reconvertido. O chão da zona onde decorrem os rituais é em terra batida, lembrando os antigos Terreiros da Bahia, e encontra-se delimitado por cordas, sendo que, em volta, se situa a assistência. O barracão é acedido por um grande portão público, ou pelo interior das áreas anexas, pela cozinha e zona de refeições. Ao fundo, à direita, está uma elevação onde fica a cadeira da Mãe de Santo, um cadeirão *new age* gótico, uma pequena cascata mecânica, e um altar de santos católicos, com imagens dispersas de objetos africanos. Tal fato é coincidente com a prática majoritária do Terreiro: a Umbanda. Como reflete a literatura

especializada, a Umbanda não foi apenas a primeira religião afro-brasileira a chegar a Portugal, como foi a que melhor se impôs no país, graças à sua capacidade plástica e ao seu caráter dogmático sincrético afro-católico. No lado oposto ao portão, de frente para quem entra, encontram-se os atabaques, no caso, congas encouradas com as peles dos animais utilizados nos ritos sacrificiais, e o sistema de amplificação de som.

A festa de Candomblé

A dimensão espetacular das festas de Candomblé, para colocar os termos de Eufrazia Santos (2005), sempre constituiu aspeto determinante na visibilidade da religião, tendo contribuído, igualmente, para o interesse da pesquisa antropológica, constituindo-se como oportunidade prosélita numa religião sem proselitismo (Amaral, 1998; Aquino Fonseca, 2011). De uma assentada, a “festa” (termo corrente para designar a celebração pública dos Orixás), mostra a vitalidade do Terreiro, a competência do seu sacerdote e capta novos membros da comunidade, que serão clientes ou potenciais iniciados. Do ponto de vista interno, a festa inscreve os membros da comunidade-Terreiro numa aura de ritualidade, em que a realização do ato religioso, i.e., *o fazer do sagrado*, confere uma dimensão de pertença e retira o sujeito do seu cotidiano, desde o momento em que, ao chegar ao Terreiro, ele joga na rua a água para Exú, Orixá que é o *porteiro* do Terreiro, toma o banho de folhas que limpa das toxicidades energéticas, vai prostrar-se (“bater cabeça”) nos lugares de fixação de energia-vital (Axé) e toma a bênção dos seus mais velhos e a troca com os seus mais novos ou de igual idade religiosa. Se o cotidiano africano não separa sagrado e profano (Awolalu, 1975), o mesmo não pode ser dito do Candomblé, religião que nasce no que Hall (2003, p. 40), chama de “turbilhão colonial”. O cotidiano do chamado “povo-de-santo” representa um corte mais ou menos claro com a vida do Terreiro, mesmo que sejam mantidos certos hábitos no dia-a-dia. Apesar de, no cotidiano, estar presente a relação entre acontecimentos e a necessidade de ebós (rituais/ofereidas de propiciação), bem como a percepção de que existe a interferência de energias positivas e negativas no correr dos dias, a dinâmica do Terreiro é, todavia, uma alteração dos hábitos, rotinas e padrões diários, desde a observação das hierarquias e tomada de bênção, à observação dos tabus que visam manter o corpo “limpo”, até à própria indumentária e à prática sacrificial. Ao contrário da realidade africana (ao caso, yorùbá e daomeana) que, apesar de cada vez mais plural, mantém a continuidade de certos valores e hábitos, o Candomblé é gestado e mantido num contexto em que os padrões cristãos-ibéricos eram e são dominantes, o que implica um ajuste na transição entre as fronteiras do Terreiro e do espaço de outras sociabilidades. Assim, a forma como o Terreiro recontextualiza o sujeito, o torna diferente na hierarquia face à sociedade abrangente, muitas vezes invertendo a ordem do *mundo exterior*, é determinante para que mais do que continuidades se verifiquem rupturas. Pela ação do espaço, o sujeito é convidado à reconfiguração dos seus sentidos, da sua forma de se socializar, pois o espaço comporta uma forte carga de afetividade (Tuan, 1980; 1983).

Nesse sentido, a festa é um momento de extrapolação das barreiras sociais extra-Terreiro, um momento em que sagrado e lúdico⁴ se articulam produzindo uma catarse psicológica importante na vida dos sujeitos, quer por meio do transe (Santos, 2005, p.120), quer por meio da valorização do seu papel na comunidade religiosa, no Terreiro onde o religioso se territorializa.

Etnografia da festa para Yemanjá

A fim de se entender as particularidades do *candomblé das Barreiras* é preciso abrir um parêntesis e apresentar, sumariamente, a forma como uma festa de Candomblé, *mutatis mutandis*, em geral sucede. Nos candomblés históricos, o *padê* de Exú acontece antes de a festa começar, algumas vezes umas horas antes. São entoadas cantigas de louvação a Exú e depois a farofa é levada à rua, junto com a quartinha de água. Alguns Terreiros possuem um *padê* mais elaborado, com saudações aos ancestrais e às Iyami, as representações femininas “obscuras”, ritual chamado de “rodar a cuiá”. A festa inicia-se, então, com a *avamunha* (de *hamwnya*), o arrebate que traz os iniciados ao barracão. Geralmente, durante esse momento, prostram-se diante dos lugares concebidos como portadores de energia-vital, o axé, ou de passagem do mesmo, como portas, janelas, o pilar central (ou o centro destacado como ponto-chave) e os tambores sagrados. Em seguida é aberta a roda para os Orixás, começando com Ogum, Orixá desbravador, seguindo até se cantar todos os Orixás, algumas vezes não incluindo Oxalá⁶. Essa sequência é designada por xirê. Em seguida, depois de saudados os Orixás, todos menos o(s) da festa (com exceção de ser festa de Ogum), começa a invocação para o transe, que será através de 1) roda, no caso de ser festa de Xangô, Oxum ou Oxalá, 2) da cantiga *koia koia*, uma cantiga específica para induzir o transe, 3) através do toque *adarrum* (*adahun*), um toque específico que induz o transe e que não é acompanhado de cânticos⁷. Após o transe convocado, os Orixás “em terra” são conduzidos aos aposentos onde serão trajados e paramentados, para depois serem reconduzidos ao *barracão* a fim de “tomarem o rum (*hwm*)”, i. e., de dançarem diante dos atabaques e da plateia, reatualizando os mitos através de passos e gestos específicos. Por fim, a festa termina, geralmente, com distribuição de comida entre os presentes.

