



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

SILVIA MARIA VIEIRA DOS SANTOS

**JOVEM QUE VELHO RESPEITA - AS EXPERIÊNCIAS E SABERES
DA JUVENTUDE CANDOMBLECISTA**

**FORTALEZA
2015**

SILVIA MARIA VIEIRA DOS SANTOS

**JOVEM QUE VELHO RESPEITA - AS EXPERIÊNCIAS E SABERES
DA JUVENTUDE CANDOMBLECISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor(a) em Educação Brasileira.

Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Celecina de Maria Veras Sales.

FORTALEZA
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- S238j Santos, Silvia Maria Vieira dos.
Jovem que velho respeita - as experiências e saberes da juventude candomblecista / Silvia Maria Vieira dos Santos. – 2015.
245 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.
Área de Concentração: Educação, sociologia da educação, religião.
Orientação: Profa. Dra. Celecina de Maria Veras Sales.
- 1.Candomblé – Ceará – Rituais. 2.Jovens – Vida religiosa – Ceará. 3.Jovens – Usos e costumes – Ceará. 4.Sexo – Aspectos religiosos – Ceará. 5.Identity de gênero – Ceará. 6.Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun. 7.Ilê Asé Olojudolá. I. Título.

SILVIA MARIA VIEIRA DOS SANTOS

**JOVEM QUE VELHO RESPEITA - AS EXPERIÊNCIAS E SABERES
DA JUVENTUDE CANDOMBLECISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor(a) em Educação.

Área de concentração: Educação Brasileira.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Celecina de Maria Veras Sales (Orientadora)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^º. Dr. Eduardo David de Oliveira

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof^ª Dr^ª. Shara Jane Costa Adad

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof^º. Dr. Marcelo Tavares Natividade

Universidade de São Paulo (USP)

Prof^ª. Dr^ª. Kelma Socorro Lopes de Matos

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^ª. Dr^ª. Sandra Haydée Petit

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos(às) jovens candomblecistas que
confeccionaram comigo os fios de contas da
pesquisa.

A minha avó Mãezinha (*In memoriam*) e
aos(às) meus(minhas) ancestrais mestres(as)
do saber.

AGRADECIMENTOS

Existe um ditado malinês que diz: “Tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe”. Com estas palavras agradeço a minha mãe, Zenaide Vieira Nascimento, a corda do meu coração, meu amor incondicional pela paciência, escuta e ajuda mesmo sem saber o que era uma tese.

Aos(às) jovens candomblecistas que eu encontrei no caminho desta pesquisa, em especial aos que participaram diretamente do trabalho, pois sem eles(as) esse texto não existiria.

À minha família, meu pai Luciano, minha irmãs Cláudia, Luciana e Livia, meus sobrinhos e sobrinha pela paciência de me aturar nos momentos bons e ruins da pesquisa.

À Erlon Gadelha que esteve comigo desde o início me ajudando e me acompanhando e a minha filha do coração Kelly, que estudou comigo e me deu carinho nas horas que mais precisava.

À minha orientadora Celecina de Maria Veras Sales, que acreditou em mim antes mesmo que eu entrasse no doutorado. Orientadora, amiga, minha mestre, mulher sábia, paciente e humana.

As minhas companheiras e meus companheiros, amigos(as) desta linha de pesquisa e do grupo de estudo em juventude, Juliana, Kássia, Raissa, Nadja, Alexandre, Lidiane, Kamila, Cíça, Aurilene, Inambê, Marcos.

Aos professores e às professoras deste programa de pós-graduação que contribuíram para a realização desta tese.

A todos(as) amigos(as) queridos(as) desta vida e da outra que me escutaram, me acalmaram e acalentaram (Madalena, Shyrlei, Fábio, Rafael, Susana, Janaina e tantos outros(as)). Pessoas que amo estejam perto ou longe e que não caberiam nestas páginas.

Aos terreiros *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun e Ilê Asé Olojudolá* e aos *Babalorixás* Cleudo Junior Olutoji e Aluisio de *Xangô* por terem me acolhido com generosidade em suas respectivas casas para a realização do trabalho.

Aos(às) professores(as) que me acompanharam e que fizeram parte da banca de avaliação deste trabalho, Shara Jane Adad, Kelma Matos, Sandra Haydéé, Eduardo de Oliveira e Marcelo Natividade, agradeço por todas as contribuições.

A todos(as) os(as) colegas de trabalho que me animaram e torciam por mim.

E ao meu Deus de todos os nomes e aos *orixás* que me protegeram e me guiaram na confecção dos fios de contas desta pesquisa.

“A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial.” (Tierno Bokar)

RESUMO

A presente pesquisa objetiva entender como os(as) jovens candomblecistas vivem suas condições juvenis, compreendendo o que é ser jovem para o candomblé, como ocorre o ingresso deles(as) na religião bem como conhecer suas aprendizagens tecidas no terreiro. A metodologia utilizada de base qualitativa foi a etnografia, a qual me levou ao mundo cotidiano do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* e, posteriormente, ao *Ilê Asé Olojudolá*. Com a colaboração de 20 jovens foram realizadas observações, entrevistas individuais, registros fotográficos e em diário de campo num período de outubro de 2012 a junho de 2014. Além desses instrumentos acrescentei uma discussão em grupo que denominei grupo de produção e saberes. Dessa forma problematizo categorias importantes como juventude, geração, candomblé, hierarquia, gênero e sexualidade. Ao realizar esta investigação entendi que a religião se constitui numa dimensão significativa na vida dos(as) jovens, contribuindo na construção de suas identidades bem como suas cosmovisões de mundo e sociedade. O Candomblé se apresenta como religião ancestral que acolhe as mais diversas pessoas, valorizando a experiência religiosa do(a) mais velho(a). Há que se salientar que o tornar-se mais velho(a) se configura pelo tempo de iniciação na religião e não pela idade cronológica do indivíduo. Dessa forma alguns(mas) jovens desta pesquisa são ao mesmo tempo velhos(as) para a religião, essa condição gera funções/cargos, obrigações, responsabilidades, poder hierárquico, conflitos. Os(As) jovens evidenciaram uma diversidade de maneiras de aproximação da religião, relataram suas motivações para a iniciação e os saberes que aprendem no dia-a-dia da roça. Para eles(as) o candomblé ensina saberes que podem ser utilizados dentro e fora dos terreiros, aprendizados para vida. Esses relatos demonstraram também que esta religião foi um meio de mudança de vida para esses(as) jovens e proporciona para os que praticam durante muito tempo privilégios, independente da idade. Outro aspecto determinante nesta pesquisa foi a relação existente entre os(as) participantes da pesquisa e as dimensões do corpo-gênero e sexualidade. Constatei que os(as) jovens indistintamente da identidade de gênero e orientação sexual podem ser filhos(as) de orixás femininos e/ou masculinos, e que existe uma parcela considerável desses sujeitos - homossexuais que atribuem comportamentos de gênero/sexuais à atributos operados por suas divindades. Contudo esses trânsitos de gênero/sexuais dos corpos sejam dos(as) jovens candomblecistas, sejam de seus orixás e a sua relação acontecem de forma cambiante, fluida e conflitiva, pois o terreiro está inserido nesta sociedade carregada de estigmas e preconceitos e a oposição binária masculinidade e feminilidade permeia a distribuição hierárquica de papéis e atividades

rituais. Portanto perceber que dentro de nossa realidade social existem territórios, como o terreiro de candomblé, onde os(as) jovens vivem de forma diferenciada, mas que também refletem a contradição desta sociedade foi o diferencial nesta investigação.

Palavras chaves: juventude, candomblé, hierarquia, gênero/sexualidade

RÉSUMÉ

La présente recherche a pour objectif de comprendre comment les jeunes adeptes du candomblé vivent leur condition juvénile : qu'est-ce qu'être jeune pour le candomblé, comment se passe leur entrée dans cette religion, et aussi quels sont les apprentissages tissés dans le *terreiro*. La méthodologie utilisée, basiquement qualitative, est l'ethnographie, qui m'a conduite au monde quotidien du terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* et, postérieurement, au *Ilê Asé Olojudolá*. Avec la collaboration de 20 jeunes gens furent réalisés des observations, des entretiens individuels et des registres photographiques, ainsi qu'un journal de terrain entre octobre 2012 et juin 2014. Outre ces outils de recherche, j'ai ajouté une discussion en groupe – que j'ai appelé groupe de production de savoirs. Ainsi je problématise les importantes catégories de jeunesse, génération, candomblé, hiérarchie, genre et sexualité. En réalisant cette recherche j'ai compris que la religion était une dimension significative de la vie de ces jeunes, contribuant à la construction de leur identité et aussi de leur cosmovision du monde et de la société. Le candomblé se présente comme une religion ancestrale qui accueille les personnes les plus diverses et valorise l'expérience religieuse du plus ancien. Il faut souligner qu'on devient ancien par le temps d'initiation dans la religion et non par l'âge de l'individu. Ainsi, certains jeunes de cette recherche sont à la fois des jeunes et des anciens par la religion ; cette condition crée des fonctions/charges, des obligations, des responsabilités, un pouvoir hiérarchique et des conflits. Les jeunes ont montré une diversité de manières d'aborder la religion, ils ont relaté les motivations de leur initiation et exposé les savoirs qu'ils acquièrent au quotidien dans le *terreiro*. Pour eux, le candomblé enseigne des savoirs qui peuvent être utilisés à l'intérieur et à l'extérieur des *terreiros* – apprentissages pour la vie. Leurs témoignages montrent également que cette religion a été pour eux un moyen de changer leur vie et qu'elle procure à ceux qui la pratiquent depuis longtemps des privilèges indépendants de leur âge. Un autre aspect déterminant dégagé par cette recherche est le rapport existant entre les jeunes qui y ont participé et les dimensions du corps, du genre et de la sexualité. J'ai constaté que les jeunes, garçons et filles, indépendamment de leur sexe et de leur orientation sexuelle, pouvaient être fils ou filles de *orixás* féminins ou masculins et qu'il existait une fraction considérables de ceux et celles qui sont homosexuel(le)s qui attribuaient leurs comportements à des attributions de leur divinité. De fait, les parcours de genre et sexe des corps (que ce soient ceux des jeunes du candomblé ou de leurs *orixás* et de leurs rapports) adviennent de manière changeante, fluide et conflictuelle – car le *terreiro* est inséré dans une société chargée de stigmatisations et de préjugés ; l'opposition binaire

masculinité vs féminité sous-tend la distribution hiérarchique des rôles et des activités rituelles. La perception du fait que dans notre réalité sociale il existait des territoires comme le candomblé - où les jeunes vivent de façon différenciée mais qui reflètent aussi la contradiction de cette société – a été le différentiel de cette recherche.

Mots-clés: Jeunesse. Candomblé. Hiérarchie. Genre/Sexualité.

ABSTRACT

This following research has, as main objective, understand how Candomblecistas juveniles live their youth conditions, comprehending how feels to be a teenager for the Candomblé, the way that occurs their insertion on the religion and to know their learning built on the yard.

The chosen methodology was the ethnography, which took me to the routine of the yard Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun and, after it, to the Ilê Asé Olojudolá. With the collaboration on 20 teenagers, observations were developed, individual interviews, photographic registers and a field diary during the period between october 2012 to june 2014. Besides these instruments, I also putted on a group discussion called "Group of production and knowledges". In this way, I discuss important categories as youth, generation, Candomblé, hierarchy, gender and sexuality. While realizing this investigation, I understood that the religion constitutes itself in a significant dimension on the juveniles lives, contributing on their id's construction such as their worldviews and society views. The Candomblé shows itself as an ancestral religion which receives many kinds of people, valuing the oldest members experiences. We have to accentuate that the act of turning the old member configures itself by the time the person spends practicing the religion, not for his chronological age. On this view, some juveniles that helped on this research are, at the same time, old people for the religion. This condition generates functions/positions, responsibilities, hierarchical power, conflicts. The juveniles showed a diversity of manners of approach to the religion, talked about their motivations to get into Candomblé and the knowledges they learn during the day on the field. For them, the Candomblé teaches knowledges that must be used inside and out of the yards; acquirements for the whole life. Those reports shows also that this religion was a way of change these juveniles lives and provides for those who practice for a long time a lot of privileges, independent of the age. Another determinant aspect on this research was that the relationship existent between the members of the rummage and the body-gender and sexuality dimensions. I found that the teenagers, independent of their gender id or sexual orientation, can be children of male or female orixás, and that exists a considerable portion of these people - homo who attribute gender/sexual behavior to attributes operated by their deities. Besides, these gender/sexual transits of bodies are from candomblecistas juveniles or their orixás and their relationship happens on a changing way, fluid and conflictive, because the yard is insert on this society which is full of stigmas and prejudices and binary opposition to the male and female permeates the hierarchical distribution of roles and ritual activities. So, realize that within our social reality are territories like the Candomblé, where the juveniles live on a

different way, but also reflect the society contradiction was the difference in this investigation.

Key-words: Youth. Hierarchy. Candomblé. Gender/Sexuality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – 1º Desenho : Grupo das autoridades	69
Figura 2 – 2º Desenho – Grupo dos iaôs	71
Figura 3 – 1ª Desenho - Apresentação Iaô D. de Oxum	76
Figura 4 – 2º Desenho - Apresentação Babakekerê de Airá	78
Figura 5 – Babakekerê do Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun	84
Figura 6 – Iaô D. de Oxum	85
Figura 7 – Iaô T/L de Iemanjá	87
Figura 8 – Iarobá de Ogum.....	88
Figura 9 – Egbomi de Ewá	90
Figura 10 – Iaô de Ogum	91
Figura 11 – Babalaxé de Xangô	92
Figura 12 – Cena estática: o que é ser jovem	110
Figura 13 – Cena estática: o que é ser jovem	110
Figura 14 – Cena estática: o que é ser jovem candomblecista autoridade	122
Figura 15 – Cena estática: o que é ser jovem candomblecista autoridade	122
Figura 16 – Autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (antes do candomblé)	160
Figura 17 – Autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (depois do candomblé)	160
Figura 18 – Autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (depois de se tornar uma autoridade no candomblé)	160
Figura 19 – Autorretrato de Iaô de Ogum (antes do candomblé)	162
Figura 20 – Autorretrato de Iaô de Ogum (depois do candomblé)	162
Figura 21 – Autorretrato de Babakekerê de Airá (antes e depois do candomblé)	162
Figura 22 – Autorretrato de Iaô de Oxum (antes e depois do candomblé)	163
Figura 23 – Autorretrato de Iaô de Iemanjá (antes e depois do candomblé)	164
Figura 24 – Autorretrato de Iaô de Obaluaiê (antes e depois do candomblé)	165
Tabela 1 – Atributos dos orixás e significado para os(as) jovens	139

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	O CAMINHO SE CONHECE ANDANDO	25
2.1	As Festas	30
2.2	O Tempo	35
2.3	Eu e a Etnografia numa iniciação necessária	39
2.4	Os grupos de Produção de Saberes	50
2.4.1	O grupo dos cinco	52
2.4.2	O grupo de uma liderança	57
2.5	O Ilê Asé – lócus da pesquisa	63
2.5.1	O Terreiro Ilê Asé Olojudolá	63
2.5.2	O Terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun	72
2.6	Os(As) Jovens Candomblecistas	82
2.6.1	Uma voz no segmento de juventude de axé	84
2.6.2	Um rapaz alegre	85
2.6.3	O(A) garoto(a) de Iemanjá	86
2.6.4	Uma jovem que velho respeita	88
2.6.5	Uma Iyalorixá de pés descalços	89
2.6.6	Um jovem dançarino orgulhoso de sua cor, encantado com sua religião	90
2.6.7	Um babalaxé atleta	92
3	SER JOVEM QUE VELHO RESPEITA ?	94
3.1	O que é ser jovem ?	96
3.2	Ser jovem candomblecista é	113
3.3	Ser jovem que velho respeita	122
4	JUVENTUDE E RELIGIÃO	130
4.1 A	Religião faz a cabeça (ori) dos(as) jovens	131
4.2 A	Juventude no Candomblé	136
4.2.1	Os jovens candomblecistas – sua aproximação e motivação para a iniciação	150
4.2.2	Juventude e Candomblé: o antes e o depois	159
4.2.2.1	Egbomi/Iyalorixá de Ewá	159
4.2.2.2	Iaô de Ogum	161
4.2.2.3	Babakekerê de Airá	162
4.2.2.4	Iaô D. de Oxum	163

4.2.2.5	Iaô de Iemanjá	164
4.2.2.6	Iaô de Obaluaiê	165
4.2.3	A Sabedoria dos Terreiros – o que se aprende debaixo das mangueiras, no barracão e na cozinha da roça?	166
5	JUVENTUDE, CORPO E SEXUALIDADE	175
5.1	Transitando entre o feminino e o masculino: desmontando minhas caixinhas de gênero e sexualidade	175
5.2	Entre Iabás, Aborós e Metás – o Gênero e a Sexualidade dos Orixás	186
5.3	O Candomblé e a Homo, Bi, Transsexualidade: visibilidade possível e/ou passível de regras?	191
5.4	Namoros, Paqueras, “Ficas” e Relacionamentos dos(as) Jovens Candomblecistas	201
5.5	O Corpo no Candomblé – o sagrado visível	205
6	CONCLUSÃO	214
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	220
	GLOSSÁRIO	227
	APÊNDICE A – HISTÓRIA SOBRE OS ELEMENTOS DAS JUVENTUDES	230
	APÊNDICE B – O ILÊ ASÉ IYA OMI ARIN MA SUN EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS	236
	APÊNDICE C – O ILÊ ASÉ OLOJUDOLÁ EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS	238
	APÊNDICE D – AS FESTAS: IMAGENS ETNOGRÁFICAS	240
	APÊNDICE E – O GRUPO DE PRODUÇÃO DE SABERES EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS	242
	APÊNDICE F – ENCONTROS ESTADUAIS DE JOVENS DE TERREIRO: IMAGENS ETNOGRÁFICAS	244
	ANEXO A – O MENINO QUE TINHA MUITO SABER	245



1 INTRODUÇÃO

*Iba Elegba
Iba Exu L'onã
Mo juba Aiyê¹*

Exu, responsável pela dinâmica ritual do desenvolvimento e da expansão da vida nesse mundo, mensageiro transportador das oferendas, mestre da polifonia por ser o responsável pela comunicação entre os *orixás* é também entre os *orixás* e os seres humanos. Senhor das portas e dos caminhos, das múltiplas falas, rei do corpo.