Contextualizada a festa nos seus termos mais comuns, será possível compreender o caráter alternativo do *candomblé das Barreiras*.

4 Com efeito, a rotura entre cotidiano e vivência intramuros do Terreiro não diz respeito a uma noção clássica de oposição entre sagrado e profano, mas antes a uma demarcação no *modus operandi*, ou seja, a uma recontextualização estética e comportamental. Assim sendo, o sagrado e o profano participam das vivências quer cotidianas, quer do Terreiro, sendo que, neste último, a celebração possui, necessariamente, uma dimensão lúdica entrecortada no sagrado, quer pela dimensão musical que produz uma aura festiva, quer pela estética que confere uma dimensão teatral. Sobre a relação entre lúdico e sagrado no quadro religioso afro-brasileiro, ver Bahia e Vieira (2017).

5 O termo aparece aqui em caixa baixa por designar o Terreiro no singular e não a religião.

6 No Terreiro da Casa Branca, em Salvador, não se canta para Oxalá no xirê

7 Sobre este e outros toques, ver Nonato Cardoso (2006).

A celebração para Yemanjá, divindade à qual estão consagrados Mãe Paula e o seu Terreiro, ocorre, invariavelmente, no sábado mais próximo ao dia 2 de fevereiro, data em que na cidade de Salvador da Bahia acontecem as festas populares em honra da deusa yorùbá, das águas e dos peixes. De um modo geral, pela manhã, a comitiva do Terreiro desloca-se à Praia do Paimogo, em Peniche, onde são entregues as oferendas às águas, num ritual similar ao brasileiro. A partir das 16h00, acontece a “festa”. A partir daqui, decorrem as particularidades deste Terreiro. Seguindo o programa, dá-se a abertura da festa. Reunidos no centro do barracão, os Filhos de Santo formam uma roda. Os ogans começam a tocar a *avamunha*, um ritmo acelerado de influência cultural *fon* (ex-Daomé), que é entoado na entrada da festa, durante o período em que os membros do Terreiro vão entrando no barracão. No *Candomblé das Barreiras*, os membros do Terreiro abandonam o espaço de culto pelo portão principal ao som daquele ritmo, para depois voltarem a entrar no mesmo através da pequena porta junto à elevação onde se situa a cadeira da Mãe de Santo. Os atabaques cessam de tocar. No meio do *barracão*, encontra-se uma quartinha (vasilha de barro) contendo água e um *oberó* (gamela de barro). Começa a invocação para Exú, momento denominado padê, quando a água é despachada na rua para “arrefecer” as energias negativas do exterior e a farofa é entregue a Exú para que guarde a porta. Uma por uma, as pessoas da “roda”, em outras palavras, que estão dançando para os Orixás, que são membros ativos da comunidade, chamados de “Filhos de Santo”, vão depositando moedas no *oberó* localizado no centro do espaço de culto, depois de terem passado as mesmas pelo corpo. Trata-se de uma particularidade do Terreiro, uma vez que tal ritual é normativado no decurso do axêxê, ou seja, os ritos fúnebres (Manzochi, 1995; Prandi, 2000; Pereira 2013; entre outros). É possível que haja uma reinterpretação da simbologia das moedas como ato de pagamento, ou uma reinterpretação ritual das moedas colocadas em *oberó*, nas portas dos Terreiros frequentados pela liderança do Terreiro das *Barreiras*. No final o *oberó* é levantado, junto com a quartinha, e levado para fora do *barracão*. Termina aquilo que é apresentado no programa como “abertura da roda de Candomblé”. Um primeiro ato da festa. Seguindo o programa, os *filhos de santo* reúnem-se num canto, enquanto é anunciada aos convidados a “demonstração de capoeira”, momento lúdico que dura em torno de 20 minutos. Curiosamente, a demonstração de capoeira aparece como um sub-ato da trama da festa, realizando um corte na ação, que visa enfatizar o caráter performativo e lúdico da festa. Este momento não é, contudo, uma inovação ritual, reproduzindo o que Eufrazia dos Santos encontrou na casa do Pai José Mendes Ferreira:

O pai-de-santo, ainda em estado de transe, senta no trono para assistir às apresentações dos grupos de capoeira que fizeram parte das comemorações. Foram distribuídos sanduíches e refrigerantes entre os membros da assembléia finalizando as atividades religiosas da manhã (2005, p. 107).

Todavia, no Terreiro das *Barreiras* o momento lúdico é recontextualizado, aparecendo durante o próprio ritual do candomblé⁸, ao passo que em São Paulo, a demonstração

8 O termo candomblé, com o “c” em caixa baixa, é utilizado aqui no seu sentido corrente de festa religiosa e não de religião *per se*.

da capoeira surge como parte das comemorações pré-festa. Nesse sentido, o território do ritual e do lúdico cruzam-se e dialogam. Estamos, portanto, diante de um contexto onde o “espetáculo” é categoria determinante na ação ritual. A encenação torna-se a própria cadência da festa, emprestando literalidade ao termo. É como se ali, no Terreiro das Barreiras, pela forma como a festa é pensada, pela forma como se articulam membros do Terreiro e as visitas, estivéssemos diante de um cenário onde ocorre uma *exibição* do Candomblé, uma *demonstração* permanente de um manual cultural e religioso *afro-brasileiro*, onde a experiência impressionista⁹ é o móbil da trama. Tal como no teatro, o ato seguinte estava anunciado no convite: “saída da Iyemójá da Iyálorisá”. É, precisamente, como sucessão de atos que a festa se vai desenrolando. Dos fundos, chega Mãe Paula em estado de transe. Traja uma roupa no *richelieu* padrão candomblecista (Santos, 2005; Souza, 2007), usando um pano da costa em padrões azuis. Nas mãos traz um *abebê*, leque prateado, símbolo de Yemanjá. A outra mão vem vazia, com a qual saúda os presentes num gesto de princesa. Em transe, percorre todo o espaço do barracão, numa dança serena, saudando continuamente os presentes, enquanto são entoadas cantigas para Yemanjá. Em dado momento, Mãe Paula, em transe, pára. O seu rosto é coberto por um pequeno pano branco e é-lhe dada água para beber. O rosto da divindade é velado ao olhar humano. Esse fato recorda a teoria bastidiana (2001) na qual o transe opera como uma máscara sobre a identidade do sujeito, metamorfoseado numa outra: a divindade. Nesse contexto, a performance norteia a metamorfose, pois como recorda Judith Butler (2003) as performances permitem suprimir e inverter distinções e binaridades. Após essa curta aparição, onde a tipologia do *rum* é alterada, i.e., desaparece a dança padronizada diante dos atabaques, modelo que norteia a normatividade candomblecista, para ser substituída pela *apresentação* da divindade, Mãe Paula, em transe, regressa aos aposentos, debaixo de um coro de palmas e saudações. É dada continuidade ao programa, passando ao ato final, designado por “xirê dos Orixás”. No *Candomblé das Barreiras*, portanto, o xirê não corresponde a uma parte louvativa diferenciada da performance do transe, o *rum*, mas antes organiza as duas, ou seja, invocação e presença coabitam. Assim, por ordem definida, como atos de uma longa peça, vão sendo chamados outros Orixás, os quais são convocados no interior dos aposentos e apresentados no *barracão*: cada um dos Orixás presentes, ao caso, o Ossain (Orixá das folhas e da medicina herbalista) da filha carnal de Mãe Paula, e a Oxum (divindade da fertilidade e feminilidade) da nora da primeira. Cada qual executa três danças, oferecendo uma performance mais tipificada do *rum*, executando os passos de dança padronizados no Candomblé Kétu. Trata-se de um momento de aproximação à ortopraxia candomblecista. De seguida, depois de recolherem aos aposentos, são entoadas cantigas para vários Orixás que vão sendo presentes pelo meio do transe, mas que não recebem *rum*, dançando ao mesmo tempo da roda do xirê, i.e., ao mesmo tempo que os Filhos de Santo vão seguindo os passos da dança executada para os Orixás entoados. A festa termina com cantigas de louvação para Oxalá. Terminado o momento, os microfones e colunas de som são desligados, e a festa se encerra. No

9 Sobre os sentidos do impressionismo na construção da imagem de ser africano no Brasil, ver Lívio Sansone (2002).

final, é agradecida a presença das pessoas e todos são encaminhados para a grande sala de convívio onde é distribuída a comida.

O idioma da autenticidade

A etnografia da festa de Yemanjá no *Candomblé das Barreiras* oferece interessantes contributos para a discussão da *autenticidade* candomblecista. A *autenticidade africana* dos Terreiros é tema de fôlego da antropologia religiosa afro-brasileira *ab initio*, tendo sido o tema por excelência dos primórdios do estudo dos Terreiros baianos, estudos esses inaugurados por Raimundo Nina Rodrigues, na viragem do séc. XIX para o séc. XX, trabalho fortemente influenciado, no quadro teórico, pelo antropólogo francês Charles Letourneau e a sua obra *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, de 1898. Sobre o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros, Beatriz Góis Dantas (1982) propõe uma esquematização ainda hoje validamente operatória. Segundo a autora, existem três correntes nos estudos clássicos do Candomblé, a primeira, de Nina Rodrigues e Artur Ramos, devotada à 'sobrevivência cultural' africana no Brasil, uma segunda, sobre a "persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional" (p.1), com Herskovits e Ribeiro, e, por fim, a corrente de Bastide e Elbein dos Santos, do Candomblé como expressão do verdadeiro pensamento africano. A autenticidade africana, este *verdadeiro pensamento africano*, encontrava-se no quadro do Candomblé nagô, particularmente oposto ao universo cultural designado por bantu. A normatividade, com efeito, foi estruturada, a partir das disposições etnográficas dos autores clássicos como Bastide, Carneiro, Verger, Elbein dos Santos, e outros que se lhes seguiram, focados na tríade Engenho Velho-Gantois-Opô Afonjá. Como mostra Seeber-Tegethoff (2007), a forma como a etnografia se dedica a determinados Terreiros e não a outros, ou seja, a forma como é feita a seleção etnográfica responde a processos de alianças entre pesquisadores e lideranças dos Terreiros estudados. Efetivamente, esse processo não é singular. A seleção de Terreiros responde, igualmente, a uma disposição do campo religioso afro-brasileiro, o qual organiza linhagens a partir de noções de "pureza" (Dantas, 1982; Capone, 2004). Essas disposições ideológicas são intenções de memória coletiva enquanto ato de poder (Triaud, 1999) de determinados Terreiros e seus intérpretes dentro da academia. Ora, tal como a memória é seletiva e selecionada, no sentido de veicular uma narrativa que reforça o grupo, também o campo religioso afro-brasileiro do Candomblé veicula uma narrativa sobre autoridade e autenticidade, criteriosamente selecionando os Terreiros que detêm poder simbólico. Esse idioma de autenticidade é de difícil contestação pois se encontra atrelado aos Terreiros históricos baianos, comunitariamente reconhecidos como baluartes da *africanidade* candomblecista.