Todo *xirê*, toda festa inicia-se com ele. “Tais funções e tais poderes que caracterizam o *orixá Exu* fazem com que ele seja sempre chamado e homenageado e seja o primeiro a receber as oferendas que reforçam o axé dos seres humanos, dos ancestrais e dos *orixás*” (LUZ, 2002, p. 65).

Dessa forma peço licença a *Exu Onã*, que abre os caminhos e cujo lugar preferido é a encruzilhada para iniciar minha produção de fios de contas desta pesquisa. O caminho é simbolizado pelo cordonê² que é preenchido por cada conta que são os(as) jovens que construíram este trabalho comigo e por outras pessoas que encontrei no decorrer deste percurso.

Dessa forma, a presente pesquisa trata sobre a juventude candomblecista e suas diversas formas de ser jovem no Candomblé que tem a ancestralidade como elemento primordial de pertencimento religioso.

Os fios de contas produzidos foram de todas as cores, representando os vários *orixás*. Todavia um deles foi homenageado no título da tese. Este faz referência ao livro *Logunedé*: “Santo menino que velho respeita” escrito por Nei Lopes (2007). Trabalho desenvolvido a fim de desvendar o mistério de um dos *orixás* poucos conhecidos no Brasil.

Logun é considerado símbolo da juventude, beleza, alegria e a arte. É o *orixá* filho por natureza. Já nasceu príncipe, filho de *Oxossi e Oxum*, por isso respeitado.

Neste sentido, ser jovem que velho respeita é o diferencial deste trabalho que problematiza as vivências e os saberes dos jovens candomblecistas.

Assim, para entender os fios de contas produzidos nesta escrita apresento inicialmente minhas motivações e trajetória de vida em vista da realização desta pesquisa.

¹ Honra ao senhor do poder, honra a *Exu* senhor dos caminhos, apresento os respeitos do mundo. (LUZ, 2002, p. 66)

² É um fio feito do puro [algodão](#).

Sou uma mulher negra que na infância tinha um grande medo do toque dos tambores ao mesmo tempo em que me fascinava, cresci ouvindo esses tambores que minha família dizia ser da macumba, coisa ruim.

Venho de uma família católica que ocupava e ainda ocupa funções importantes dentro da hierarquia da igreja. Meus pais foram do ECC (Encontro de Casais com Cristo) e da pastoral do batismo, minha mãe atualmente é ministra da eucaristia, tenho irmãs catequistas e que cantam nas missas da paróquia, tenho inclusive um sobrinho que quer ser papa. Porém essas práticas religiosas caminham juntas com outras que acompanham os meus e as minhas ancestrais desde sempre, como por exemplo, o hábito de benzer as crianças e até os mais velhos, o uso de chás e banhos com arruda³, a interpretação dos sonhos.

Minha mãe chama as energias que existem em nosso meio de “autonormal”, pois como não consegue explica-las pelo catolicismo diz não ter explicação. Também não posso deixar de mencionar a Mãezinha, minha avó materna de 102 anos, que era parteira em Quixeramobim e que frequentava a Igreja do Evangelho Quadrangular e rezava o terço, ao mesmo tempo em que também matinha suas práticas religiosas que chamava ser as práticas dos mais velhos do interior.

Dessa forma percebo que as mulheres de minha família tinham práticas religiosas que extrapolavam o convencional da sociedade, mas estavam interligadas num misto de sabedoria dos seus ancestrais e ações católicas romanas. Porém o racismo e o preconceito religioso impediram que minhas ancestrais pudessem compreender que algumas dessas práticas religiosas tinham uma origem africana.

Próxima a minha casa da infância, no Bairro Carlito Pamplona, existiam, pelo menos nesta época, três terreiros de Umbanda⁴, sempre quando eu ia comprar alguma coisa na mercearia desviava o caminho para passar em frente à essas casas que tinham imagens de santos e muitas velas coloridas. Eu era fascinada pela decoração daquelas salas, ao mesmo tempo em que tinha medo por conta do que minha mãe, que é muito católica, dizia ter nestes lugares. Os Apelos de minha mãe para que eu ignorasse o universo da Umbanda não tiveram efeito porque quando tinha festa no terreiro eu escutava os tambores e até hoje escuto da janela de minha casa mesmo sem saber de onde vem, mas sei que a minha ancestralidade se conecta aos tambores que não param de tocar dentro de mim.

O tambor tem um poder de fala, e esse falar pode ser entendido no sentido mais amplo, pois dentro da cosmovisão africana a “fala do tambor não leva somente a uma

³ Planta muito utilizada nos terreiros de candomblé.

⁴ Acredito serem terreiros de Umbanda pelas imagens de santos que apareciam na sala das casas.

degustação auditiva, não basta somente se ouvir a fala do tambor ou do conjunto de tambores. Esse som, através das vibrações das batidas, deve ser sentido pelo corpo e dessa forma finalmente ser transformado em movimento” (Lühnig apud Silva, s/d, p. 05), como observo nas festas no terreiro, a batida do tambor é uma espécie de conexão entre a energia do *orixá* e os seus filhos que a recebem.

Depois de muitas idas e vindas, já adulta, me reencontrei com esses tambores que me levaram ao mundo dos meus ancestrais, agora sem medo. E o destino, meu *Odu*⁵ estava mesmo ligado às religiões de matriz africana e as pessoas que as praticam e que moram neste lugar, pois o terreiro, local principal da pesquisa, que se localiza entre os municípios de Maracanaú e Maranguape, tem em sua maioria pessoas que moram no Carlito Pamplona e no Pirambu.

Mas nem sempre foi assim, durante boa parte da minha vida ignorei o que o toque do tambor queria me dizer e os seus diversos sinais. Quando criança adorava dançar ao som da percussão e diante da televisão, como a neguinha do pajeú⁶ e também como as chacretes do Chacrinha; escutar as histórias dos mais velhos (minha avó Mãezinha, meu tio João Vieira) era uma diversão para mim, porém não sabia que esses também eram sinais de minha ancestralidade e do som do tambor vibrando em mim.

Essa curiosidade em saber sobre as histórias dos(as) mais velhos(as) me levou a me interessar mais pela história da humanidade, os fatos com seus conflitos, dessa forma não podia ser diferente, me tornei historiadora e posteriormente professora de história, de adolescentes e jovens.

O universo das juventudes não me é estranho ou distante, pois durante anos participei da Pastoral da Juventude da Igreja Católica - PJ. Foi neste espaço religioso que descobri o que é ser jovem e durante toda a minha trajetória nesta pastoral – de grupo de jovens, de coordenação paroquial, arquidiocesana, regional e nacional e também de assessoria - pude entender quem eu era e minha relação com o sagrado. Também contribui para que outros/as jovens entendessem sua condição juvenil. Foi também na PJ que aprendi que existiam problemas sociais e que era preciso lutar e reivindicar para acabar com esses

⁵ *Odu* (caminhos da vida, presságios, destinos, predestinação), é um sistema de caminho que mostra vários aspectos dos caminhos da vida e da alma para que o ser humano encontre e supere os seus caminhos, as suas dificuldades que aparecem ao longo da vida para que o ser humano possa prosperar em sua vida.

⁶ Boneca - garota propaganda do óleo Pajeú.

problemas e transformar o mundo. O racismo, o machismo, a pobreza, o capitalismo eram temas de nossos encontros nos grupos juvenis⁷.

Neste sentido a história, a juventude e a minha relação com a ancestralidade são os três pilares que estão presentes na minha vida e que me inquietam constantemente. Prova disso é que nas celebrações que realizávamos no Dia Nacional da Juventude⁸ ou nas atividades dos grupos de jovens, os sons dos tambores e atabaques despertava-me a vontade de dançar e querer saber mais sobre meus ancestrais, fazer memória da vida e da luta do povo negro. (SANTOS, 2011, p. 18)

No curso de História da Universidade Estadual do Ceará - UECE onde fiz minha graduação, a História da África e dos afrodescendentes era invisibilizada, não me recordo de nenhuma disciplina que abordasse a temática. Porém a minha ancestralidade me chamou a realizar uma pesquisa monográfica, em 2000, com pescadores da comunidade do Balbino – Cascavel. Essa população vivia na comunidade há mais de duzentos anos e para permanecer e ter o direito a esta terra lutou muito contra a especulação imobiliária e pelo reconhecimento da terra. O que isso tem a ver com afrodescendência? Só percebi depois da pesquisa concluída. Os moradores de Balbino descendiam de um negro chamado Balbino que deu origem ao nome da comunidade. Os meus ancestrais estavam apontando o caminho que ainda estava turvo para mim, contudo eu encontraria mais cedo do que esperava.

Como professora de história da rede pública estadual, percebia e ainda percebo diversas situações de racismo na escola cometidas por professores(as), alunos(as), funcionários(as) e núcleo gestor. Comecei então a realizar algumas atividades e projetos na escola que trabalhavam na tentativa de suscitar o debate sobre o tema e minimizar os casos que presenciava dentro e fora da sala de aula. Dessa forma iniciei meus estudos sobre as africanidades.

Diante dessa realidade racista na escola e de meu interesse pela temática das africanidades, realizei em 2007, uma pesquisa sociopoética como trabalho monográfico⁹ com os(as) professores(as) da escola que eu trabalhava. Meu objetivo era saber que conceitos os(as) professores(as) de história e de outras disciplinas do ensino fundamental e médio teciam sobre as Africanidades quando estimulados(as) por linguagens não apenas verbais que aguçam o imaginário.

⁷ Atualmente a PJ traz a tona para o debate na sociedade a questão do extermínio de jovens, em especial jovens negros. Como o lema “A juventude quer viver” a pastoral provoca o debate sobre a violência sofrida e praticada pelos jovens e a bandeira da não redução da maioria penal.

⁸ O Dia Nacional da Juventude – DNJ é um a atividade permanente da Pastoral da Juventude no Brasil que acontece sempre no último domingo do mês de outubro.

⁹ Este foi o trabalho final do Curso de Especialização em Metodologias do Ensino de História que participei na Universidade Estadual do Ceará.

Meu interesse nesta pesquisa era descobrir até que ponto os(as) professores(as) podiam produzir uma visão diferenciada dos estereótipos ou preconceitos acerca do que sejam as africanidades, na expectativa de que essa conceituação os(as) levassem a desejar apropriar-se da história e da cultura africana e afro-brasileira no cotidiano da escola, como conteúdo não apenas decretado por lei, mas necessário e instigante para eles e elas. Outro interesse era confrontar os conceitos que os(as) professores(as) produziram com as conceituações estabelecidas de autores(as) que vêm se aprofundando acerca da temática das africanidades.

As idéias produzidas pelos(as) professores(as) me levaram a refletir sobre a possibilidade de dar continuidade à pesquisa sociopoética acerca das africanidades, tendo como grupo-pesquisador os(as) jovens negros/as.

Dessa forma realizei minha pesquisa de mestrado na intenção de entender que conceitos os(as) jovens negros(as) teciam sobre as africanidades a partir da realidade na qual estavam inseridos(as). Como objetivo específico queria perceber também a diversidade desses conceitos, levando em consideração a pluralidade da juventude negra.

Inicialmente tinha a pretensão em trabalhar com dois grupos, um da escola e outro do movimento negro, porém ao fazer a disciplina de Cosmovisão Africana¹⁰, durante o mestrado, e visitar o terreiro de candomblé *Ilê Asé Olojudolá*¹¹ tive a oportunidade de observar a presença marcante de adolescentes e jovens no espaço religioso, alguns iniciados¹² no candomblé há mais de três anos e outros com funções importantes na religião, tais como *babalaxe*¹³.

Desta forma os(as) jovens negros e negras do terreiro de candomblé *Ilê Asé Olojudolá* e do grupo que participa do movimento negro Juventude Negra Kalunga formaram o grupo-pesquisador desta investigação. Um ser coletivo que se comporta como grupo-sujeito da pesquisa, como se fosse um único pensador, percorrendo vários caminhos que, às vezes são contrários, ou que se encontram.

A sociopoética, mais uma vez, foi o método que me acompanhou neste movimento circular de produção de confetos (conceitos perpassados de afetos). Através de técnicas estranhas, às vezes prazerosas e outras vezes não tão agradáveis, construímos

¹⁰ Esta visita ao terreiro levou-me a contemplar os jovens do candomblé em minha pesquisa de mestrado, formando dois grupos, que participaram da pesquisa, o primeiro composto pelos jovens, do terreiro de candomblé e do movimento negro e o segundo sendo formado por alunos/as de uma escola estadual.

¹¹ Este terreiro tem como *babalorixá* Pai Aluisio de *Xangô* e localiza-se na Rua Jorge Raupp, 422, Mondubim, Fortaleza - Ceará.

¹² Ser iniciado no candomblé significa que a pessoa foi preparada para receber seu orixá que habitará sua cabeça até sua morte. A iniciação é muito importante, pois o noviço irá passar por vários rituais de limpeza, recolhimento e renascimento durante um período de 07 a 21 dias.

¹³ Função que está logo abaixo do pai de santo e que prepara para a sucessão.

territórios das africanidades, pintamos quadros vivos de Africanidades brasileiras, Africanidades hoje e Africanidades fora da África e tocando, de olhos vendados e com os pés, os elementos das africanidades, produzimos receitas saborosas e relaxantes.

A realização desta pesquisa foi a minha resposta ao som do tambor. Descobrir novos conceitos sobre as africanidades a partir do olhar dos(das) jovens foi também procurar as africanidades dentro de mim, encontrar a ancestralidade em meu corpo, na minha postura diante do mundo, nas minhas opções de vida, na minha espiritualidade, em meu encontro com Deus e com a natureza.

Percebi que a ancestralidade estava na experiência daqueles adolescentes e jovens que compartilhavam suas ideias e reflexões acerca das africanidades. Observei também que o grupo do terreiro se manifestou mais do que os participantes do grupo Juventude Negra Kalunga, talvez o local, por ter sido no terreiro, intimidou os(as) jovens militantes, ou porque os(as) mesmos(as) não tinham uma experiência religiosa semelhante a dos irmãos de santo. Porém a admiração dos(as) kalunguinhas pelos adolescentes da casa foi externada de várias maneiras. Para os(as) militantes do movimento negro os(as) jovens candomblecistas tinham muito a ensinar, este foi o momento de ouvir mais do que fazer discursos políticos.

Apesar de os(as) jovens apresentarem um conhecimento restrito sobre a África e as culturas afrodescendentes, produziram conceitos bastante diferenciados dos estereótipos comumente veiculados, apresentando inclusive pontos de convergência com as concepções dos estudiosos da área¹⁴.

A pesquisa do mestrado me trouxe algumas inquietações acerca do grupo-pesquisador, em especial os(as) jovens do terreiro. Alguns afirmaram terem sido levados pelos pais que por sua vez já tinham sido apresentados a casa por outras pessoas. Porém o que mais me chamou atenção foi o fato de uma boa parcela destes meninos terem conhecido o terreiro a partir do grupo folclórico que participam em seu bairro. Dez jovens do grupo folclórico já se iniciaram nesta casa de candomblé.

Sabemos que o grupo de jovens é um espaço de socialização e aprendizagem dos mesmos. Em grupo os(as) adolescentes e jovens partilham suas experiências próprias desta fase da vida e constroem suas identidades. Seria também o grupo, um espaço de convocação para a prática da religião ? E religião de matriz africana ?

¹⁴ Desenvolvi também a partir desta pesquisa um material didático a ser trabalhado nas escolas, uma história em quadrinhos intitulada: Procura-se Mombaça: Território das africanidades. Este material foi recomendado pelos(as) jovens como material didático em vista da desmistificação das religiões de matriz africana e de outros aspectos da cosmovisão africana.

A participação significativa de jovens nas religiões de matriz africana me deixou intrigada e curiosa, pois quando fui apresentada ao candomblé e pela primeira vez entrei num terreiro, lembrei-me de todos os estereótipos que afirmavam sobre este território e que aprendi durante a minha vida. Meu coração bateu forte, quase saía pela boca ao encontrar o *babalorixá*, pai de santo da casa, mas ao entrar e ver aquele lugar cheio de plantas e animais, uma espécie de sítio tão bonito e cheio de vida fiquei com vergonha de ter pensado que iria encontrar sangue e animais mortos espalhados pelo terreiro.

Porém o que mais me marcou ao ir pela segunda vez ao terreiro foi encontrar um número considerável de adolescentes e jovens, todo o pré-conceito que eu tinha de considerar que terreiro era espaço frequentado majoritariamente por mulheres e pessoas idosas caiu por terra. Existem jovens no candomblé!

A pesquisa no mestrado me trouxe inúmeras inquietações a respeito da participação juvenil nos terreiros e que não pude responde-las por conta dos meus objetivos de pesquisa na época.

Nesse sentido, decidi realizar este trabalho de doutorado com os(as) jovens candomblecistas. Ensejo entender: como estas pessoas vivem sua condição juvenil dentro do Candomblé, uma religião que prima pela ancestralidade e pela experiência do mais velho?

Em contraposição aos valores modernos de que a experiência de vida das pessoas é algo descartável e que a juventude é alvo das ações do governo, do mercado e da sociedade, o Candomblé se apresenta como religião ancestral que acolhe as mais diversas pessoas, valorizando a experiência religiosa do mais velho. Há que se salientar que o tornar-se mais velho é configurado pelo tempo de iniciação na religião e não pela idade cronológica do indivíduo.