Apesar dessa linguagem ideológica, os estudos de Nicolau Parés (2006) são reveladores do contributo jeje-daomeano, mas também de crioulos e brancos, aos primórdios do Candomblé no Brasil, num período prévio à nagôcização. Com efeito, a fundação do Candomblé revela-se um processo dinâmico e profundamente híbrido. No entanto, essa memória afro-brasileira foi depurada, tornando-se fortemente ideológica. A teoria da pureza que Bastide elevou de modo muito evidente, é parte de um processo

de fabricação política por parte da comunidade religiosa afro-baiana, mas também por parte dos pesquisadores engajados na valorização de um segmento em relação a outros. Com efeito, é importante notar que esse idioma cultural é postulado em torno da década de 1930, envolvendo um fluxo incessante de pesquisadores como Herskovits, Landes, Pierson, Bastide e o local Carneiro. No centro dessa órbita encontrava-se Martiniano Eliseu do Bonfim, “idealizado (...) como porta-voz da autenticidade africana, levando-o a ser o informante mais citado do primeiro meio século de etnografia sobre o Candomblé” (Castillo, 2010, p.116). Martiniano foi um baiano de ascendência nagô, educado na cidade de Lagos, palco recente do *revivalismo yorùbá*, processo conhecido por “renascimento lagosiano” e intensamente influenciado pelo retorno de ex-escravos, o qual preconizava a valorização dos elementos culturais autóctones (pelo menos assim tomados), diante da colonização inglesa. Desse modo, o revivalismo circulou pelo Atlântico alimentando um idioma de autenticidade ou, querendo, de “pureza”. Nas palavras de Matory (2001, p. 172), “... a “pureza” tornou-se modelo normativo de identidade e prática [ritual] no Candomblé baiano [tradução minha]”.

Ora, é precisamente pela prática ritual que a pureza/autenticidade é veiculada. O Candomblé é uma religião marcada por aquilo que Prandi (2000) designa de ‘hipertrofia ritual’, i.e., um contexto em que a *práxis* constitui a espinha dorsal da religião, em contraponto a religiões onde os dogmas teológicos surgem como fio condutor da vida do devoto. No quadro candomblecista, a prática ritual normativa a vida da comunidade, através das celebrações públicas, as chamadas “festas”, mas também através dos rituais privados, os *orôs* (do yorùbá *orò*, querendo dizer “ritual”), ou seja, os ritos sacrificiais, os *boris*, i.e., os ofertórios à cabeça como elemento físico e espiritual ligado à personalidade, ao destino e à morada da divindade (Vogel et. al., 2001; Neto et. al., 2011; Ferreira Dias, 2013e), a iniciação (Vogel et. al., 2001; Oliveira, 2009; Gorski, 2012), as consultas oraculares dos búzios, os banhos de folhas, constituindo estes os momentos mais importantes da vivência religiosa candomblecista, marcada, portanto, pela experiência, pelo “viver fazendo”. Ora, nesse cenário, o *modus ritualis* aparece como medidor da ‘eficácia simbólica’ (Lévi-Strauss, 1975) do sacerdote, enquanto verbalização no cotidiano de clientes e “filhos de santo”, e no sucesso da empreitada iniciática, quer na vida dos iniciados – munidos de um capital de expectativas de mudança socioeconômica das suas vidas –, quer na condução das celebrações públicas, em particular, aquelas que mostram o noviço à sociedade.

Em suma, a forma como os processos rituais decorrem, a sequência litúrgica, os elementos constitutivos, as cores empregadas, os objetos, as cantigas, as folhas, tudo concorre para a produção de uma normatividade muito pouco negocial no *corpus* do Candomblé. Esse conjunto estruturante de modos de fazer corresponde, de um modo mais ou menos concreto, ao conjunto dos procedimentos rituais vigentes nas designadas “casas-matrizes” baianas, a partir das quais se estabelecem as linhagens religiosas¹⁰.

10 O problema das linhagens religiosas e seus efeitos psicológicos no campo religioso não baiano constitui aspecto de longo-termo nos estudos afro-brasileiros (cf. p.ex. Prandi e Silva, 1990).

A autenticidade do Candomblé das Barreiras

Destarte, o enunciado, a autenticidade no quadro do Candomblé, é negocial. Em primeiro lugar, porque ela é politizada, i.e., ela responde a uma intenção política normativadora de um grupo mais ou menos homogêneo: os Terreiros históricos baianos. Em segundo lugar, porque ela é um idioma articulado a partir de lugares de fala, de pontos de vista. Como notava Beatriz Góis Dantas (1982), o que constitui autenticidade africana no Candomblé da Bahia é tomado por degeneração no Toré do Sergipe. Ademais, a crise observada pelos Terreiros paulistas a propósito da sua autenticidade e a resposta encontrada na “reafricanização”, colocam em jogo os diversos olhares sobre a *autenticidade africana*. Na impossibilidade de encontrar uma linhagem direta face aos Terreiros históricos baianos, vários sacerdotes candomblecistas paulistas, e mais tarde cariocas, buscaram a sua *bolsa de autenticidade* (Ferreira Dias, 2016c, p.88) africana em Cuba (Capone, 2004; 2011), nas *ramas*, i.e., nas famílias religiosas de *babalaos* (sacerdotes de Ifá; do yorubá *bàbáláàwó*), em processos de intelectualização religiosa, a qual representa um movimento de reafricanização livresca (Capone, 2004, pp. 296-309), ou mesmo nas viagens iniciáticas ou reiniciáticas em África (c.f. Vallado, 1999; Lépine, 2002; Motta, 2002; Melo, 2004; Capone, 1996, 2004, 2011, 2015; Botão, 2008; Oliveira et. al., 2010; Pereira, 2010; et. al.).

Ora, esses diversos olhares sobre a autenticidade religiosa africana são materializados na estética e nos rituais, com adoção de elementos e rituais tidos como mais africanos, os quais não raras vezes colocam em causa o que é a *tradição* do Candomblé, pois como lembra Consorte (1999), para a maioria das lideranças dos Terreiros históricos baianos, a tradição é um legado. Nesses termos, ela diz respeito à etimologia da palavra, *traditio*, ou seja, algo que é entregue, sendo esse “algo”, ao caso, a ortopraxia. É, precisamente, com base nessa assunção, que o sincretismo afro-católico, que dispõe conexões entre santos do catolicismo e os Orixás, constitui pedra basilar do *corpus* da tradição naqueles Terreiros.

Assim, uma vez que a tradição se revela não apenas uma disposição ideológica como um dispositivo ritual e estético, é admissível a proposta de que no Candomblé coabitam diferentes modelos ortopráticos, ainda que estes se contestem entre si, cuja legitimidade é validada pelas diferentes franjas sociológicas que os outorgam e veiculam. Pois se é verdade que “contestar a legitimidade de outro permite afirmar a própria legitimidade” (Capone, 2004, p.151), também o é que o “Candomblé é uma religião que tudo pode e nada pode” (Evangelista, 2013, p. 103). Com efeito, o que se pode ou não pode fazer depende do capital de legitimidade do sacerdote e do que é considerado negociável. O caso dos ogans-babalorixás (de Oliveira, 2005, Ferreira Dias, 2016c) é paradigmático desse estado de impossibilidades negociáveis, legitimadas mais pelo lugar de fala dos sujeitos, nesses casos a Casa Branca do Engenho Velho, do que pelo argumentário justificativo.

Dessa forma, os protocolos, que ativam o modelo ortoprático selecionado em cada caso, dispõem sobre os contornos do ritual e da forma como a autenticidade e legitimidade são concebidas e invocadas. No caso do *Candomblé das Barreiras*, o olhar sobre a autenticidade é posicionado a partir do *modus operandi* do sacerdote-monarca José

Mendes Ferreira. Nesse capítulo, procedimentos que são tidos como inovações, à luz do que a comunidade alargada candomblecista dispõe por tradição/ortopraxia, quando comparados com o cânone baiano e, desse modo, ativadores da categoria de *degeneração*, são tomados no Terreiro de Mãe Paula como *ativos de autenticidade*, como seja a utilização de microfones e sistema de amplificação do som, a utilização de congas ao invés dos correntes atabaques, ou a modificação da liturgia do xirê e do *rum*, já descritas.

A invocação da autenticidade do *Candomblé das Barreiras* encontra seu fundamento no sacerdote que se intitula tetraneto da icônica figura de Zumbi dos Palmares. O sacerdote-monarca sustenta a narrativa ideológica que se expressa no epíteto atribuído ao Terreiro das Barreiras: “Casa Tradicional da Nação Kétu-Bangbosé”. Essa invocação de autenticidade e legitimidade é de particular interesse antropológico, porque revela um fenômeno de *coincidência opositória*¹¹. Do ponto de vista estético e da formalidade ritual, é possível classificar o *Candomblé das Barreiras* como “reafricanizado”. Essa classificação é, contudo, parcelar e, por ventura, provisória nos seus postulados. A sua operatividade está em discussão nas linhas que se seguem. A autodenominação como “Casa Tradicional da Nação Kétu-Bangbosé”, por si só, não chega para exprimir um *modus operandi*, ainda que designe, perfeitamente, uma intencionalidade ideológica. A performance ritual do Terreiro evidencia uma modalidade de celebração pública alternativa, em que a sequência clássica de xirê-invocação-*rum* é substituída pela justaposição entre xirê e *rum*. Essa alteração do cânone litúrgico aporta aos procedimentos adotados pelo Pai José Mendes Ferreira a partir das suas viagens a África. Nesse sentido, as alterações adotadas pelo sacerdote e introduzidas no Terreiro das Barreiras são coincidentes com os movimentos de reafricanização do Candomblé, indo ao encontro da definição de Melo:

“reafricanização” do candomblé diz respeito, para nós, a uma modificação doutrinária e/ou litúrgica em função do que se supõe que seja tipicamente iorubá, ou seja, a modificação de certos aspectos – segundo os interesses de cada sacerdote – levando-se em consideração e tendo como inspiração a religião praticada atualmente pelos iorubá da atual Nigéria ou que teria sido praticada por eles (2004, p. 12).

Essas modificações não levam em consideração as andanças históricas porque são feitas “segundo os interesses de cada sacerdote” e respondem às suas intenções ideológicas, políticas e estéticas. No presente estudo de caso, esse contexto de *coincidência opositória* é reforçado pela menção a Bamboxê (ali grafado Bangbosé). Bámgbósé Obitikò, batizado na Bahia de Rodolpho Martins de Andrade (Castillo, 2016), foi uma figura determinante na consolidação da religião na Bahia, no Rio de Janeiro e em Pernambuco, responsável, entre outros aspetos, pela reorganização do sistema divinatório de dezesseis búzios, conhecido por “sistema Bamboxê”, e, curiosamente, pela introdução da “roda de Xangô”¹² e pelo xirê. Nesse sentido, o contributo de Bamboxê permitiu a constituição da *brasilidade* do Candomblé do Engenho Velho e demais linhagens, o que caminha

11 Do latim *coincidentia oppositorum*, o conceito é aqui empregue como dizendo respeito a elementos que por natureza se oporiam, mas que tomam parte de uma mesma narrativa ou realidade, coabitando sem se excluírem.