Desse modo a pesquisa tem como objetivo entender como os(as) jovens candomblecistas vivem suas condições juvenis.

Além deste que se configura como objetivo geral apresento também alguns objetivos específicos tais como: conhecer como ocorre o ingresso desses(as) jovens nesta religião; entender o que é ser jovem no candomblé; perceber o processo identitário de jovens do candomblé que através da religião aprendem a valorizar seus ancestrais africanos e afrodescendentes e conhecer os saberes que a juventude aprende no candomblé

É a partir do final do séc. XX que constataremos a importância do tema juventude e religião nas pesquisas acadêmicas, afinal vivemos num mundo religioso plural, onde se convivem velhos e novos fundamentalismos. O censo de 2000 ajudou alguns pesquisadores a confirmar que os(as) jovens não estavam mais se declarando católicos e que passavam a

compor o grupo dos “sem religião” de forma acentuada. Nestes estudos uma série de questões foram levantadas tais como: a difusão da cultura midiática que oferece espiritualidades, as novas possibilidades sincréticas e as diferentes combinações das práticas religiosas. Esse foi o início do caminho, mas a estrada é longa.

Pesquisar a temática da juventude, em especial a do *candomblé* é um desafio. São pouquíssimas as experiências de pesquisa sobre esse assunto, seja no campo da juventude ou nos estudos de religião. Existe uma diversidade de juventudes e uma realidade diferenciada de jovens, mas estes nem sempre são contemplados nos estudos de caráter acadêmico.

A sociedade brasileira cristaliza e forja a juventude como o grupo etário ideal desta realidade, ora esses(as) jovens são tratados(as) como problema – é só observar os noticiários e ler nas entrelinhas o discurso de redução da maioridade penal, ora como fatia privilegiada de consumo. Perceber que dentro desta realidade social existem territórios que vivem de forma diferenciada, mas que também refletem a contradição desta sociedade é um diferencial nesta investigação.

Abordar essa temática se torna necessário, para entender o *candomblé* como um espaço de sociabilidade juvenil e de construção de identidades. Onde os valores ancestrais afrodescendentes são vivenciados no dia-a-dia.

Nesse sentido me encontrei com a Etnografia que me levou ao mundo cotidiano do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* na tentativa de entender a juventude *candomblecista* e a sua vivência dentro da religião.

Esse fio emaranhado de contas também me levou de volta ao terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, para que eu pudesse entender melhor como esses(as) jovens viviam suas experiências religiosas como iniciados e autoridades.

Para isso efetivei, num período de outubro de 2012 a junho de 2014, observações, entrevistas, registros fotográficos e em diário de campo e realizei também discussões em grupos.

Devo ressaltar que essa pesquisa não seguiu receitas prontas, pois o risco e as experimentações fazem parte da construção de uma tese. Parafraseando Peirano (2014, p. 5) “sempre temos que conceber novas maneiras de pesquisar (...). Somos todos inventores, inovadores”.

Neste sentido, exponho como capítulo inicial - “O Caminho se conhece andando ...” -, nele apresento o caminho metodológico escolhido e feito por mim através da Etnografia. Apresento as observações, entrevistas e registro, além do recurso da discussão grupal que denominei grupo de produção de saberes. Isso se justifica ao identificar que nos

trabalhos sobre juventude a grupalidade se configura um referencial marcante de sociabilidade. Neste texto abordo também os locais de pesquisa e os sujeitos colaboradores da mesma.

Em seguida, no segundo capítulo – “Ser jovem que velho respeita ?” - trago o entendimento do que é ser jovem, jovem candomblecista e jovem candomblecista que é autoridade nesta religião, problematizando as relações entre eles e conflitos estabelecidos.

Em “Juventude e Religião” (Capítulo 3) abordo a intersecção religião/candomblé e juventude. São apresentadas as vivências destes(as) jovens na religião, o ingresso e motivação de entrada, como eram antes e quem se tornaram depois da iniciação, além de seus aprendizados tecidos dentro do terreiro.

No quarto capítulo, intitulado “Juventude, Corpo e Sexualidade”, a relação existente entre os(as) jovens candomblecistas e as dimensões do corpo-gênero e sexualidade são apresentadas.

Problematizo também os trânsitos entre as identidades de gênero e orientações sexuais dos(as) participantes da pesquisa, a relação entre eles(as) e os(as) *orixás* no que tange essa temática, as visibilidades possíveis e as regras estabelecidas no terreiro pelo binarismo de gênero, os relacionamentos afetivos/sexuais e a conexão do corpo com o sagrado, destacando as expressões, marcas e educação inscrita nos corpos dos(as) jovens, a preparação dos(as) mesmos(as) para o ritual e o transe como materialização do sagrado.

Portanto convido você, leitor(a) deste texto, a preencher comigo os fios de contas deste caminho iniciático. Estes fios que durante sua leitura serão fechados e lavados, num ritual de conhecimento, apresentação e consagração desta pesquisa que torna-se *abiã* deste terreiro ancestral acadêmico.

2 O CAMINHO SE CONHECE ANDANDO . . .

“Deus me proteja de mim e da maldade de gente boa.
 Da bondade da pessoa ruim
 Deus me governe e guarde ilumine e zele assim
 Caminho se conhece andando
 Então vez em quando é bom se perder
 Perdido fica perguntando
 Vai só procurando
 E acha sem saber
 Perigo é se encontrar perdido
 Deixar sem ter sido
 Não olhar, não ver
 Bom mesmo é ter sexto sentido
 Sair distraído espalhar bem-querer”

(Chico César)

Pesquisar as temáticas Juventudes e Religião não é fácil, principalmente, juventude e candomblé – a religião da ancestralidade. Dessa forma, o meu “perambular” é como esta música de Chico César. “O caminho se conhece andando”, a metodologia deste trabalho não foi construída previamente antes de ir a campo. Ela é resultado de minhas andanças pelo universo dos terreiros de candomblé à procura dos(as) jovens candomblecistas.

Como uma pesquisadora quase iniciante, estava certa de encontrar muitos terreiros com, respectivamente, muitos(as) jovens abertos(as) a fazer uma grande pesquisa. Descobri até que existia uma rede de jovens de terreiro. Alguns amigos, algumas amigas e conhecidos(as), pesquisadores(as) ou leigos(as) no assunto, me indicavam vários caminhos a seguir e sugeriam pesquisar em outros estados (Pernambuco, Alagoas e Rio de Janeiro); também, alguns até se ofereciam como informantes/contato inicial.

Contudo, percebi que, inicialmente, tinha que partir de uma realidade que era a minha, conhecer os(as) jovens dos terreiros de Fortaleza e região metropolitana para, posteriormente, se a pesquisa permitisse, trilhar outros caminhos. Outro motivo para permanecer em Fortaleza foi o fato de não dispor de uma bolsa que custeasse esta investigação, tornando-se inviável os grandes deslocamentos.

Tentei fazer contato com a Rede de Jovens de Terreiro que encontrei no *Facebook*, mas eram pessoas de vários lugares e diferentes organizações que se encontravam naquele espaço virtual. No Grupo de Trabalho (GT) Juventude de Terreiro são postadas mensagens de autoajuda, fotos de jovens candomblecistas, vídeos educativos sobre a religião, eventos ligados à população afrodescendente, em especial, ao candomblé e umbanda, reuniões

da rede de jovens de terreiro nos estados, entre outras¹⁵. Se a *internet* é um meio de propagação de informações, a juventude de terreiro utiliza-se dela para promover a sua religião. Porém, esse não era o meu foco, até tentei fazer entrevistas, mas sentia que eu precisava vivenciar esta religião junto aos(às) jovens, eu necessitava de um local para realizar a pesquisa.

A escolha da temática marca nossa trajetória, não tinha jeito, a pesquisa me levava ao campo, mas que campo? O mesmo do mestrado? Para onde ir? Eu sabia que queria estar em outros territórios e, de preferência, desconhecidos. Daí, precisei de ajuda.

Para entender quem são e como vivem os(as) jovens candomblecistas de Fortaleza (e sua região metropolitana), realizei uma espécie de peregrinação aos terreiros de candomblé que conhecia e que tinha contato em Fortaleza, em especial o *Ilê Asé Oju Oyá*, terreiro zelado por Pai Valdo de *Iansã*, no bairro Bom Jardim; o *Ilê Asé Olojudolá*, terreiro que tem como *babalorixá* Pai Aluisio de *Xangô*, localizado no bairro da Maraponga; o *Ilê Oba Oladeji* terreiro, zelado por Pai Linconly de *Xangô*; e o *Ilê Alaketu Ya Omi Ogun*, terreiro liderado por Pai Silvio de *Iemanjá* que fica no Cágado – Maracanaú.

Ao me aproximar do campo de pesquisa, enfrentei algumas dificuldades. A primeira foi o fato de não ser da religião. Sempre que eu ligava para marcar uma visita, tinha que usar o subterfúgio do jogo de búzios, ou seja, marcava o encontro para fazer o jogo e, a partir daí, poder falar do que pretendia pesquisar (nestas tentativas, foi demandado de mim um significativo dispêndio monetário). Ou participava das festas públicas da religião, onde sempre era levada por alguém que conhecesse a casa ou o sacerdote (pai-de-santo/*babalorixá*).

As pessoas me viam com certa desconfiança, como se perguntassem: “Quem essa menina pensa que é para falar de nossa religião?” ou “Essa é mais uma daquelas pesquisadoras da universidade que vem aqui faz umas perguntas e desaparece?”. É certo que existem algumas pessoas que fazem suas pesquisas sem ter a preocupação de contribuir e construir junto com a comunidade o conhecimento ou, no mínimo, trocar os saberes. Esse não é o meu caso. Acredito que este trabalho está contribuindo para eu descobrir as africanidades em mim, responder aos tambores que tocam na minha alma, saber o que os orixás pretendem comigo e com esta pesquisa e, acima de tudo, compreender a condição juvenil e suas aprendizagens dentro do candomblé, perceber que estes(as) jovens escolheram

¹⁵ Não encontrei um grupo de jovens de terreiro articulado em Fortaleza ou no estado. Existe, por parte do terreiro que investigo, uma tentativa de articulação. No dia 09 dez. 2013, no CUCA Barra, aconteceu o *Primeiro Ciclo de Conversas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro em Fortaleza*, que teve como tema: *Oralidade, Saúde e Ancestralidade*.

esta religião e a religião os(as) escolheu por algum motivo e, apesar da intolerância e violência com as religiões de matriz africana e do racismo, temos muito que aprender nesta convivência de comunidade-terreiro.

Para Botelho, (2005) o fato de ser iniciada e percorrer o caminho dos orixás a possibilitou estar num lugar privilegiado em sua pesquisa. Suas reflexões e trabalho de campo datavam desde 1997, tendo sua conclusão de doutoramento em 2005.

No meu caso, o que me impossibilitou a entrada e acesso a algumas casas foi o fato de não conhecer e poder presenciar alguns rituais da religião que são restritos para iniciados(as), porém, o meu desconhecimento em relação à religião me ajudou a fazer esta iniciação intelectual (e espiritual também) acerca do candomblé. Alguns *balorixás*, como *Pai Valdo de Iansã*, *Pai Linconly de Xangô* e *Pai Junior de Oxum* foram meus verdadeiros mais velhos me iniciando na beleza da religião.

Não ser iniciada no candomblé não foi somente um problema para mim, enquanto pesquisadora. Acredito que se eu fosse de alguma casa de candomblé também teria problemas para realizar a pesquisa. Como, por exemplo, o fato dos terreiros terem matrizes religiosas diferentes tais como *Keto, Angola, Jeje*, essa diversidade de modos de candomblé revela a sua beleza, bem como as diferenças entre as mesmas. Outras dificuldades, tais como questões internas de relacionamento entre os próprios terreiros, me deixariam visitar determinadas casas e outras não.

Ressalto que minha intenção era fazer, no primeiro momento, uma pesquisa exploratória¹⁶ utilizando a observação, todavia, a mesma se converteu em uma observação participante, pois, desde o primeiro momento, estive presente neste lugar, ao dar uma carona ou a contribuir com a bebida das festas, sendo considerada irmã da casa. Também conversei informalmente, pois ainda não considerava uma entrevista, com *babalorixás* e com os(as) jovens candomblecistas que eu encontrava e que se permitiam falar de sua vida na religião. Essas conversas tinham a finalidade de obter informações iniciais que permitiram uma aproximação qualitativa do objeto pesquisado (MATOS e VIEIRA, 2002). Todas essas conversas foram gravadas.

Posso dizer também que não estou fazendo uma participação observante, como alerta Cardoso (1986, p. 100), pois reduziria a pesquisa à denúncia militante e me transformaria numa porta-voz do grupo, eliminando, assim, um dos passos importantes da

¹⁶ Segundo Rocha e Eckert (2008), essas saídas exploratórias são norteadas pelo olhar atento a tudo que acontece no espaço observado, sendo esta curiosidade substituída por indagações acerca de como a realidade social é construída.

pesquisa participante, que é “[...] o estranhamento como forma de compreender o outro. [...] A capacidade de se surpreender, que deve ser inerente ao trabalho do cientista, fica amortecida quando se propõe a fusão total do discurso do investigador com o do grupo investigado”.

Neste sentido, encontrei pessoas que sugeriram até que eu me colocasse como *abiã* de uma casa de candomblé para que eu pudesse ter mais acesso à religião e aos(as) jovens, mas recusei pensar nesta possibilidade, pois não tenho, neste momento, pretensão de praticar a religião e não seria ético de minha parte enganar as pessoas em vista de um diploma de doutora em educação.

Laplantine (2004, p. 16) diz que “[...] a presença do etnólogo no ‘campo’ é a única via de acesso ao modo de conhecimento que perseguimos”. Eu precisava de um campo de pesquisa e já estava meio aflita, pois encontrava terreiros abertos à pesquisa, contudo, não tinham jovens suficientes, ou localizava terreiros com alguns(mas) jovens, porém sem condições de um trabalho como esse. Finalmente, depois de quase um ano de tentativas, algumas conversas, telefonemas e jogos de búzios, encontrei o terreiro, local das minhas observações e aprendizagens.

Numa manhã de outubro de 2012, fui ao encontro do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*. Recebida por *Pai Junior de Oxum – Olutoji, babalorixá* da casa, conversamos por várias horas, tomamos café, almoçamos, conheci todo o terreiro, desde o barracão até a cozinha, e também fui até a casa de *Pai Junior* que mora em frente, e conversamos mais um pouco e, enfim, senti que este era o meu lugar, de que os orixás tanto falavam¹⁷, quando diziam que a pesquisa iria ser abençoada com todo axé e que o sucesso seria garantido, apesar de algumas dificuldades.

Lembro que quando eu já estava quase me despedindo e perguntei a *Pai Junior* se ele aceitava que eu realizasse a pesquisa em sua casa, ele me respondeu de forma direta: “Minha filha, você acha que se eu não quisesse que você viesse fazer seu trabalho aqui eu teria aberto minha casa para você?”. Essa foi a resposta que eu queria.

Dessa forma, inicialmente os sujeitos desta investigação foram os(as) jovens desta casa de candomblé que, na época, tinha apenas dois anos de funcionamento. Estes tinham entre 15 e 29 anos, a maioria era meninos das diversas orientações e identidades sexuais, sendo apenas duas participantes. Em média, tinham o ensino fundamental incompleto e não trabalhavam, se ocupando de alguns trabalhos informais (os famosos “bicos”), tais como ajudante de cozinha/padaria e doméstica.

¹⁷ Aqui me refiro aos vários jogos de búzios que fiz, onde os orixás respondiam que a pesquisa iria ser um sucesso, e que os mesmos estavam abençoando.

De acordo com o *babalorixá* e alguns desses jovens, a prostituição, a drogadição e a violência eram elementos que estavam presentes no cotidiano dessas pessoas. Escutei, algumas vezes, que, antes de entrarem no candomblé, alguns meninos homossexuais se travestiam e “faziam pista”¹⁸, outros eram traficantes, ou presenciaram ou sofreram violência. Esta realidade se materializa na periferia de Fortaleza e está próxima a mim através da escola em que trabalho nas Goiabeiras – Barra do Ceará e no bairro onde moro.

Com as minhas visitas constantes à casa, descobri uma ligação ainda maior entre mim e este lugar, pois o *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* localiza-se no município de Maracanaú, porém, a maioria dos adeptos da religião vive no bairro que nasci e moro até hoje, Carlito Pamplona, e no Pirambu, locais que são aproximadamente vinte e cinco quilômetros de distância do terreiro. Essas pessoas são minhas vizinhas e, provavelmente, passava por elas e não as conhecia. Nas conversas que tivemos na cozinha do terreiro, descobri que tinha um terreiro de Umbanda na rua em que morava quando era criança e que algumas destas pessoas frequentavam, ou seja, não era minha imaginação, eu escutava mesmo os tambores. Após a morte do pai-de-santo da casa, algumas pessoas migraram para o terreiro do Mucunã e foram trazendo outras pessoas para este terreiro, jovens em sua maioria.

Posso afirmar que o meu processo de negociação para entrar no campo foi difícil, mas, finalmente, tinha sido aceita pelo sacerdote da casa que passou a ser meu principal interlocutor. Meu receio era não ser acolhida pelo grupo, pelos(as) jovens, contudo, foi na avaliação espontânea dos jovens sobre o meu trabalho que constatei a aceitação dos participantes.