12 Sobre a roda de Xangô ver Lühning, 1990b; Barros, 2005.

no sentido contrário do processo de reafrikanização, o qual visa a reconstituição de modelos tidos como mais autenticamente africanos.

Conclusão

O espaço exíguo não permite aprofundar todas as esquinas teóricas que o caso do *Candomblé das Barreiras* alavanca. Não obstante, é possível tecer, nas derradeiras linhas desse texto, algumas considerações. Como foi visto, o Terreiro de Mãe Paula possui características ortopráticas que o distam do cânone baiano, aproximando-o, fortemente, do designado candomblé “reafrikanizado”, em particular, na forma como as celebrações públicas são conduzidas, bem como possui uma tipologia ritual onde o lúdico se apresenta de forma determinante. No entanto, apesar desse fato ritual, o Terreiro se considera tradicional da nação Kétu-Bamboxê, o que revela uma circunstância de *coincidência opositória*, cujo emaranhado é evidenciado pelo contributo essencial de Bamboxê Obitikô para a construção do caráter brasileiro do Candomblé.

No entanto, vale notar que a forma como essa *coincidência opositória* opera é reveladora, no caso concreto do Terreiro das Barreiras, da trajetória da Mãe de Santo e da forma como ela compõe os conhecimentos litúrgicos que detém. O ‘aprendizado religioso’ (Berliner e Sarró, 2007) é um fator essencial na percepção e materialização da ortopraxia, gerando uma cadeia de sentidos entre o aprendido, o apreendido e o transmitido. Ao mesmo tempo, sendo o Candomblé um espaço de tensões ideológicas, o aprendizado religioso surge como recurso quando a legitimidade é questionada, através do argumento “foi assim que aprendi”, ou “foi assim que aprendi com os mais velhos”. Este último, é o argumento mais poderoso, num contexto cultural onde a categoria dos mais velhos possui valor normativo. Como afirma Rodney William Eugênio (2012, p.14), essa se constitui “a de maior prestígio, afinal, ; trata-se de uma religião calcada nos princípios de senioridade e ancestralidade, na qual a idade, como fator preponderante na aquisição de conhecimento, *sive* torna sinônimo de autoridade e força”.

Assim, talvez mereça a pena pensar as circunstâncias do *Candomblé das Barreiras* a partir de um viés que não passe nem pelo modelo tradicional baiano, nem pelo reafrikanizado. Essa possibilidade invoca elementos teóricos das ‘modernidades alternativas’ (Eisenstadt, 2007), classificando-o não necessariamente como contra hegemônico, mas, certamente, paralelo à normatividade clássica baiana e ao cada vez mais normativo Candomblé reafrikanizado. Ao pensar um Candomblé *alternativo*, mas cujos elementos constitutivos são reconhecidos como integrantes das normativas mencionadas, encontramos um cenário não apenas híbrido, no sentido da mistura criadora entre elementos e estruturas religiosas, mas igualmente um cenário onde os elementos coabitam mais do que se mesclam, onde a *coincidência opositória* é possível e, no quadro teórico, mais operativa do que a confluência e a justaposição. O estudo de caso aqui apresentado é paradigmático dessa proposta teórica, haja visto, por exemplo, que apesar de se reclamar como um Terreiro “tradicional Kétu”, Mãe Paula realiza cursos de tarô e as “camarinhas”

de Umbanda¹³ constituem-se patrimônio indispensável na prática ritual corrente do Terreiro. Além disso, o caráter lúdico das celebrações, com mostra de capoeira pelo meio, não invoca nenhuma autenticidade africana, apartando-se, desse modo, quer do padrão baiano, quer do reafricanizado, que, embora postulem diferentes ortopraxias, confluem na intenção ideológica de autenticidade, um, preservando o legado dos múltiplos contributos que permitiram fundar o Candomblé, e, o outro, em resultado da incapacidade de se ligar aos Terreiros históricos baianos, encontra a sua bolsa de autenticidade em Cuba ou na Nigéria, preconizando uma restauração de *originalidade* religiosa. O lúdico, em ambos os contextos, é tomado como um elemento de degeneração.

Como classificar, então, o Terreiros das Barreiras? Haja visto que a tipologia do mesmo, independentemente daquilo que é reclamado, não permite a classificação nem como “tradicional baiano” nem como “reafricanizado” e, embora se posicione muito mais perto desse último do que do primeiro, o encontro de uma terminologia adequada é uma tarefa árdua. Não se considera viável a designação ‘Candomblé misturado’, uma vez que tal designação comporta uma forte carga pejorativa, ligada às formulações teóricas sobre “pureza” e “degeneração” (Capone, 2004). Assim, a noção de ‘modernidade alternativa’ permite suportar uma ideia de ‘Candomblé alternativo’, onde opera uma *novilíngua* ortoprática. Reconheço que o uso do conceito de *alternativo*, quando utilizado em referência à religião, pode transportar noções ligadas à Nova Era. Todavia, pelas características assumidas pelos seus intervenientes na ação ritual, pela forma como as religiões afro-brasileiras dialogam com outras formas religiosas no mercado religioso português e europeu, é aceitável reconhecer que estamos diante de um Candomblé *alternativo*, ou porque não mesmo dizer, Nova Era. Não tanto como uma sensibilidade espiritual temporal e individual, mas antes como um aglomerado de tendências integradas, mesmo que produzam um contexto de coincidência opositória. Nesse sentido, esse Candomblé alternativo ou nova era, agrega o princípio dos “interesses de cada sacerdote”, de Aislan de Melo, já citado, com o que Leila Amaral (1999, p. 47) classifica para a nova era: “metáforas que expressem performativamente uma determinada visão em destaque em um determinado momento, e segundo determinado momento”.

Assim, observando as dinâmicas recentes do campo das religiões afro-brasileiras em Portugal, e, ao caso, o Candomblé, onde o hibridismo e a adaptação criativa operam no sentido concorrencial do mercado religioso (Ferreira Dias, 2013), parece plausível reconhecer um contexto religioso (o do Candomblé, leia-se) no qual será cada vez mais evidente uma dinâmica ritual que, distando das narrativas ideológicas que marcam o nagôcentrismo baiano e os movimentos de reafricanização, assumirá uma posição de *pós-autenticidade africana*, voltando-se para o mercado religioso e suas demandas, aproveitando a experiência diaspórica para se reinventar, produzindo, então, uma *novilíngua* ortoprática, que será mais feita de múltiplas ortopraxias, situadas, coincidentes e opositórias, segundo o instante e o propósito.

13 As “camarinhas” de Umbanda são, regra geral, rituais que ocorrem dentro dos Terreiros, constituindo versão simplificada dos rituais iniciáticos do Candomblé, durando em torno de três dias, durante os quais os neófitos ficam diante do Congá, o altar sagrado de Umbanda, em esteiras, junto com alimentos dedicados aos Orixás, alimentos cozinhados, não envolvendo estes o sacrifício de animais nem outros preceitos “africanos” que configuram parte essencial da etapa iniciática ao Candomblé.

Referências

- AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, M. J. (ed.), *A nova era no Mercosul*, Petrópolis: Vozes, 1999, pp.47-79.
- AMARAL, Rita. Awon xirê! A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Leopardo dos Olhos de Fogos*. São Paulo: Ateliê editorial, 1998, pp. 85-118.
- AQUINO FONSECA, Eduardo P. As funções e os significados das festas nas religiões afro-brasileiras. "Cadernos de Estudos Sociais, v.13, n.2, 2011, s.p.
- AWOLALU, Joseph O. What is African traditional religion. *Studies in Comparative Religion*, v.10, n.2, 1975, pp. 1-10.
- BAHIA, Joana. VIEIRA, Caroline. Performances artísticas e circularidades das simbologias afro religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 09, n. 27, 2017, pp. 171-188.
- BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: candomble in German shores. *Vibrant*, v.11. n.2, 2014, pp. 326-369.
- BANDEIRA, Luís Cláudio. Entidades africanas em "troca de águas": diásporas religiosas desde o Ceará. 166f. Dissertação (Mestrado História Social), Univ. Católica São Paulo, 2009.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERLINER, David; SARRÓ, Ramon. On learning religion: an introduction. In: BERLINER, David; SARRÓ, Ramon. *Learning religion: anthropological approaches*, Berghahn Books, 2007, pp. 1-19.
- BOTÃO, Renato Ubirajara. Volta à África: (re)afrikanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu, *Aurora*, n. 3, 2008, pp. 01-11.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Editora Record, 2003.
- CAPONE, Stefania. Re-Africanisation in Afro-Brazilian religions: rethinking religious syncretism". In: ENGLER, Steven; SCHMIDT, Bettina, *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill, 2015, pp. 473-488.
- CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. *Revista Pós Ciências Sociais*, v.8, n.16, 2011, pp. 107-128.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CAPONE, Stefania. 1996. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées, *Journal de la Société des Américanistes*, v.82, n.1, 1996, pp. 259-292.

CAPONE, Stefania; TEISENHOFFER, Viola. Devenir médium à Paris: apprentissage et adaptation rituel dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie africaine*, v. 31, n.1, 2001, pp. 127-156.

CARDOSO, Ângelo Nonato. A linguagem dos tambores. Tese (Doutorado em Etnomusicologia), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2006.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica, *Tempo*, v.22, n.39, 2016, pp. 126-153.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos. *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, 1982.

DE BARROS, José Flávio Pessoa. A fogueira de Xangô, o orixá do fogo. Pallas Editora, 2005.

EISENSTADT, Shmuel Noah, *Múltiplas Modernidades: Ensaio*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

EUGÊNIO, Rodnei William. A bênção aos mais velhos – Poder e senioridade nos Terreiros de Candomblé. Dissertação (Mestrado em Gerontologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2012.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. “Emoção não é coisa de Equede”: mudança de status e relações de poder no Candomblé, *Revista Intratextos*, v.4, n.1, 2013, pp. 93-106.

FERREIRA DIAS, João. Outros como nós: Sexualidade, nacionalidade e conflito no Candomblé em Portugal. *Lusotopie*, v. 17, 2018, pp. 136-158.

FERREIRA DIAS, João. “A África é aqui, no Terreiro”: Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba. Tese (Doutorado em Estudos Africanos), ISCTE-IUL, Lisboa, 2016c.

FERREIRA DIAS, João. Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do B rí entre os Yorúbás e no Candomblé. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v.11, n.29, 2013e, pp. 70-87.

FERREIRA DIAS, João. “Em Roma sê Romano”: O Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI; Bahia, Lisboa e Berlim. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*, n.18-19, pp. 205-2016.

GORSKI, Caroline. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. *Revista Todavia*, n.4, 2012, pp. 52-64.

GUILLOT, Maia. «Axé Ilê Portugal»: parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal. *Autrepart*, 4, 2010, pp. 57-74.

GUILLOT, Maia. Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne. Le candomblé et l'umbanda au Portugal. *Lusotopie*. V. XVI, n. 2, pp. 205-219.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003.

HALLOY, Arnaud. Entre jouer à apprendre et apprendre à jouer. Les erês d'un candomblé de caboclo en Belgique. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, v.16, 2004, pp. 89-110.