Como fala o *Babakekerê* deste terreiro:

Assim, no começo eu achei que não ia dar certo. Eu não vou mentir que não era por causa do trabalho. Eu não sabia como ia acontecer a partir daquilo. Eu pensei que a Silvia não ia conseguir cativar as pessoas. Aí ela foi chegando de mansinho, de mansinho e foi conquistando todo mundo e, assim... me quebrou muito essa preocupação no dia que eu cheguei em Brasília pra discutir sobre juventude de axé e uma pessoa chegou pra mim e disse assim: ‘Vocês têm um trabalho legal, né?’. Aí eu disse assim: ‘Não, a gente tá começando agora, há pouco tempo’. Aí a pessoa falou: ‘Não, mas já tem gente pesquisando vocês... eu conheci uma professora que tá pesquisando na sua casa’. Aí eu disse assim: ‘Na minha casa?’. Aí ela: ‘É. Ela disse que lhe conhece. É a professora Silvia’. Aí eu disse: ‘É, ela tá conversando com os jovens lá de casa sim’. Aí a pessoa disse: ‘Que massa! Se no meu estado tivesse isso, a gente já estava bem avançado’. Aí eu fiquei... ‘A gente começou ontem e já tá com esse prestígio todo?’. (Informação verbal no Grupo de Produção de saberes).

Desta forma, concordo com Rocha e Eckert (2008, p. 05), ao afirmarem que:

¹⁸ Significa se prostituir à margem de uma avenida. Nesse caso, eles faziam à margem da Av. Leste-Oeste ou na Costa Oeste – Barra do Ceará.

[...] a expressão ‘entrada em campo’ possui uma rica ambiguidade. Para o(a) etnógrafo(a) ‘entrar em campo’ significa tanto a permissão formal do ‘nativo’ para que ele disponha de seu sistema de crenças e de práticas como objeto/tema de produção de conhecimento [...], quanto o momento propriamente dito em que o antropólogo(a) [pesquisador(a)] adquire a confiança do(a) nativo(a) e de seu grupo, os quais passam a aceitar se deixar observar pelo(a) etnógrafo(a) que passa, por sua vez, a participar de suas vidas cotidianas.

2.1 As Festas

Uma das formas de minha inserção e aproximação do terreiro e das pessoas foi participando das festas abertas que eram realizadas na casa. Fui a várias festas entre o final de 2012 e início de 2014¹⁹, tais como: *Festa de Erê* (13 out. 2012); *Festa de Iansã* (16 dez. 2012); *Festa de Oxum* (03 fev. 2013); *Saída de Iaô – Oxum e Oxalá* (30 mar. 2013); *Festa de Caboclo* (07 abr. 2013); *Saída de Iaô – Oxossi e Logun* (05 maio 2013); *Festa de Exu – Gira de Exu* (18 maio 2013); *Onrunkó* – festa do nome (24 ago. 2013); *Festa das Iabás* (20 out. 2013); *Festa de Logun* (08 nov. 2013); *Saída de Iaô – Oxum* (26 jan. 2014); *Festa de Oxum* (22 fev. 2014); *Saída de Iaô* (22 jun. 2014).

Estas celebrações públicas são realizadas a partir de um calendário específico de cada casa de candomblé ou quando ocorre iniciação de mais um(a) filho(a)-de-santo. Nelas, o canto, música e dança se conectam aos *orixás*, que se manifestam por meio do transe em seus adeptos. Além disso, estas “cerimônias de barracão” ou toque, como são mais conhecidas, são precedidas de uma série de rituais que envolvem sacrifícios de animais; preparação das carnes, comidas e bebidas rituais que serão inicialmente oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados e posteriormente preparados para o *ajeum* (banquete); cuidado com os irmãos recolhidos que estiverem cumprindo obrigações iniciáticas; arrumação das roupas e adereços que podem ser costurados, lavados e engomados e passados (ouvi muitas vezes reclamações das mulheres adultas e jovens de que passavam quase um dia todo lavando e passado as roupas de todos(as); preparação dos adereços e decoração do barracão para o momento, entre outras atividades.

Era nas festas que eu conversava com as pessoas e os(as) jovens, observava a disposição espacial do terreiro, bem como as suas mudanças ao longo da pesquisa, conhecia o

¹⁹ Ainda participo das festas deste terreiro, pois o laço que se construiu durante a pesquisa perdura até hoje.

culto, as músicas, as danças, os toques dos tambores; entendia como eram feitas as comidas e para que serviam. Conhecia as pessoas e me tornava conhecida, ao frequentá-las.

No terreiro, todos os membros participavam dos preparativos das festas, sendo que desempenhavam tarefas específicas de acordo com a hierarquia. A maioria chegava com dias de antecedência e, geralmente, as mulheres traziam seus filhos, netos e agregados que, de certa forma, ajudavam naquilo que podiam²⁰. Ali dormiam, comiam, banhavam-se e vestiam-se (com aquelas roupas branquíssimas) para o grande momento público.

Relato abaixo trechos do meu diário de campo de uma das festas que participei:

Domingo foi a festa das *Iabás* (as mulheres *orixás*, ou melhor, *orixás* femininos). Já cheguei um pouco atrasada, pois a festa estava marcada para as 16h, mas, na verdade, iniciou somente às 18h. [...] Quanto à festa, como sempre, teve dificuldade de começar na hora por conta da falta de água, segundo o pai-de-santo, que deu as boas vindas a todos e todas.

Tinha um número considerável de convidados, pelos menos uns 5 (cinco) pais e mães-de-santo, com seus respectivos filhos-de-santo. Também foram pesquisadores/professores da UECE de Filosofia e de Serviço Social, que não sei se vão fazer pesquisa lá no terreiro, mas que fizeram muitas perguntas para o pai-de-santo.

No primeiro momento da festa, todo mundo dançou, depois, quando viraram (incorporaram os *orixás*), foram recolhidos(as) para o quarto (*runko*) as pessoas que tem *orixás* femininos para se vestirem com suas roupas de festa e dançarem no segundo momento.

Foi uma festa cansativa, porque começou às 18h e terminou às 22h, mais ou menos. Todo mundo da casa estava exausto, porque eles chegam cedo, alguns no dia anterior para trabalhar até o horário da festa e, durante a mesma, ainda dançam e depois ajudam na limpeza, pelo menos os que ficam no terreiro.

No intervalo, foram servidos salgadinhos e refrigerante. O pai-de-santo me pediu para eu levar '*refrigereco*', mas também vi *Coca-Cola*.

No segundo momento da festa, dançaram com suas roupas de gala/festa, primeiramente as *Oxuns*, depois as *Iansãs* e depois as *Iemanjás*. Pelo menos umas quatro a cinco músicas para cada *orixá*.

Fotografei a casa e seus cômodos e os(as) convidados(as). É interessante que até os(as) convidados(as) me conhecem e perguntam quando eu deixo de ir a uma festa. Não fui à última festa que foi a dos *erês* (inclusive nesta festa comemoro um ano de visita a esta casa) e uma mulher que vem sempre à casa, mas que é de outro terreiro, me perguntou porque eu não tinha vindo para festa dos *erês*.

Quando os *orixás* estavam dançando com suas roupas de festa, a *Iansã* do *Babakekerê* serviu para todos(as) os(as) convidados(as), antes das *Iabás* começarem a dançar, um bolinho de feijão, como acarajé, que é a comida de seu *orixá*. Somente depois é que as *orixás* iniciaram sua dança. O bolinho não tinha gosto, nem sal ou açúcar.

Quando acabou a festa, que sempre se encerra com uma dança/música/toque para Oxalá, o pai-de-santo agradeceu, chorou, falando que esta era a última festa naquele barracão daquele formato, porque até fevereiro seria construído outro barracão. A casa está crescendo e por isso o salão não comporta mais o número de pessoas, inclusive porque, nas festas, os(as) convidados(as) também participam da roda e fica quase insuportável se mexer e dançar.

Após a festa, tivemos o banquete, que tinha arroz, uma espécie de estrogonofe de frango e outro de carne, muita salada e também estava sendo servido acarajé. Para o acarajé tinha uma fila grande.

²⁰ Só quem era da religião podia desempenhar tarefas próprias, aqueles(as) que não eram iniciados(as) faziam outras atividades para ajudar na preparação da festa.

Todo mundo se fartou e eu dei carona para a Regina e suas filhas, que vieram comigo, a Ana, que tinha me ligado pedindo a carona. A *Iaô de Iemanjá* e o de *Oxaguiã*, A loira e o *Ogum* recém-iniciado, genro da Zuleide. O carro tava cheio e rimos bastante com as conversas da loira e o aperto do carro. (Diário de campo da pesquisadora – Festa das *labás* – 20 out. 2013).

Esse relato mostra mais ou menos um roteiro das festas que participei. Geralmente, as festas iniciavam no final da tarde ou noite. Antes do toque, os *Ogãs* (pessoas encarregadas para tocar) preparavam os instrumentos musicais que eram os atabaques, e o agogô²¹. Estes primeiros eram reverenciados por todos, pois são eles, com a intensidade das suas batidas, que chamam os *orixás*. Estes tem um lugar reservado dentro do barracão e estão dispostos do maior para o menor. Não se começa uma festa sem o cumprimento aos tambores.

O toque era iniciado com o chamamento de *Exu* e finalizava com cânticos para *Oxalá*. Entre o primeiro e o último tocavam aproximadamente três músicas para cada *orixá* na língua *iorubá*. Cada *orixá* tem seu ritmo, suas músicas e seus próprios passos de dança.

Os cânticos, segundo Gomes (2003, p. 165), “[...] não são apenas cantados, são também dançados, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos dos mitos e o mito deve ser representado ao mesmo tempo em que falado para adquirir poderes evocados”.

Quanto às danças, estas iniciavam com todos(as) dispostos(as) de forma circular em sentido anti-horário. Quando o(a) iniciado(a) entrava em transe, geralmente as *ekedis* e *ebomis* ficavam responsáveis para levantar a calça dos homens, a cobertura da cabeça das mulheres e o calçado de cada um.

Após o transe e a vinda dos *orixás*, estes eram levados ao *runko* e preparados para o segundo momento da festa, onde iriam dançar com suas roupas de gala²². No intervalo, entre o primeiro e o segundo momento, eram servidos salgadinhos e bebidas, como água e refrigerante.

Finalmente, após a despedida dos *orixás* a cerimônia terminava com um banquete, que, geralmente, eram comidas dedicadas aos *orixás*, pratos cheirosos, gostosos e saborosos aos olhos. Comia-se com os olhos, e eu sempre repetia o prato.

Para Gomes (2003, p. 168), o banquete é um momento de grande alegria e de confraternização entre as pessoas, pois, através do alimento todos(as) são convidados(as) a

²¹ Os atabaques são chamados do maior para o menos de *rum*, *rumpi* e *lê*. E o agogô é um instrumento metálico em forma de pequeno sino que é tocado com uma vareta.

²² Dependendo da festa, todos(as) se vestiam ou, se era especial, em homenagem a algum *orixá*, somente aqueles determinados trajavam as roupas de gala.

participar do que é mais importante na religião: “[...] a comunhão entre as partes [orixás, filhos(as)-de-santo e convidados(as)] que constitui magnificamente tudo”.

Durante minhas visitas, percebi que, além das festas para os *orixás* e as saídas de *Iaôs*²³, existia também festas que não eram da nação *keto*, mas que reunia outros elementos como caboclos e exus femininos e masculinos, os quais observei em festas da Umbanda.

Sábado, dia 18 de maio de 2013, fui para a festa de *Exu*, *Gira de Exu* como chamam no terreiro. Esta festa era para homenagear a Maria Padilha da casa (que incorporava no *Babalorixá*) e outros *Exus*. Cheguei por volta das 18h e o sacrifício (matança, como eles dizem) dos bichos já havia acabado, mas, ao ir a cozinha as cabras e bodes ainda estavam sendo tratados.

Todos(as) se preparavam para a festa. Os *Iaôs* recém-iniciados não puderam participar desta festa, de acordo com o *Pai Junior*, eles ainda estavam de preceito. Então, ora ficavam na cozinha atrás do barracão, ora na cozinha à frente do mesmo.

Uma coisa me intrigou, porque o *Iaô de Oxaguiã* não participou da festa, apesar de ele e os *iaôs* mais novos (recém-iniciados) estarem tratando dos bichos quando eu cheguei?

Participaram desta festa pessoas que são de outros candomblés e umbandistas também, porém nenhum era jovem. Também estavam jovens *ogans* que tentavam tocar e cantar músicas que irritaram alguns *Exus* que se manifestaram dizendo: Esses *ogans* não deixam os *Exus* passarem! (Diário de campo da pesquisadora – 18 maio 2013).

Dentro das festas, observei os conflitos entre os(as) jovens e outros(as) adeptos(as, e entre os(as) próprios(as) jovens. Escutei muito *ejó* (fofoca) e vi alguns(mas) candomblecistas se afastando e outras entrando no terreiro.

De acordo com Braga (1988, p. 24-25):

O *ejó*, fuxico feito, possibilita a circulação de informações até mesmo das circunstâncias do sagrado, pela via não oficial através da revelação de boca em boca, do que está acontecendo de novidade em determinado terreiro de candomblé. Pelo *ejó* se chega às tramas mais complexas do mundo religioso alcançando, pelo detalhamento da ocorrência, aspectos preciosos que nenhuma competente etnografia seria capaz de captar. [...] Ele atualiza um conhecimento mais amplo que atinge as relações inter-grupais contidas na totalidade do universo religioso afro-brasileiro. [...] O *ejó* termina sendo, de alguma forma, a crônica da novidade no espaço comunidade-terreiro, a própria etnografia da dinâmica que assinala as ocorrências que se afastam da tradição “fossilizada”, do que estava cristalizado como herança religiosa imutável e, assim, visualizado como indicador preciso da nova ordem que se estabelece ou que está em via de se estabelecer.

Posso dar vários exemplos de *ejó* que escutei durante as festas ou no trajeto de volta para casa, ao dar caronas para os(as) adeptos do terreiro. Para este texto, destaco três em especial.

²³ Ressalto que as estruturas das festas de saída de *iaô* são diferentes das festas de *orixás* que compõem o calendário litúrgico candomblecista.

Durante muito tempo, ouvi das *ekedis*, mulheres que seguiram iniciadas nesta função e tinham mais de 30 anos, reclamarem da primeira a ter esse cargo na casa e que era a mais jovem delas. Esta, por sua vez, por mais que realizasse as funções designadas para ela, não era valorizada nem reconhecida como a mais velha entre as *ekedis*. Porém, os outros membros do terreiro e o *babalorixá* a legitimavam como tal. A idade, nesse caso, não a impedia de ser uma mais velha, contudo, gerava conflito com as outras que ocupavam a mesma função. Este fuxico levantava a questão da relação entre a tradição e a sociedade em que vivemos, do conflito geracional.

Existiram também os *ejós* cotidianos, que são aquelas reclamações de que fulano se escorava e não fazia nada quando tinha função na casa ou que comia tudo e não dividia com os(as) irmãos(ãs) ou até quem tinha ficado com quem. Esta última teve como consequência o afastamento de alguns filhos-de-santo, pois o acontecido estava relacionado a interdições religiosas que foram transgredidas.

Um último exemplo de fofoca se refere à máxima “saber é poder”. Presenciei algumas vezes certas autoridades (*Ekedis*) fofocando sobre um *iaô* que morava no terreiro. Falavam que ele exercia várias funções as *ekedi* e *ogans*, como por exemplo, matar os bichos, cuidar de recém-iniciados (ou estar no espaço onde esses eram preparados), preparar determinadas comidas, entre outras. Um dia, em uma festa, o próprio foi confundido com um *ebomi*. Conversando com o *babakekere*²⁴ da casa, ele revela que, em alguns momentos, na ausência das pessoas responsáveis, o *iaô* ajuda em algumas atividades. Todavia, como esse jovem vive no terreiro, ele acaba realizando todo tipo de função, bem como sua vivência religiosa é intensificada.

Acerca desse último exemplo, concordo com Braga (1988, p. 28), ao afirmar que o *ejó* é também um código de ética que se coloca como “[...] um discurso crítico e reprovador daquilo que se afasta da tradição”, estabelecendo certa censura.

Quanto ao portador do *ejó* (fofoqueiro, baba *ejó*, língua de *afôfô* – o que fala demais, *indaka kalunga kufurungoma* – aquele que tem a língua tão grande que pode furar qualquer atabaque), esse é uma figura muitas vezes criticada e rechaçada no meio religioso. Contudo, ele é uma figura interessante para se contatar e conversar tendo, é claro, que utilizar devidamente os filtros para cada fala.

²⁴ É a segunda pessoa em autoridade no terreiro. Chamado também de Pai pequeno.

Portanto, faço minhas as palavras de Braga (1988), ao dizer que o etnólogo que tem a tarefa de anotar, relatar e interpretar o fato religioso é também de certa forma um *baba ejó*.

2.2 O Tempo

O tempo, para o terreiro, é diferente de tudo que já vi. A noção de tempo pode se ligar à noção de vida e de morte, às concepções sobre o mundo (visível) e o outro mundo (invisível) herdadas pelas tradições africanas.

Para Theodoro (2010), os africanos concebem o tempo a partir da relação entre o presente, passado e alguns elementos do futuro, este último podendo continuar indefinidamente.

Tanto a autora acima citada quanto Prandi (2001) cita o trabalho de John S. Mbiti e sua obra *African religions and philosophy* para esboçarem o pensamento de um povo africano acerca do tempo e de seus ritmos, um maior, que “[...] inclui acontecimentos como o dia e a noite, os meses, as estações de chuva e seca e os acontecimentos da natureza”; e outro menor que “[...] é encontrado na vida das coisas que vivem na terra, assim como o homem, os animais e as plantas, durante seu ciclo de nascimento, crescimento, procriação e morte” (THEODORO, 2010, p. 41).

Na concepção de tempo dos Povos *Bantu*, conforme assinala Kagame (1975, p. 116-117), o passado tem uma “importância capital” por várias razões:

Primeiramente, porque sem ele, o presente, o tempo da atual geração não existiria. [...] Além disso, a cultura Bantu põe em relação estreita os ancestrais e seus descendentes, estes estando convencidos que não continuariam a existir no presente e não poderiam perpetuar sua linhagem sem a proteção dos ancestrais. (Tradução nossa)²⁵.

Dessa forma, eles não se orientam pelo tempo futuro, pois este seria “[...] apenas uma projeção do nosso espírito”. E o presente, uma soma considerável do passado, sendo, portanto, o tempo *Bantu* cíclico, reforçado pelas cerimônias como as de iniciação.

Já os iorubas, segundo Prandi (2001, p. 46-47):

Antes da imposição do calendário europeu, [...] organizavam o presente numa semana de quatro dias. O ano era demarcado pela repetição das estações e eles não

²⁵ “D’abord parce que, sans lui, le présent, le temps de l’actuelle génération n’existerait pas. [...] En outre, la culture bantu met en relation étroite les ancêtres et leurs descendants, ceux-ci étant convaincus qu’ils ne continueraient pas à exister dans le présent et ne pourraient pas perpétuer leur lignée sans la protection des ancêtres”.

conheciam sua divisão em meses. A duração de cada período de tempo era marcada por eventos experimentados e reconhecidos por toda a comunidade. [...] Os iorubás tradicionais reconheciam a existência do mês lunar, mas lhe davam pouca importância, sendo muito mais importantes as épocas de realização das grandes festas religiosas, marcadas pelas estações e fases agrícolas do ano que eles chamavam de *odum*. O dia era dividido não em horas, mas em períodos, [...] como ‘de manhã cedo’, ‘antes do sol a pino’, ‘com o sol na vertical’, ‘de tardinha’, etc. A noite era marcada pelo cantar do galo.

Desse modo, o tempo (*Bantu e Iorubá*) é cíclico²⁶, sendo este representado pelo círculo que simboliza a eternidade, a continuação e a conexão do ser humano com a natureza e com os ancestrais (nascimento, morte, renascimento).

Ainda sobre a concepção de tempo para os africanos, Parizi (2005) também ressalta o passado como parte integrante dos acontecimentos atuais (consequentemente, do futuro). E ressalta que não existe esse “*continuun* linear” do tempo ocidental que vem do passado, passa pelo presente e desemboca no futuro.

Concordo com o autor, ao dizer que esse passado revivido no presente não se transforma em algo estático, como se os africanos vivessem num eterno retorno, pois “[...] o tempo social e o tempo mítico sempre se chocam, se opõem e coexistem, de tal forma que não perdem a noção de estarem vivendo em dois espaços e tempos diferentes” (PARIZI, 2005, p. 53).

Assim sendo, apesar dos afrodescendentes assimilarem a ideia de tempo ocidental brasileiro²⁷, muitas “reminiscências da concepção africana” podem ser encontradas no candomblé.

No candomblé tudo tem seu tempo e cada atividade é cumprida no tempo que for necessário como, por exemplo, “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite”. É a atividade que define o tempo e não o contrário (PRANDI, 2001).

O tempo do terreiro é um tempo muito diferente do tempo da gente nesta sociedade. [...] Na primeira conversa que eu tive com o pai-de-santo eu cheguei 9h30min no terreiro e sai de lá 15h ou 15h30min, foi momento de conversar, de almoçar junto, de partilhar, de mostrar a casa, enfim, de falar de orixá, de candomblé, do funcionamento da casa, dos jovens, filhos e filhas-de-santo.

O tempo do terreiro é um tempo lento. É um tempo que as coisas começam quando tiver pronto, quando as comidas tiverem na mesa. [...] A festa só começou depois que todos tinham posto a mesa e todos tinham tomado banho, depois o *Ogã* chegou, o pai-de-santo foi se organizando. [...] Não é uma coisa assim, duas horas da tarde

²⁶ Kagame (1975), Prandi (2001), Theodoro (2010).

²⁷ Chamo de tempo ocidental brasileiro porque, apesar de medirmos o tempo de uma forma padrão, usando o calendário cristão, temos um jeito peculiar de usar esse tempo, pois além dos africanos, os indígenas contribuíram para a nossa concepção temporal. Independentemente do candomblé, não somos ingleses, somos brasileiros(as).

em ponto. O tempo não é seguido pelo relógio, é o tempo das coisas, do preparo, do ficar pronto.

E, para quem não é desse lugar, que não vive isso, às vezes não tem paciência, a festa demora mesmo, porque tem que chamar todos os *orixás* que são muitos. (Diário de campo da pesquisadora – 13 out. 2012).

Costumo dizer para as pessoas que perguntam para onde eu vou, que vou visitar o terreiro e não tenho hora para voltar, pois, durante esses meses que convivi com as pessoas da religião, descobri que até tenho hora para chegar ao terreiro mas não sei quando vou sair de lá.

O tempo não é conduzido pelo relógio e sim por determinadas tarefas que são cumpridas antes ou depois de outras. Em alguns casos, sejam em festas ou outras funções, ocorrem imprevistos, como a falta de água, ou falta de pessoas para realizarem a atividade, ou o contrário. Presenciei, algumas vezes, pessoas que visitavam o terreiro que incorporavam os seus *orixás* no final da festa e, por conta desse fato, em respeito à divindade, os atabaques tiveram que tocar uma, duas, três músicas para que dançassem todos(as) quanto incorporavam em seus(suas) filhos(as), independente da hora.

O tempo no candomblé também é mítico. O mito fala de um passado que explica a vida no presente, pois os acontecimentos do passado estão vivos nas narrativas mitológicas que nem são datadas nem mostram coerência ente si, não existindo a possibilidade de julgar se uma mais verossímil que a outra.

Esse tempo mítico é também um tempo da memória de um povo que é passada de geração a geração pela oralidade, tempo da tradição que ritualiza esse passado e garante a identidade comunitária.

O autor citado anteriormente afirma que “[...] o tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta para o presente – não há futuro” (PRANDI, 2001, p. 49), e o candomblé é a religião da ritualização desta memória ancestral, pois “[...] quando o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo”.

No *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* existe uma espécie de altar para TEMPO, uma divindade *Banto* que no candomblé *Ketu* é chamado de *Iroko*²⁸. Esse espaço foi construído e reverenciado curiosamente no dia do aniversário do *babalorixá* da casa.

Foram oferecidas algumas galinhas, dançamos, cantamos, os orixás vieram para celebrar o tempo e uma menina de mais ou menos 4 (quatro) anos foi assentada²⁹ por

²⁸ *Iroko* é um *orixá* de origem *keto*, que faz parte de um grupo de *orixás* específicos, “fitolátricos” e ligados às árvores.

Xangô como *Ekeji*. Todos pediam ao tempo paz, saúde, amor, dinheiro, trabalho e fomos banhados com pipoca e o pai-de-santo passou em nossa boca uma espécie de farinha de amendoim para nos abençoar. (Diário de campo da pesquisadora – 31 mar. 2013).

No *candomblé*, todos os pedidos e oferendas são realizados no tempo e cada uma tem seu tempo de acontecer. De modo que Tempo, orixá congo angola, é o senhor das estações do ano, das transformações, das mutações do meio ambiente, do calor e do frio, dos quatro elementos.

A concepção de tempo para o *candomblé* é diferente da ocidental, onde o tempo é uma variável contínua contada pelo relógio e o calendário. De acordo com Prandi (2001, p. 52), a concepção africana de tempo no *candomblé* está intimamente ligada às ideias de aprendizado, saber e competência e, dessa forma, “[...] sabe-se mais porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem, resultado do transcorrer da vida”.

Saber é poder e, nesta religião, aquele que sabe mais ou tem uma maior experiência nem sempre é quem é ancião ou adulto, mas quem tem uma senioridade religiosa dada pela vivência do cotidiano religioso. A hierarquia é montada num tempo de aprendizagem iniciática e tem sua materialização nos ritos de passagem.

Estes foram preservados e ressignificados nas religiões de matriz africana, pois “[...] a passagem de uma etapa para outra não é determinada pelo tempo escalar, nem poderia, mas por aquilo que realmente o iniciado é capaz de fazer. [...] O que conta é a experiência” (PRANDI, 2001, p. 53).

Assim, os jovens *candomblecistas* têm que conviver ao mesmo tempo com “o tempo” do Lulu Santos, expresso no trecho da música “Tempos modernos” (“hoje o tempo voa, amor, e escorre pelas mãos, mesmo sem se sentir, não há tempo que volte, amor, vamos viver tudo que há pra viver, vamos nos permitir”) e do capitalismo – que diz tempo é dinheiro – e com a temporalidade da religião que é mítica-ancestral, cíclica e ritual.

Para nós pesquisadores(as), que vivemos nesta sociedade em que o tempo corre e, por isso, não podemos perdê-lo, observar o cotidiano do terreiro e se deparar com a concepção diferenciada desse tempo é perturbador no início e extremamente educativo para exercitar a paciência e a humildade. Identifico-me com a antropóloga Ruth Landes, pioneira nos estudos de gênero e sexualidade nos terreiros no Brasil, quando narra seu primeiro encontro com Mãe Menininha do Gantois.

Após muitas tentativas e vários dias de espera para marcar um encontro com Mãe Menininha, finalmente a antropóloga a encontra. A sacerdotisa, de modo sossegado e

²⁹ Indicada pelo **orixá** para a função de *Ekeji*, porém ela está suspensa por ser criança.

simpático, a recebeu e começaram a conversar. Pouco tempo depois, chegou uma filha-de-santo que a saudou com todas as reverências e lhe falou de seu problema. A *babalorixá* pediu licença e disse que voltava já. A tarde passou e a noite caiu de repente. Todos(as) a ignoravam e, polida, cautelosamente foi embora. Somente meses depois ela veio a saber o que acontecera nos fundos da casa com as duas mulheres (LANDES, 2002). E, comentando sobre o tempo, a pesquisadora escreveu:

Durante a minha permanência na Bahia pasmava-me a liberdade que as mães tomavam com o tempo. Menininha não voltou à sala aquele dia e como soube, subseqüentemente, sempre se atrasava, sempre demorava. Era um privilégio da sua posição, aceito como natural numa terra de aristocracia e escravidão. Que era o tempo? O tempo era o que se faz com ele e ela estava sempre ocupada. (LANDES, 2002, p. 129).

Neste sentido, me pergunto: como os(as) jovens candomblecistas vivem esse tempo dentro e fora do terreiro? Esses tempos (dentro o e fora) são distintos? Será que eles(as) também não vivem em seu cotidiano extramuros os valores civilizatórios africanos do tempo que é cíclico e que está associado ao aprendizado e a experiência nem sempre nos conferido pela idade cronológica, mas pela experiência religiosa?

2.3 Eu e a Etnografia numa iniciação necessária

E agora? Perdi-me e me achei. Escolhi e fui escolhida pelo campo de pesquisa. Precisava de uma metodologia que estivesse inteira e misticamente relacionada com os meus objetivos de pesquisa.

Posso afirmar que esta pesquisa tem as características de uma abordagem qualitativa, a qual se estrutura como conjunto de atividades interpretativas que tenta compreender os significados que as pessoas dão ao mundo.

Essa modalidade de pesquisa rompe com o círculo protetor que separa pesquisadores(as) e pesquisados(as), onde os(as) primeiros(as) detinham o saber em detrimento do grupo que se transformava apenas em dados (GATTI e ANDRÉ, 2010).

De acordo com Bogdan e Biklen (1994, p.16):

Utilizamos a expressão investigação qualitativa como um termo genérico que agrupa diversas estratégias de investigação que partilham determinadas características. Os dados recolhidos são designados por qualitativos, o que significa ricos em pormenores descritivos relativamente a pessoas, locais, conversas. [...] As questões a investigar não se estabelecem mediante a operacionalização de variáveis, sendo outrossim, formuladas com o objectivo de investigar os fenómenos em toda a sua complexidade e em contexto natural [...]. Privilegiam, essencialmente, a

compreensão dos comportamentos a partir da perspectiva dos sujeitos da investigação.

Dessa forma, a pesquisa qualitativa leva em conta todos os componentes do mundo dos(as) pesquisados(as) e os significados por eles(as) atribuídos às suas experiências cotidianas. É uma abordagem que tenta compreender e interpretar a realidade sem impor uma falsa neutralidade científica.

Portanto, me insiro nesta abordagem que tem a Educação como fio de contas condutor, que assume muitas formas em múltiplos contextos, afinal, as experiências educacionais das pessoas – sejam crianças, jovens, adultas ou idosas – tanto em contexto escolar como exteriores à escola, podem constituir objeto de estudo (BOGDAN e BIKLEN, 1994).

Na tentativa de entender a juventude do candomblé e a perspectiva da religião sobre esses(as) jovens, me encontrei com a Etnografia³⁰ que me levou ao mundo cotidiano do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*.

Muitos estudiosos (LAPLANTINE (2004); GEERTZ (2008); ROCHA (2008); ECKERT (2008); DA MATTA (1978); PEIRANO (1992) da etnografia me ajudaram a entender que esta metodologia produz um deslocamento do olhar, uma saída da posição de sua cultura, pois é uma atividade eminentemente perceptiva.

Como afirma Laplantine (2004, p. 15):

Essa experiência, de fato estranha, que consiste em nos espantar com aquilo que nos é mais familiar e tornar mais familiar àquilo que nos parecia inicialmente estranho e estrangeiro é por excelência a da etnografia [...] uma atividade decididamente perceptiva, fundada no despertar do olhar e na surpresa que provoca a visão, buscando, numa abordagem deliberadamente micro-sociológica, observar o mais atentamente possível tudo o que encontramos, incluindo mesmo, e talvez, sobretudo, os comportamentos aparentemente mais anódinos.

Desse modo, eu tive que exercitar o meu olhar e o meu escutar e me deslocar da minha cultura para me situar no interior do terreiro e do candomblé, participando de todas as formas de sociabilidade que me permitiam. Compreendendo os(as) jovens e, ao mesmo tempo, sendo modificada por eles.

³⁰ Tenho a impressão que já estava fazendo etnografia antes de sistematizar metodologicamente este texto, pois, quando fui ao campo, tinha poucas leituras sobre a etnografia e somente com a disciplina *Metodologia da Pesquisa no Estudo da Juventude*, ministrada pelas professoras doutoras Celecina de Maria Veras Sales e Ercília Maria Braga de Olinda, é que partilhei e teorizei a respeito de minhas práticas no campo. Ressalto também a disciplina de *Metodologia da Pesquisa Qualitativa*, orientada pelas professoras doutoras Kelma Matos e Celecina de Maria Veras, que me ajudaram a aprofundar este método.

Inspirada pela etnografia, realizei uma pesquisa de campo utilizando inicialmente a observação direta e participante, tomando nota em meu diário de campo, e conversas informais com o *babalorixá* e alguns(mas) jovens da casa, que gravei e transcrevi.

Esta técnica de observação possibilita que a pesquisadora (no meu caso) passe a fazer parte do grupo para melhor produzir os dados, tendo acesso a eles em primeira mão, assim como aos que são sigilosos para as pessoas externas.

Na experiência desse choque de culturas, concordo com Cabral (1983, p. 327) ao ressaltar que:

[...] a observação participante é, de todos os métodos de coleta de dados científicos, um dos que envolvem o investigador, enquanto pessoa, mais profundamente. [...] Tal como o rito de iniciação, o trabalho de campo é uma experiência total, profundamente marcante, dolorosa e individualizante.

Neste rito de iniciação doloroso, “fazer parte do grupo” não acontece por inteiro ou de forma tranquila. Para as pessoas que participam da pesquisa, seremos sempre os(as) estrangeiros(as), apesar de saber que existem influências do grupo sobre o(a) pesquisador(a) e vice-versa.

Contraditoriamente, não podemos tornarmos unicamente participantes, pois a participação integral não é conciliável com a observação intensa. Contudo, uma participação parcial é compatível com uma observação atenta (CABRAL, 1983).

Posso dizer que meu trabalho não seguiu rigorosamente as orientações de grandes etnógrafos como Malinowski (1997), W.H.R. Rivers (1912) ou Evans Pritchard (2013) que se submeteram a viver durante muito tempo no campo³¹, aprenderam a língua dos nativos e deixaram-se vulnerabilizar psiquicamente pela vida local, tentando pensar ora como um nativo, ora como membro de sua cultura.

Todavia, seus relatos me ajudaram fazer essa imersão no campo, no terreiro e mergulhar no cotidiano dos(as) jovens candomblecistas e entender suas linguagens, quando falavam em *Iorubá* ou quando utilizavam suas gírias bem peculiares deste território, levando em consideração o ponto de vista dessa juventude, que, para a etnografia, são os(as) nativos da pesquisa.

Igualmente aos pais da Etnografia³², tive que aprender outras línguas – a língua do terreiro e da homossexualidade dentro deste espaço; aprendi a me vestir de acordo com os

³¹ Não posso deixar de mencionar a sugestão do professor Marcelo Natividade de que eu dormisse no terreiro para experimentar esse momento íntimo com os(as) jovens. Fui muitas vezes convidada a dormir e a passar a noite lá, porém, não consegui me “desnudar” suficiente para tal feito.

³² Aqui me refiro a Malinowski (1997), W.H.R. Rivers (1912) e Evans Pritchard (2013).

rituais e normas da casa (o branco era predominante, principalmente em dia de saída de *Iaô/Orunko*); a esperar e entender o tempo do candomblé e das pessoas desta religião; o seu movimento, suas comidas, seus cheiros e sons, suas interdições, entre outras coisas.

Esses estudiosos me ensinaram também que sou humana-mulher-pesquisadora, que não conseguirei esconder meus sentimentos, desejos, sofrimentos. Contrariando Cabral (1983), ao afirmar que os etnógrafos, em sua maioria, preferem evitar o assunto, assumindo uma atitude desinteressada, de idealização do trabalho de campo e esquecendo as dificuldades, as hesitações e, sobretudo, as dúvidas que tiveram no decorrer da investigação.

Em alguns momentos, a pesquisadora confundia-se com a mulher, namorada, pessoa que se aproxima da religião como mostram trechos de meus diários de campo:

[...] *Pai Junior* estava muito feliz, chorou, falando da casa, que ela está crescendo, das obrigações de um ano, das iniciações hoje. Foi muito emocionante quando a *Oxum* e a *Oxalá* receberam o nome, quando ele se emocionou falando da casa. Eu senti... Eu me senti tão bem. Querendo participar daquele mundo, é muito difícil, meu pai... (Diário de campo da pesquisadora – 30 mar. 2013).