HALLOY, Arnaud. Un candomblé en Belgique: traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés. *Psychopathologie africaine*, v. 31, n.1, 2002, pp. 93-125.

LÉPINE, Claude. O Candomblé “Africanizado” no Campo Religioso Paulistano. *Cadernos CERU*, v.13, 2002, pp. 173-191.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÜHNING, Angela Elisabeth. Música: coração do candomblé. *Revista Usp*, v.7, 1990b., pp. 115-124.

MANZOCHI, Helmy Mansur, Axexe: um rito de passagem. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v.5, 1995, pp. 261-266.

MATORY, James Lorand. The "Cult of Nations" and the Ritualization of Their Purity. *The South Atlantic Quarterly*, v.100, n.1, 2001, pp. 171–214.

MELO, Aislan Viera de. A voz dos fiéis no candomblé “reafrikanizado” de São Paulo. *Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)*, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 2004.

MOTTA, Roberto, L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes: réenchâtement et décomposition, *Archives de sciences sociales des religions*, 2002, pp. 113-125.

NETO, Nivaldo Aureliano Léo; DA SILVA MOURÃO, José; ALVES, Rômulo Romeu Nóbrega. “It all begins with the head”: initiation rituals and the symbolic conceptions of animals in Candomblé. *Journal of Ethnobiology*, v.31, n.2, 2011, pp. 244-261.

OLIVEIRA, Altair. Elégùn: iniciação no Candomblé: feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì. Pallas Editora, 2009.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas; DE OLIVEIRA, Orlando; DOS SANTOS, Roberto Bartholo. Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no candomblé da Bahia, *Revista de Geografia*, v.27, n.2, pp. 26-39.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. Feitiço de Oxum: Um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros Terreiros. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, 2005.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006.

PASSETTI, Dorothea. Tristes Trópicos: os anos brasileiros de Lévi-Strauss. In: BERNARDO, Terezinha & TÓTORA, Silvana (Org.). Ciências Sociais na atualidade – Brasil: resistência e invenção, São Paulo: Ed. Paulus, 2004, pp. 33-63.

PEREIRA, Elizabeth. Ilê Axé Oduduwa: o processo de re-africanização do candomblé no Brasil. Um estudo dos elementos formais e estéticos. 7o Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa, 2010.

PEREIRA, Rodrigo. “A morte ronda a casa”: etnografia do rito do axexê em um Terreiro de candomblé kêtú no Rio de Janeiro. VII Jornada de Alunos do PPGA. Disponível em: <https://jornadappga2013.files.wordpress.com/2013/06/pereirarodrigo.pdf>. Acesso em: 12.12.18.

PORDEUS JR, Ismael. Portugal em transe. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2009.

PORDEUS JR, Ismael. Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal, São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PORDEUS JR, Ismael. Lisboa de caso com a Umbanda, *Revista USP*, v.31, 1996, pp. 90-103.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do Axexê. MARTINS, Cléo (org.). Faraimará – o caçador traz alegria. Mãe Stella, 60 anos de iniciação, pp.174-184.

PRANDI, Reginaldo, Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras, *Novos estudos CEBRAP*, n. 56, 2000, pp. 77-88.

PRANDI, Reginaldo; SILVA, Vágner Gonçalves da. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, 1990, pp.18-31.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX, *Afro-Ásia*, n. 27, 2002, pp. 249-269.

SANTOS, Eufrazia C. *Religião e espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.

SARAIVA, Clara. *Orixás across the Atlantic: The Diaspora of Afro-Brazilian Religions in Europe*, In: SCHMIDT, B.; ENGLER, S. (organizadores) *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leiden-Boston, Brill, pp. 320-332.

SARAIVA, Clara. *Pretos Velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian religions in Portugal*. In: ROCHA, Cristina; VASQUEZ, Manuel Arturo (organizadores). *The diaspora of Brazilian religions*, 2013, pp. 197-222.

SARAIVA, Clara, *Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo*. *Etnográfica*. V. 14, n.2, 2010, pp. 265-288.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. *Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre Terreiro e Antropologia*. *Revista Antropológicas*, v.18, n.2, 2007, pp. 123-152.

SOUZA, Patrícia. *Axós e Ilequês: Rito, mito e a estética do candomblé*. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

TEISENHOFFER, Viola. *The power of submission Personal growth and the issue of power among Umbanda practitioners in Paris*. In : FEDELE, Anna ; KNIBBE, Kim. *Gender and power in contemporary spirituality. Ethnographic approach*. New York, Routledge, 2013, pp. 88-105.

TEISENHOFFER, Viola. *Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris*. *Ateliers d'anthropologie*. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 2007, v.31. Disponível em : <http://journals.openedition.org/ateliers/872>. Acesso em : 19/12/18.

TEIXEIRA, Alfredo. *A eclesiosfera católica: pertença diferenciada*. *Didaskalia*, vol. 43, n.1-2, 2013, pp.115-205.

TRIAUD, Jean-Louis. *Lieux de mémoire et passés composés*. In: CHRÉTIEN, Jean-Pierre; TRIAUD, Jean-Louis (org.), *Histoire d'Afrique: les enjeux de mémoire*. Paris: KARTHALA Editions, 1999, pp. 9-12.

TUAN, Yi Fu. *Espaço e Lugar*. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Yi Fu. *Topofilia*. São Paulo: DIFEL, 1980.

VALLADO, Armando. *O sacerdote em face da renovação do Candomblé*. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos. *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, antisincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora, 1999, pp. 141-147.

VILAÇA, Helena. *Territorialidades religiosas em Portugal*. *Mediações*, vol. 21, n.2, 2016, pp. 197-217.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa.
A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Pallas Editora,
2001.

Recebido: 2 de janeiro de 2019.

Aprovado: 28 de outubro de 2019.