[...] O caboclo dono da festa, 'Bravo guerreiro', me disse que ia me ajudar a achar meu rumo na vida. E também me disse que eu não deveria pensar muito nas coisas que desejo fazer, pois elas vão passar e pode ser que seja tarde demais. (Diário de campo da pesquisadora – 31 mar. 2013).

[...] Peguei a super máquina que a Julie (minha sobrinha) me emprestou, porque a minha está ruim, vesti uma saia branca e blusa lilás da Luciana (irmã) e fui para o terreiro. Quando eu chego lá, descubro que a festa é somente às quatro da tarde. Poderia ficar lá, pensei, mas como disse era um dia atípico e a pesquisadora também é namorada e fui passar o dia de domingo com o Erlon. Por isso, cheguei atrasada na festa. E o que mais queria ver já tinha passado, que era a tirada de nome dos orixás, vê-los de cabeça raspada e nessa hora todo mundo bola no santo. (Diário de campo da pesquisadora – 05 maio 2013).

Perambulando por este território ancestral juvenil, entendo finalmente o que Geertz (2008, p.07) quis dizer, ao afirmar que fazer etnografia é realizar uma descrição densa, repleta de interpretações e significados: “[...] é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”.

Nesse encontro etnográfico entre eu – a pesquisadora e os(as) outros(as) – os(as) jovens do candomblé, tento, meio desajeitadamente, compreender suas trajetórias, sentimentos, aprendizagens e vivências dentro da religião. Como uma aprendiz, a partir de minhas observações, impressões, fotografias e conversas de cozinha, de quintal e embaixo da mangueira, tomo nota de tudo que acho importante em meu diário de campo, este que, por um bom tempo, me recusei em ter.

O diário de campo é um dos instrumentos mais importantes para quem vai fazer uma pesquisa de campo, pois, ao registrar o contexto em que os dados são obtidos, permite captar informações que entrevistas, documentos e outros dados não transmitem.

Acredito que perdi algumas informações por não ter registrado minhas primeiras incursões ao campo, pois não achava fundamental ter que ficar escrevendo tudo, confesso que até esqueci algumas coisas. No início, gravava minhas impressões e fotografava as festas, mas, com o passar do tempo e de apelos de minha orientadora, sempre atenta aos meus relatos, entendi que era necessário ter esse registro diário, até mesmo como forma de analisar meu progresso em campo.

Acerca dos dados de pesquisa, concordo com Peirano (1992, p. 07), ao afirmar que estes:

[...] oferecem a possibilidade de que possa revelar não ao pesquisador, mas no pesquisador, aquele resíduo incompreensível, mas potencialmente significativo, entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica.

São categorias nativas aquelas que emanam do campo a partir das observações, conversas e vivências que muitos pesquisadores(as) experimentam. Elas aparecem como novos elementos a serem compreendidos pelos trabalhos acadêmicos.

Nesta pesquisa, a Sexualidade e a Violência a floraram como elementos relevantes a serem aprofundados no universo das relações entre juventudes e candomblé. Apesar de o campo trazer esses conceitos, estes são considerados categorias temáticas por já serem temas pesquisados na área de juventude.

A última estrofe da música de Chico César me remete a dois elementos importantes da pesquisa etnográfica no campo e que utilizei neste trabalho: o OLHAR e o ESCUTAR.

Laplantine (2004) diferencia o ver do olhar, afirmando que ver é o ato de receber imagens, um primeiro contato com o mundo, porém, o olhar demora no que vê, é questionador (pelo menos o do etnógrafo) e vai à busca de significações, dessa forma, sendo o segundo mais qualificado para aventura etnográfica no campo.

A observação através do olhar nos obriga a nos desnudarmos de nossa cultura e mergulhar na cultura do(a) outro(a), a fim de entender e vivenciar tudo que acontece no campo pesquisado. Repetidas vezes ouvi essa afirmação: “Devemos treinar nosso olhar em campo”! E quanto mais eu ia visitar o terreiro, mais eu tentava apurar o meu olhar, ficando

atenta ao que se passava em minha volta e também desatenta, ao me deixar ser afetada pelo inesperado, como quando fui beijada pelo Eduardo, o *Ogan* mirim da casa e quando a Loira – *abiã* da casa, me disse *motumbá*, me pedindo a benção.

Porém, o fato mais inesperado foi quando eu me senti irmã-amiga do terreiro, aceita pelo grupo. Transcrevo aqui um trecho do meu diário do dia 31 de março de 2013:

Cheguei no terreiro por volta das 9h [...]. Logo na chegada, o *Pai Junior* me explicou que eu ia presenciar um ritual (tenho que saber o Nome dele) que acontece no dia seguinte à saída dos *Iaôs*. Os dois que foram iniciados, o de *Oxalá* e a *Oxum*, tinham que reconhecer os elementos que usamos no dia a dia, tais como pratos, copos, talheres, desodorante, fósforo, sabão, celular, perfume, pente de cabelo, entre outros, pois os *orixás* tinha nascido ontem e não conheciam esses elementos. Desse modo, foi estendida no chão uma esteira e colocados os elementos de que falei acima.

Os dois manuseavam como se tivesse utilizando de verdade e o *Babakekerê de Xangô* (Pai pequeno da casa) explicava o motivo disso e dizia que eles, a partir daquele dia, iriam se familiarizar com esses utensílios. Após esse reconhecimento, os *iaôs* fizeram reverência às autoridades da casa (pai-de-santo, pai pequeno, *ogans*, *ekejis*), como sinal de humildade e ancestralidade, respeito ao mais velho, em seguida, fizeram o mesmo com os *iaôs* da casa e, depois, com os *abiãs* da casa e comigo, pois fui também convidada a ficar na frente dos recém-iniciados para que eles fizesse o *paó* para nós.

Fiquei muito lisonjeada de ser convidada para esse momento, pois o mesmo me explicou que faz parte da iniciação e que eu não podia fotografar, pois é um segredo. Também me disse que essa reverência geralmente nas casas de candomblé é feita apenas com as autoridades e que nesta casa é feito assim como uma forma de aprendizado e vivência da humildade e de comunidade. É muito interessante ver um jovem de 20 anos pedir a benção pra uma menina como *ogan* que tem apenas 7 anos. (Diário de campo da pesquisadora – 31 mar. 2013).

Observamos e somos observados(as). Fui ao terreiro carregada de expectativas, todavia, sei que aquelas pessoas que me receberam também tinham expectativas com relação a mim. Entre as várias relações que estabelecemos com os(as) participantes da pesquisa, uma delas é a de troca, a troca de favores/serviços. De acordo com Cabral (1983, p. 335), cabe ao etnógrafo retribuir os favores que lhe são constantemente feitos, como a informação e serviços prestados: “A retribuição de um favor é sempre um favor e, como tal, ela tem de ser escolhida pelo retribuinte tendo em mente os interesses mais ou menos abertamente manifestados” dos doadores.

Nesse sentido, dou muita carona aos meus vizinhos que moram no bairro que vivo e também a outras pessoas que moram em bairros distantes, que ficavam no terminal do Siqueira e adjacências. O meu carro e, conseqüentemente, minha carona, foi alvo de disputas entre as famílias que moravam longe e também um meio de me aproximar mais daquelas pessoas. Outro fator de troca se materializa pelas contribuições que faço ao terreiro em dia de festa, através das bebidas que levo e até de um aparelho sanitário que doei para a construção de um banheiro.

Meu olhar etnográfico se deu com o corpo todo, inclusive. posso até dizer que dancei com o caboclo numa sintonia prazerosa durante a festa do caboclo “Bravo Guerreiro”, no dia 07 de abril de 2013. Apresento um trecho do meu diário de campo que enfatiza esse momento:

Tive uma experiência muito interessante com o Caboclo Boiadeiro que é incorporado pelo Pai Pequeno da Casa que tem orientação homossexual. Ele me chamou para roda para dançar com ele e me disse: ‘O seu moço que *recebe eu*, esse moço não gosta de mulher, mas eu gosto e gostei de você, moça formosa, cheirosa’. (Diário de campo da pesquisadora – 07 abr. 2013).

O meu sexto sentido de pesquisadora, como diz a música, foi ligado naquele momento e aproveitei a experiência. De modo que concordo com Laplantine (2004, p. 20), quando diz que a descrição etnográfica:

Mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade e até da sensualidade do pesquisador. Através da vista, do ouvido, do olfato, do tato, do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas. Por consequência, a escrita etnográfica não deve apenas estar atenta às formas e as cores [...], mas também ao brando, rugoso, estridente, agudo, grave, sonante, dissonante, seco, úmido, ácido, amargo, picante, salgado, açucarado, etc.

Outro elemento interessante desta pesquisa é o ato de Escutar. Essa disposição de escutar o(a) Outro(a) não é tarefa fácil, principalmente para mim, que sou uma pessoa que fala demasiadamente. Fui aprendendo, a cada visita ao terreiro, a cada conversa gravada, a cada experiência de observação. Neste aprendizado, tropecei muitas vezes, pois os momentos da observação, do ver e do escutar são solitários e só compreendi depois de alguns constrangimentos. Aqui não posso deixar de citar o fato de que, no início de minhas visitas ao terreiro, levava o meu namorado, que, sempre muito prestativo, fazia questão de ir e se colocar de forma infeliz no meio de minhas conversas com as pessoas do terreiro. Um dia, ao gravar uma conversa com um dos meninos na cozinha, onde estavam várias pessoas, inclusive sua mãe que tem um relacionamento homossexual com uma *iaô* da casa, o dito namorado fez uma colocação que me constrangeu e, ao mesmo tempo, deixou a mãe do menino ofendida, sua interferência gerou um mal-estar que só tive conhecimento um mês depois e, por conta disso e de comportamentos do cotidiano da casa que desconhecíamos, não levei mais meu namorado.

Ainda bem que os constrangimentos enfrentados pelo desconhecido vão sendo superados pela definição cada vez mais concreta da linha temática a ser colocada como objetivo e pelo experimentar da metodologia.

Durante todo este período da pesquisa, desde o início, quando me propus a encontrar um terreiro para realizar o trabalho de campo até o momento, senti-me perdida em algumas circunstâncias, vi e não consegui fixar meu olhar, por outro lado, apurei meu olhar com o esforço etnográfico e meu sexto sentido. Tive que fazer coisas que só uma pesquisadora que se desnuda de sua cultura consegue fazer, como comer determinadas comidas sem reclamar ou recusar, dirigir horas e horas e ter a paciência histórica de esperar e entender o tempo do candomblé. Por outro lado, obtive o carinho de uma diversidade de pessoas crianças, jovens e adultos que praticavam ou não a religião e que cruzaram minha vida. Sobre a comida, resalto:

No almoço comemos galinha cozida, macarrão e arroz, tudo com pouquíssimo sal, pois os recém-iniciados não podiam comer com sal. Para mim, comer galinha cozida é um grande sacrifício e fiquei pensando: 'Como para ser pesquisadora tenho que passar por coisas que nem sempre são agradáveis, como tenho que abdicar do meu conforto para estar no lugar da pesquisa convivendo com as pessoas que são os sujeitos da minha pesquisa. E como estou exercitando essa humildade de estar no lugar de aprendiz'. Estou aqui para aprender com eles e elas, independente das suas idades cronológicas. (Diário de campo da pesquisadora – 31 mar. 2013).

Também encontrei pessoas que me ajudaram nesse processo de aprender a pesquisar no interior desta religião. De diversas maneiras, como me ensinando sobre a religião, como agir diante da desconfiança das pessoas, ou me comportar em determinadas situações e através da amizade e do carinho.

Destaco, em uma festa no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, meu encontro com o pesquisador Cláudio Bandeira:

E como havia falado antes de Cláudio Bandeira, ele (*Pai Junior de Oxum*) fez questão de me apresentar, pois o mesmo estava na festa. Foi um grande encontro, de muita satisfação, porque ele me falou sobre suas dificuldades de entrar no campo por não ser de candomblé, a ponto de terem tomado a força materiais de pesquisa sua e que o mesmo teve que brigar e ameaçar para tê-los de volta. Sobre isso, ele me disse uma coisa interessante, que era a história de ser bom e ruim a pesquisadora não praticar a religião. Segundo Bandeira, é bom porque você não vai ser visto como aquele que é da casa de fulano de tal e, portanto, discriminado por isso ou não muito bem visto; e ruim, porque as pessoas de candomblé têm uma grande desconfiança de quem chega para pesquisar sobre a religião. Existe até um grupo de pessoas candomblecistas que defendem que a pesquisa deva ser feita por quem é da religião, como se isso fosse mais legitimado.

O Bandeira foi um dos pioneiros em pesquisa sobre o candomblé no Ceará e sua dissertação trata exatamente sobre a história do candomblé no estado. [...] Vi-me muito no depoimento daquele homem, quando falava de quando fez o jogo de búzios com uma mãe-de-santo em forma de respeito à religião e aos *orixás* e a mulher falava sobre sua missão na pesquisa. As nossas pesquisas não são, segundo a religião, obra do acaso. (Diário de campo da pesquisadora – 03 fev. 2013).

Dessa forma, posso afirmar, sem temor, que a Etnografia foi a metodologia escolhida, dentre diversas metodologias interessantes e viáveis, a que eu mais identifiquei

com esta pesquisa. O meu contato com o terreiro, minha inserção no campo e as experiências que tive com os(as) jovens candomblecistas em suas atividades dentro e fora do candomblé pediram que eu realizasse uma etnografia, a fim de obter meus objetivos.

Como não há etnografia sem o ponto de vista nativo (NATIVIDADE e GUSSEI³³, 2013), esta metodologia se atrelou aos conceitos – categorias – que pretendi analisar e me ajudou a ver outras categorias a partir da fala dos(as) colaboradores(as) da pesquisa e de minhas observações.

Contudo, a observação participante e o uso do diário de campo não foram as únicas técnicas de pesquisa utilizada. Realizei também conversas informais³⁴ e entrevistas semiestruturadas com os(as) jovens e os *babalorixás*.

As conversas informais se caracterizaram por diálogos entre mim e os sujeitos pesquisados, com a finalidade de obter informações iniciais a respeito do objeto. Já nas entrevistas, elaborei um roteiro com algumas perguntas norteadoras que suscitaram, em alguns casos, outras questões que eu não havia levado em consideração antes da execução da mesma.

Conforme ressalta Matos e Vieira (2002, p. 63), “[...] esta é uma entrevista mais aberta que a estruturada, o que possibilita maior flexibilidade nas respostas e a obtenção de falas que podem enriquecer ainda mais a temática abordada”.

Com o meu olhar atento e uma escuta amorosa, percebi que algumas questões que afluíam no campo não poderiam ser problematizadas naquele território. Por ser uma casa jovem (apenas três anos de vida³⁵), os(as) jovens do terreiro tinham uma ancestralidade pelo tempo de iniciação, contudo, não era tempo suficiente para se questionar as relações de hierarquia e seus desdobramentos. Pesquisar a relação entre os(as) jovens que já são autoridades na religião com outros(as) jovens iniciados(as) e com os(as) não-jovens era praticamente impossível neste terreiro, visto que o *iaô* jovem mais velho da casa tinha dois anos de iniciado.

Neste sentido, ao compartilhar minhas inquietações, durante a primeira qualificação deste trabalho, fui encorajada a procurar paralelamente outro terreiro onde pudesse complementar³⁶ as questões pertinentes levantadas durante minha incursão no campo.

³³ Notas de aula do dia 08 maio 2013.

³⁴ Nas conversas informais, são desnecessários roteiros de entrevista, pois esta apresenta um caráter mais exploratório.

³⁵ O terreiro, atualmente, tem pouco mais de quatro anos de vida, pois faz aniversário em fevereiro.

³⁶ Posso afirmar que não objetivei realizar comparações hierarquizantes ao escolher outro terreiro, pretendi apenas analisar questões pertinentes à pesquisa de forma complementar.

Como eu já etnografava neste terreiro havia mais de um ano, pensei: Como encontrar outro terreiro com o mesmo perfil de pesquisa? Eu tinha disposição e tempo para me inserir em outro *Ilê Asé* totalmente desconhecido? Estava numa encruzilhada, onde só *Exu* poderia abrir meu caminho. Foi nesse momento que minha orientadora e eu decidimos voltar no tempo e procurar o terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, lócus de minha pesquisa de mestrado³⁷.

Escolhemos este terreiro por algumas prerrogativas. Primeiramente, ele se inseria no perfil desejado para pesquisa, uma quantidade considerável de jovens o frequentava, inclusive jovens de todas as idades iniciáticas, tais como *abiãs*, *iaôs*, *egbomis*, *babalaxé*.

Outro motivo desta escolha, conforme havia citado, foi o fato deste ser o local de minha pesquisa anterior, onde já havia convivido com os(as) jovens durante um período de quase um ano do mestrado. Embora tenha utilizado outra metodologia, realizei também, na época, entrevista grupal e com o *babalorixá* da casa, observação de algumas festas tendo, portanto, passado por todo um processo de inserção³⁸.

Dessa forma, pensei não ser necessário passar por todo processo de aproximação dos sujeitos. De volta ao terreiro, escolhi preferencialmente os(as) jovens que participaram da pesquisa anterior.

Como mostra o símbolo *adinkra Sankofa*³⁹, “Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou trás”. Já fazia quase quatro anos que não tinham contato com os(as) adolescentes deste terreiro, na época da pesquisa, o mais velho tinha 19 anos. Como estavam? Lembravam de mim? Existiam outros(as) jovens? O que estavam fazendo depois de todo esse tempo? Permaneciam no terreiro? E o *babalorixá* iria me aceitar de volta?

Transcrevo uma parte de meu diário de campo que mostra a minha reaproximação com o terreiro.

Depois de dois meses de espera e telefonemas, conversas, encontros e desencontros, consigo marcar com o *Babakekerê* Domingos, uma conversa com *Pai Aluísio de Xangô*, *babalorixá* do terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, lócus de minha pesquisa de mestrado.

Cheguei, num dia de semana à tarde, em janeiro, e bati o portão, porém, ninguém atendeu, então, percebi que a porta estava aberta e fui entrando e perguntando a uma

³⁷ Agradeço a professora Sandra Petit, que indicou e me incentivou a procurar o terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, local de minha pesquisa de mestrado, em que a mesma foi minha orientadora. *Exu* se travestiu de Sandra abriu os caminhos da pesquisa da maneira mais peculiar deste orixá mostrando outros rumos nada programados.

³⁸ Gostaria de destacar também que, além da defesa de mestrado ocorrida na UFC, realizei também, a pedido do Pai Aluísio (sacerdote da casa) e dos jovens, uma apresentação da pesquisa dentro do terreiro em um dia de *Amalá* (quarta-feira), contando com a presença de várias pessoas, entre elas os filhos-de-santo e alguns convidados.

³⁹ Os símbolos *Adinkra* são um conjunto ideográfico com mais de oitenta símbolos estampados em tecidos, esculpidos em pesos de ouro, talhados em peças de madeira. São utilizados em rituais, cerimônias e festivais. O ideograma *Sankofa* simboliza a sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro. (NASCIMENTO e GÁ, 2009).

jovem que confeccionava fios de conta pelo pai-de-santo. Ela me respondeu que ele estava dormindo e perguntou o que eu queria falar com o mesmo. Expliquei que tinha marcado naquele dia através do Pai Pequeno uma conversa com o *babalorixá* às 16h.

Alguém foi ver se o *Pai Aluisio* ainda estava dormindo ou já tinha acordado e me fizeram a sala, como sempre, muito atenciosos oferecendo água e café. Eu estava impaciente com a demora e falava internamente como um mantra que se reza: ‘Paciência histórica, Silvia! Ele vai demorar, mas vai acordar e conversar com você!’.

[...] Depois de certo tempo (já eram mais de 17h), o *Pai Aluisio* aparece no jardim onde eu o esperava e pede desculpas por ter esquecido nosso encontro. Conversamos muito no salão ao lado do barracão, eu sentada na cadeira e ele em sua rede. Entre um balanço e outro, fomos lembrando-nos de minha estada ali e o que havia mudado em mim e neles depois disso. A conversa era sempre interrompida por seus filhos-de-santo – alguns que eu conhecia e que haviam participado da pesquisa do mestrado, como o Lindemberg e o Romário – que requeriam a aprovação do sacerdote para uma atividade ou outra, ou quando chegavam ou iam se despedir. Naquele dia, especialmente, estavam se preparando para um trabalho de limpeza espiritual que o *babalorixá* iria fazer em uma pessoa.

Expliquei os motivos de minha volta ao terreiro e a necessidade de dar continuidade à pesquisa, esbocei minha intenção em filmar uma festa e todo o momento da pesquisa, em vista da edição de um curta metragem como produto da pesquisa, além da tese, falei também de todo o processo que já havia feito com a etnografia em outro terreiro e a possibilidade de juntar os jovens das duas casas, que depois analisei ser inviável⁴⁰. Senti, nesta conversa, e quando fui ao outro terreiro falar desta proposta, a desconfiança entre os *babalorixás* com esse encontro e, principalmente, a exacerbada valorização carregada de sutileza de cada experiência religiosa.

Passada a tensão da apresentação da proposta, que afirmei estar suscetível a mudanças, o pai-de-santo chamou alguns jovens que estavam na casa e pediu para eu conversar com eles no barracão. Mais uma vez, expliquei o que estava fazendo ali e a pesquisa em si, os objetivos e os motivos de minha volta aquele lugar. Em seguida, perguntei a disponibilidade de cada um em participar desses dias de pesquisa que seria lá no terreiro e todos, prontamente, responderam que sim. Ficamos acertados que o *babakekerê* iria avisar a data a todo mundo, mas que, provavelmente, seria num fim de semana.

A conversa com o *Pai Aluisio* adentrou a noite e, chegando o *babakekerê*, confirmamos a data e horário da pesquisa que seria no sábado seguinte antes da festa de saída de *iaô*. A festa iniciava pelas 20h e eu tinha a tarde para trabalhar com os(as) jovens. O dia era propício para fazer as filmagens em um dia, já que teria a festa e antes o grupo de produção de saberes.

No dia da festa, 25 de janeiro de 2014, quando preparava o material de pesquisa, recebi um telefonema do *babakekerê* da casa avisando da impossibilidade de realizar os grupos à tarde por conta de um acidente que ocorreu com o local onde iria ser realizado e que todos e todas estavam trabalhando rapidamente para resolver o problema por conta da festa a noite. Mas que a filmagem estava confirmada e eu podia ir logo à noite. Remarcamos a pesquisa para o sábado e domingo seguintes. (Diário de campo da pesquisadora – fev. 2013).

Neste sentido, voltar ao terreiro *Ilê Asé Olojudolá* foi importante pelo reencontro com o Pai-de-santo e principalmente com os jovens, pois tive a oportunidade de conhecê-los melhor e rememorar aqueles dias em que estivemos juntos. Alguns destes jovens, que durante a pesquisa do mestrado tinham 12, 15 e 16 anos, agora já estavam com 17, 19 e 20 anos.

⁴⁰ Os *babalorixás* dos terreiros pesquisados não tinham uma boa relação, devido a questões políticas e pessoas. Dessa forma, achei prudente não continuar minha proposta de juntar os(as) jovens em um momento da pesquisa.

Do mesmo modo, pude observar duas festas (Saída de *Iaô/Orunko* – 25 jan. 2014 – e *Festa de Logun-Edé* – 19 maio 2014) e conversar informalmente tanto com o *babalorixá* da casa como com alguns(mas) jovens.

2.4 Os grupos de Produção de Saberes

Antes da qualificação, eu havia conversado com minha orientadora sobre a possibilidade de, além de entrevistas, realizar grupos para discutir as categorias fundamentais desta pesquisa.

Entrevistar jovens não é uma tarefa muito fácil, eles(as) ficam envergonhados(as)⁴¹ diante do microfone, da câmera e do cara a cara. Percebi, durante as conversas informais, que a presença do gravador não os(as) deixavam soltos(as), tranquilos(as). E as respostas eram, em sua maioria, monossilábicas. Contudo, quando estavam juntos, as falas e conversas, as brincadeiras, as piadas, os risos eram espontâneos.

Concordo com Sales (2010, p. 25), ao dizer que:

A rua, a praça, a escola, a casa, a igreja, o transporte escolar são espaços onde se encontram jovens que quase nunca estão sozinhos. Esses grupos têm suas variações, e, na sua heterogeneidade, há sempre experimentações de sociabilidade, em que afetam seus pares e são afetados por eles.

Dessa forma, propus atividades e discussões em grupos, para facilitar a fala e a escuta. Percebi que eles(as) se sentiram à vontade para falar de si, pois estavam entre pares. O dispositivo do grupo se constituiu num espaço de trocas subjetivas e também de conflitos (DAYRELL, 2007).

Esses grupos foram nomeados por mim de **GRUPOS DE PRODUÇÃO DE SABERES**, por entender que, ao realizar as técnicas, atividades lúdicas que exigiam movimento corporal, a imaginação, o estranhamento, prazer/desprazer, os(as) jovens produziam saberes acerca das categorias referenciais deste trabalho e de sua prática religiosa, sua vida, a relação com os seus pares, com seus mais velhos e com a sociedade. Trabalhei essa modalidade de grupos nos dois terreiros, bem como realizei algumas entrevistas.

⁴¹ Esta situação não era regra, alguns(mas) jovens não se incomodavam diante dos equipamentos de gravação e só ficam envergonhados no início.

A proposta dos grupos de produção de saberes foi inspirada nas oficinas⁴² de produção sociopoéticas. A Sociopoética⁴³ foi o método de pesquisa que utilizei em minha pesquisa de mestrado. Este, por sua vez, propicia a produção de novos conceitos, chamados confetos (misturas de conceito e afeto), a partir de um tema gerador e que potencializa o grupo como elaborador de conhecimentos, constituindo-se coparticipante da pesquisa.

Os grupos de produção de saberes se diferenciam das oficinas sociopoéticas por serem recursos que não têm interesse em produzir conceitos, trabalhar com um único tema gerador ou estabelecer um discurso do grupo. Em muitos momentos, a fala do grupo terá sua relevância, assim como as vozes de cada pessoa individualmente.

Desse modo, realizei técnicas⁴⁴ onde os(as) participantes escreveram vendados(as), remeteram-se aos elementos da natureza, produziram cenas estáticas, desenharam seu autorretrato em vários momentos de sua vida e relacionaram com a prática religiosa, confeccionaram desenhos coletivos e responderam perguntas direcionadas através de uma caixa surpresa. Em todas as oficinas, foram trabalhadas as categorias principais desta pesquisa como temas geradores, tais como: juventude; juventude e religião/candomblé; juventude de terreiro; juventude e hierarquia; corpo e sexualidade.

Esta primeira qualificação sugeriu outros caminhos a seres trilhados. Eu necessitava reunir um número significativo de jovens dos dois terreiros, em espaços e tempos diferentes, a fim de potencializar a discussão e garantir a realização satisfatória do trabalho. Eu tinha medo de não conseguir reunir esses(as) jovens, pois existe uma dispersão e uma rotatividade na presença de alguns(mas).

Dessa forma, precisava muito das autoridades dos terreiros. No caso do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, ofereci lanche e carona para todo mundo que fosse participar dos dias de grupo de produção de saberes.

A proposta da filmagem de uma curta metragem como produto da pesquisa para os terreiros e jovens foi motivadora, os(as) jovens se prepararam esteticamente para os grupos de produção de saberes. A ideia da filmagem me ocorreu em virtude da criação de uma

⁴² Nas oficinas de produção sociopoética, os(as) copesquisadores(as) são levados(as) a produzirem seus conceitos acerca do tema gerador mediante linguagens artísticas e/ou simbólicas. O resultado são confetos suscitados pelo estranhamento gerado pelas técnicas pouco convencionais.

⁴³ “Este método é formado por cinco princípios norteadores, sendo o grupo-pesquisador o mais importante deles, corresponsável pela produção do conhecimento coletivo. O segundo princípio tem como finalidade favorecer a participação das culturas de resistência, seguido pelo terceiro, que considera o corpo, a emoção, a razão e a imaginação como fontes de conhecimento. [...] O quarto princípio é a utilização de técnicas artísticas que propiciam a produção dos dados pelo grupo. [...] Finalmente, o último princípio destaca a responsabilidade política, ética e espiritual do grupo em toda sua pesquisa”. (SANTOS, 2011, p. 37).

⁴⁴ Aqui chamo de técnicas as dinâmicas e/ou atividades propostas no grupo.

história em quadrinhos, fruto de minha pesquisa de mestrado, e que foi publicada e distribuída no terreiro, em algumas escolas e entre os movimentos sociais. Esta história contribuiu para discutirmos as africanidades brasileiras e sua vivência na escola. Minha intenção, com este filme, é fomentar a discussão sobre as relações étnico-raciais, as juventudes e suas práticas religiosas no candomblé, como forma de problematizar a intolerância religiosa e o racismo.

Concordo com Cruz Neto (1996, p. 63), ao afirmar que as fotografia e filmagens se apresentam como recursos de registro visual que “[...] ampliam o conhecimento do estudo porque nos proporciona documentar momentos ou situações que ilustram o cotidiano vivenciado”.

Foram filmadas duas festas, uma de cada terreiro. No *Ilê Asé Olojudolá* foi filmado no dia 25 de janeiro de 2014 a saída (iniciação) de um menino de 10 anos para o orixá *Oxumaré* e de um homem adulto para o orixá *Ogun*. No outro, o *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, a festa filmada, no dia 22 de fevereiro de 2014, foi a comemoração de três anos de abertura da casa e, conseqüentemente, a festa de sua protetora, *Oxum*. Os dias de grupos de produção de ambos terreiros também foram filmados, fotografados e gravados.

Foram dois dias de grupo de produção de saberes em cada terreiro; no último dia fiz, também algumas entrevistas para esclarecer dúvidas que apareceram durante a realização dos grupos.

Apresento a descrição desses dias, o roteiro, seguido de minhas impressões acerca da dinâmica estabelecida por cada grupo e seus participantes.

2.4.1 O grupo dos cinco

No sábado, dia 1º de fevereiro de 2014, às 14h, cheguei ao terreiro com minha equipe, Fábio Mendes, amigo que iria me auxiliar na dinâmica do grupo, e os cinegrafistas Paulo Holanda e Mário.

Pensei encontrar uns(umas) 8 a 10 jovens, mas, para minha surpresa e tristeza iniciais, havia 5 pessoas. Uma jovem, dois jovens e um menino de 10 anos que tinha sido iniciado para *Oxumaré* naquela festa do sábado passado.

Como eram apenas cinco pessoas, entendi que não daria certo propor as técnicas que eu tinha preparado, mas como esta pesquisa é guiada por orixás e por *Exu* em especial, o movimento é constante. E foi uma das melhores tardes de oficina que aconteceu neste ano.

A participação foi tão intensa que saímos à noite e ainda permanecia a euforia das falas daquelas pessoas ecoando em nós. Foram muitas informações compartilhadas, conceitos aflorados.

Iniciei me (re)apresentando e explicando que esta era outra pesquisa diferente do mestrado que tinha como palavra geradora e categoria central as africanidades. Esclareci que, no doutorado, queria saber como era ser jovem do candomblé. Como eles viviam sua juventude dentro da religião, como conheceram e o que os(as) levaram a se iniciarem, como eram antes e depois da sua iniciação, e o que aprendiam.

Informei também que estava realizando esta pesquisa com jovens de outro terreiro, onde eu iria fazer as mesmas técnicas e perguntas a eles(as) sobre a possibilidade de juntar os dois grupos no final.

Perguntei se eles(as) aceitavam serem filmados, em seguida, os(as) jovens e a jovem se apresentaram dizendo o nome, a idade, o orixá que pertenciam sua cabeça e quanto tempo tinham de prática no candomblé.

Após a apresentação, iniciamos os trabalhos com a técnica que intitulei *Os elementos das juventudes*. Esta técnica foi pensada a partir dos elementos da natureza, pois como as outras religiões ditas afro-brasileiras, o candomblé tem uma forte ligação com o fogo, a terra, a água e o ar. Cada *orixá* está intimamente conectado a um desses elementos ou a mais de um, sendo esta ligação expressa através de seus diversos mitos.

Vários *orixás* estão ligados ao Fogo, tais como: *Xangô, Exu, Iansã, Obá e Ogum*. A Água é um elemento característico de *Ewá, Iemanjá, Logun-edé, Obá, Nanã, Oxalá, Oxum* e *Oxumaré*. Já a Terra representa os *orixás Exu, Ewá, Logun-edé, Nanã, Ogum, Omolu, Oxossi, Ossaim e Oxumaré*. E, finalmente, o Ar é elemento de *Ewá, Iansã, Oxalá e Oxumaré* (PARIZI, 2005).

Para a cosmovisão africana, expressa nos mitos e rituais candomblecistas, o ser humano isolado está morto, pois este deve viver em harmonia com outras pessoas, com aqueles que estão vivos, animais, vegetais, com os que estão mortos, como os ancestrais e entidades da natureza, os *orixás*, com os minerais e aqueles fenômenos e objetos sem vida biológica (DOMINGOS, 2011).

Neste sentido, considere que os elementos da natureza serviriam como um mote para iniciar a discussão sobre o conceito de juventude e seus desdobramentos.

Nesta atividade, todos(as) foram vendados(as) e sentavam da forma mais confortável que quisessem, ouviram duas músicas africanas que remetiam a sons que podiam ou não serem conhecidos. Pedi que pensassem num elemento da natureza (fogo, terra, água e

ar) que gostassem ou que tivesse relação com a música. Em seguida, fiz as seguintes perguntas:

- a) Se a juventude fosse um elemento da natureza, que elemento seria? Por quê?;
- b) Se a juventude fosse um elemento da natureza em que estado ele estaria? Por quê?.

Eles e ela escreveram ainda vendados em folha de papel ofício, exatamente um lado de cada folha para responder as quatro perguntas. Depois de terem escrito, lentamente foram desvendados e observaram como conseguiram escrever vendados.

Para esse momento, utilizei TNT preto, papel ofício, canetas, o computador com as músicas e a caixa de som. Todo o momento foi fotografado, filmado e gravado.

Pedi para verbalizarem suas sensações ao serem vendados e a maioria disse ser difícil escrever vendado porque não podia ler o que havia escrito, havia também o receio de ter “escrito errado ou fazer feio”.

Percebi que os elementos escolhidos tinham uma íntima ligação com as características essencialistas da juventude, tais como a força, a irresponsabilidade, o imediatismo, a intensidade.

Interessante é que, da forma como falavam, eles e ela não se reconheciam nesse modo de ser jovem, somente em alguns casos, quando se tratava da tecnologia, porém, nada fora da ordem estabelecida (não havia transgressão).

Nenhuma pessoa escolheu o elemento terra, que, segundo eles afirmaram no outro dia de pesquisa, estava ligado ao chão, à calma, à responsabilidade e à ideia de ser adulto/velho. Todavia, no segundo dia de grupo, um participante que não havia estado nesse momento questionou e analisou a possibilidade do elemento terra ter relação com as juventudes.

No segundo momento, que chamei de *Entendendo o conceito de juventude do candomblé*, propus a técnica do *Quadro dinâmico/estático*. Esta técnica consiste na apresentação de uma cena estática de uma temática proposta.

Nesse caso, o grupo foi dividido e construíram três cenas estáticas:

- a) Cena I - Quem é a juventude/O que é ser jovem?;
- b) Cena II - Quem são os jovens do candomblé/o que é ser jovem do candomblé?;
- c) Cena III – Quem são os jovens autoridades do candomblé/o que é ser jovem autoridade do candomblé?.

Na primeira cena, três jovens se apresentaram e os dois que sobraram responderam o que parecia ser aquela cena, que elementos tinham na cena, qual a relação da mesma com a juventude. No segundo quadro estático, todos(as) participaram e coube a mim e meus colaboradores⁴⁵ discutirmos a cena, seus elementos, a relação com a juventude de terreiro, dando, em seguida, um nome para ela. Por último, a cena da juventude autoridade de terreiro, foi apresentada por dois jovens, enquanto os outros três participantes analisavam bem como davam um nome para a mesma.

Nas cenas que tratavam dos jovens de candomblé, apresentavam o cotidiano desses meninos e menina. As atividades que realizavam, suas obrigações, sentimentos, responsabilidades e generosidades.

Após as cenas, os jovens e a jovem foram partilhar o que quiseram retratar naquelas imagens e, dessa conversa, surgiram outras questões tais como: O que é guiar e ser guiado; o que fazem no dia a dia; diferença entre os(as) jovens do candomblé e os(as) outros(as) jovens que não são da religião; conflito de ser do candomblé e, ao mesmo tempo, ser jovem; diferença entre ser jovem *iaô* e jovem autoridade; relação/conflito entre os(as) jovens autoridades e os(as) jovens *iaôs*; como se dá o processo de maioridade no candomblé, a hierarquia e respeito – valores que são levados do terreiro para fora dele; o preconceito; viver na roça/morar com a família de origem (diferenças?); o candomblé e as mulheres – funções e significados.

No terceiro e último momento da tarde/noite, propus que cada um(a) fizesse um desenho (em uma cartolina dividida ao meio) de como era antes de fazer parte da religião e depois de ser candomblecista. Esta técnica chamei de *Juventude e Candomblé: o Antes e Depois (O ingresso dos jovens no candomblé)*. A única jovem autoridade do grupo teve direito a fazer três desenhos, um antes, o outro depois e um mostrando como está hoje ocupando um cargo importante na casa.

Durante a confecção dos desenhos, os jovens e a jovem conversaram muito comigo e entre si. Explicitaram seus sentimentos ao fazer desenhos mostrando como eram antes e agora, como estão hoje, depois de ter iniciado na religião.

A conversa passeou por várias temáticas que acredito serem pertinentes para este trabalho, tais como: Namoro, Relacionamento e Religião (com pessoas que não são da religião; namoro “entre irmãos” da mesma casa de candomblé; namoro “entre irmãos”

⁴⁵ Refiro-me aqui às pessoas que estavam me ajudando neste dia, Fabio Mendes, estudante de pedagogia e amigo que trabalha numa ONG que realiza projetos junto às juventudes. E os cinegrafistas Paulo Holanda e Mário, que estavam filmando o momento da pesquisa.

homossexuais; namoro “entre irmãos” de outras casas Umbanda/Candomblé); as atividades dos *iaôs* cotidianamente; o aprendizado no candomblé.

A apresentação dos desenhos ocorreu a partir das seguintes questões orientadoras: Como era antes de entrar no candomblé?; Como conheceu o candomblé – sua aproximação com a religião?; O motivo da entrada na religião. (Porque você quis entrar na religião?); Depois de entrar no candomblé?.

Após a fala das pessoas, motivei a avaliação do dia e os participantes e a participante reafirmaram o compromisso de estar no domingo (dia posterior) para a finalização do grupo de produção de saberes. Contudo, ao conversar com o *babakekerê*, descobri que no outro dia era ensaio o *afoxé* da casa e que só poderia haver o trabalho no sábado seguinte e assim ficamos combinados.

No sábado, dia 08 de fevereiro de 2014, recomeçamos os trabalhos com a participação de dois convidados que não tinham participado do grupo anterior, o *babalaxé* da casa e um *iaô de Oxossi*, ambos haviam feito parte de minha pesquisa de mestrado. Todavia, dois jovens que estavam no sábado anterior não vieram. Dessa forma, continuava o mesmo número de pessoas na realização do trabalho.

Inicialmente, pedi para que os(as) que tinham estado no momento anterior contassem para os(as) novatos(as) como tinha sido a dinâmica e, quando rememoraram a técnica dos elementos das juventudes, afirmaram que somente o elemento terra não tinha sido explicitado. Nesse momento, o jovem *iaô* que estava ali pela primeira vez discordou da inutilidade do elemento em comparação à juventude e garantiu que a terra se relacionava com características dessa categoria social.

Em seguida, propus uma técnica de dramatização contendo a história de três *orixás Ewa, Logun-edé e Oxumaré*, *orixás* que, em alguns *itans*, são apresentados como jovens e/ou com características sexuais diferenciadas do padrão da heteronormatividade.

Foram feitas duas encenações mostrando *Logun* e sua família e, posteriormente, *Ewa* e *Oxumaré*. Após as apresentações, os jovens e a jovem explicaram o motivo daquele teatro ressaltando as características de cada *orixá*, tais como a inocência, versatilidade de viver em vários ambientes e jovialidade.

No segundo momento deste trabalho, os participantes responderam várias perguntas relacionando a religião à sexualidade, gênero e corpo. Foi passada uma pequena caixa contendo as questões a serem respondidas, cada participante tirava uma pergunta, respondia e, se alguém quisesse complementar, era permitido, em seguida, o respondente

indicava a caixa para quem quisesse da roda para a próxima questão até a derradeira indagação.

Primeiramente, os jovens e a jovem demonstraram desconhecimento quanto às questões de orientação e identidade sexual relacionadas aos *orixás*, contudo, aos poucos foram revelando algumas histórias que ouviram sobre a sexualidade dos *orixás* e a relação destes com o fato de muitos adeptos terem orientação homossexual⁴⁶.

A última técnica da tarde foi a produção de um desenho coletivo do terreiro de candomblé, intitulada *Construindo sua roça de candomblé*. Os participantes foram divididos em dois grupos, conforme sua preferência, e cada grupo desenhava sua roça levando em consideração três orientações: Os elementos que não podem faltar na roça; as pessoas que participam dela e as funções que desempenham; e a divisão espacial do lugar. Além disso, cada participante, na apresentação, tinha que ressaltar o seu lugar preferido no terreiro.

Finalmente, após as apresentações, fizemos uma avaliação final dos dois dias. Para os(as) jovens, os momentos dos grupos foram importantes para divulgação de sua cultura e religião em vista da desmistificação de estereótipos acerca do candomblé e de seus praticantes e do combate ao preconceito.

Como afirma a *Egbomi/Yalorixá de Ewa*:

É uma experiência boa porque a gente tá ajudando a formar novos pensamentos, aqui há algum tempo [...] pra, digamos, a geração futura ver o que a gente passa hoje com esse preconceito. Daqui um tempo, a gente torce que esse trabalho sirva pra quebrar esse preconceito [...]. (Informação verbal no Grupo de Produção de saberes – 08 fev. 2014).

Também ressaltaram que esse espaço proporcionou a interação entre os irmãos-de-santo, já que não existe muito tempo livre no terreiro para entrosamento. Foram dias de debates de ideias, pois nem todos pensavam do mesmo jeito, havia divergências, todavia, serviram para que um conhecesse melhor o outro.

2.4.2 O grupo de uma liderança

Era o sábado depois do carnaval e eu tinha combinado com os(as) jovens, dias antes, de fazer o grupo nesse fim de semana (sábado e domingo). Conversamos durante o café de *Oxalá*, que foi um domingo antes da festa (dia 02 fev. 2014), e todos que estavam lá e que

⁴⁶ Sobre este assunto trabalharei no capítulo quatro.

eram jovens concordaram em participar da pesquisa, pois passando a festa de *Oxum*, as atividades diminuiriam e dava para reunir as pessoas.

A articulação para que esse momento acontecesse foi descrita em meu diário de campo:

No dia da festa de Oxum (22 fev. 2014), eu reforcei, já que estavam mais pessoas, tipo a *Iaô de Iemanjá* (17 anos), a primeira *ekeji* da casa e jovem estava afastada da casa e já tinha alguns meses que ela não estava participando das atividades da casa. Na preparação para esse dia, acionei meus amigos queridos para me ajudarem nas caronas, pois imaginava que iria levar e deixar todo mundo, e no momento do grupo. Precisava de alguém para me ajudar com as fotografias e com o material. A pessoa que foi fundamental durante todo esse momento foi o meu amigo Fabio Mendes, que participou dos dois dias de grupo no terreiro *Ilê Asé Olojudolá* e nesse dia. Ele me ajudou fotografando, separando os materiais que eu utilizei com os jovens e ainda contribuiu em algumas reflexões acerca da pesquisa, principalmente no que se refere à sexualidade.

O Paulo Holanda também se prontificou de ir no seu carro levando seu material de filmagem e seus ajudantes.

Minha expectativa é que, além do pessoal da casa a *iarobá/ekedi de Ogum*, a jovem de 16 anos e namorada do *Iaô de Oxaguiã* viesse participar deste momento, porque acredito que é uma jovem com muito conhecimento na religião. E que iniciou quando criança, fazendo com que se tornasse uma mais velha agora. Ela tem uma função muito importante no terreiro que é a de *ekeji*, aquela que cuida dos *orixás*, e cuida da casa na ausência do pai ou mãe-de-santo. É uma jovem que ainda estuda, está no 3º ano do ensino médio e também faz um curso técnico.

É uma menina de iniciativa, na festa de *Oxum*, em comemoração aos dois anos da casa, destacou-se na função e não parou de acompanhar os *orixás* em suas danças no *xirê*.

Fiz muitas ligações nesta semana, dias antes desse sábado, 08. Liguei muito para a Zuleide, mais conhecida como mãe Zuleide, *ekeji* da casa e pessoa que aglutina muitas funções no terreiro. Todos passam na casa dela antes de ir ou na volta de uma atividade no terreiro. Alguns já moraram com ela e acredito que é a mesma quem freta a *Van* que leva o pessoal para o Mucunã em dias de festa. Esta mulher ficou responsável de falar com o pessoal que eu não tinha o telefone, como a *iarobá/ekeji de Ogum*, mas tratei logo de arrumar o telefone dela e de outros para não ter intermediários na negociação e não correr o risco de acontecer a mesma coisa que aconteceu nos grupos do terreiro do *Pai Aluisio*.

Liguei para a mesma, que me confirmou, liguei para *Ekeji de Oya*, mãe do *Iaô de Oxaguiã* e tia da *Iaô de Iemanjá* (17 anos), que me garantiu que o filho iria, mas já a prima, consegui falar com ela e no dia desisti. Ela queria levar a namorada e acertei tudo com ela, depois desisti e soube, mais tarde, que havia deixado a mesma e já estava com outra.

Não consegui falar com o *Iaô de Iemanjá* (26 anos) e fiquei apreensiva se ele iria, pois, para mim, este filho de *Iemanjá* era fundamental no trabalho de grupo. E o *Iaô de Oxossi* também não consegui falar com ele. (Diário de campo da pesquisadora 08 mar. 2014).

No sábado mesmo só levei o *Iaô de Oxaguiã* e a *Iarobá/ekeji de Ogum* que tinha me dito na noite anterior que seu namorado estava com ela na casa de sua irmã na Barra do Ceará. Então fui buscá-los.

Como tinha prometido um lanche, levei pão com queijo e presunto e refrigerante.

Quando cheguei, pensava que teria pouca gente, achava que ia fazer, pelas minhas contas, um grupo de 4 pessoas, porém, para minha surpresa estavam o *Babakekerê* (pai

pequeno da casa), Iaô de *Oxum*, Iaô de *Iansã*, Iaô de *Iemanjá*, Iaô de *Oxaguiã*, Iarobá/Ekeji de *Ogum* e Iaô de *Iansã*, um iniciado visitante da casa.

Fizemos o lanche antes de começarmos os trabalhos e, como não tinha outros filhos-de-santo, tratei de pedir para que o *Pai Junior Olutoji* que não ficasse no barracão para não influenciar as falas do pessoal, apesar de saber que o *Babakekerê de Airá*, que é o pai pequeno e companheiro do pai-de-santo, poderia fazê-lo.

Assim iniciamos, os trabalhos no grupo com uma conversa de apresentação e sensibilização dos objetivos do trabalho e do passo a passo do que iríamos fazer naquele dia. As técnicas realizadas tiveram a mesma metodologia do terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, seguindo igualmente os passos do outro grupo, com algumas diferenças quanto às falas dos(as) jovens.

Em seguida, fizemos o primeiro momento com a técnica *Os elementos das juventudes*, conforme realizado no outro grupo, utilizando até os mesmos materiais.

Percebi que não tinha feito uma apresentação mais informativa e formal de todo mundo e aí, na apresentação do que escreveram, eles(as) se apresentaram, dizendo nome, a idade biológica e a de iniciação e o tempo de candomblé.

Ao apresentarem seus escritos, percebi que os elementos da natureza que escolheram para representarem a juventude tinham relação com as características de seus orixás e que ninguém escolheu o elemento terra.

No segundo momento, chamado de *Entendendo o conceito de juventude do candomblé*, propus a técnica do quadro dinâmico/estático. O grupo foi dividido e produziram três cenas estáticas.

Para cada cena, o restante do grupo que não estava diretamente inserido nela respondia o que parecia ser aquela cena, que elementos tinham na cena, qual a relação da cena com a juventude ou juventude de terreiro, ou juventude autoridade de terreiro. E, no final, pedia para eles(as) darem um nome à cena.

Após a técnica, fiz algumas perguntas para que respondessem a partir do que foi apresentado:

- a) O que quiseram mostrar nas cenas?;
- b) Qual a diferença entre os(as) jovens daqui e os(as) outros(as) que não são do candomblé?;
- c) Quem são os(as) jovens no candomblé e quem são os(as) mais velhos(as) no candomblé?;

d) Qual a diferença entre os(as) jovens (de idade biológica) mais novos(as) e os(as) que já estão há mais tempo na religião (entre os(as) mais novos e os(as) mais velhos(as) no candomblé)?;

e) O que fazem no dia a dia? Quais são suas tarefas na semana dentro e fora do terreiro?.

Este foi um momento muito rico, onde a maioria das pessoas falava de sua experiência no dia a dia da religião. Notei que o Iaô de Oxaguiã era menos falante, pois ele é muito tímido e, geralmente, só respondia o que era perguntado diretamente a ele, o contrário do *Babakekerê de Airá*, que sempre respondia tudo e às vezes monopolizava a fala. Se ele falasse primeiro, os outros concordavam com ele e respondiam nesta direção de concordância. Senti que, de certa forma, ele estava conduzindo as falas e opiniões.

Não percebi divergência entre as falas ou conflitos entre as pessoas ao falarem, como se tudo tivesse numa harmonia.

No terceiro momento, que chamei de *Juventude e Candomblé: o Antes e Depois (O ingresso dos jovens no candomblé)*, trabalhamos com a técnica do desenho. Os(as) mais velhos(as) podiam ampliar este desenho de como eram quando entraram e depois de se tornarem autoridades. Nesse caso, somente dois poderiam falar, que eram a *Iarobá/Ekeji* e o *Babakekerê* – pai pequeno, porém, esta jovem já entrou na religião com esta responsabilidade, segundo ela, sendo o rapaz o único a poder ampliar dessa forma seu desenho.

Durante a apresentação de cada um e seu desenho, eu acrescentava com algumas perguntas que foram:

- a) Como conheceram o terreiro?;
- b) Como foi a aproximação deles neste espaço religioso?;
- c) De que forma entraram na religião e como foi?;
- d) Por que entraram nesta religião?.

Neste momento, que foi o último da manhã, percebi que a maioria falava de uma nova vida ao entrar no candomblé.

Encerramos com uma rápida avaliação do dia e com o convite entusiasmado para o outro dia. O *Babakekrê* iria no domingo oferecer um almoço à base de muito peixe quando terminássemos todos os momentos do grupo.

Fui deixar a *Iarobá/Ekeji* de *Ogun* e o *Iaô* de *Oxaguiã*, enquanto os outros permaneceram na casa para o outro dia. Infelizmente, não conseguimos realizar a segunda parte da pesquisa, por conta do falecimento da minha avó-mãezinha. Pela manhã, tive que

avisar a todo mundo que não iria ter e marcamos para o domingo seguinte, mas não teve também por falta de articulação e acabamos fazendo num outro domingo.

O *Babalorixá* em nenhum momento veio olhar o grupo ou dar sua opinião, permaneceu em sua casa, que fica em frente ao terreiro. Contudo, antes de começar ele interferiu na organização do grupo e no espaço. Perguntou se queríamos ventilador, mandou os meninos irem ao banheiro e tomarem água.

Neste dia, me ajudaram meu amigo Fábio Mendes e os cinegrafistas Paulo Holanda e Mário.

O segundo dia, 30 de março de 2014, foi atípico, pois o *Babalorixá* resolveu ceder o período da manhã de função na casa para que realizássemos o grupo de produção de saberes. Neste domingo, a casa estava preparando as oferendas para a realização da festa do *Caboclo Bravo Guerreiro* que aconteceria em sete dias. Dessa forma, o momento foi pressionado pelo tempo, a ponto de o pai-de-santo pedir para encerrar porque já estava passando da hora de iniciar os trabalhos da casa.

Senti que as atividades do grupo ficaram prejudicadas pelo barulho das pessoas que não estavam participando, mesmo que de longe, e, na minha avaliação, as entrevistas que ficaram por último foram as mais lesadas por este movimento.

Neste dia, tive a ajuda significativa de minha irmã Livia Maria Vieira e sua companheira Michele Araújo, meu companheiro Erlon Gadelha e do cinegrafista Paulo Holanda e seu filho.

Iniciei os trabalhos fazendo uma retrospectiva do primeiro dia de grupo lembrando as pessoas que participaram⁴⁷ e das técnicas que fizemos. Destaquei que, igualmente o terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, não foi escolhido o elemento Terra como símbolo de expressão das juventudes.

Em seguida, apresentei as atividades do dia, começando com apresentações teatrais de três *orixás*: *Ewa*, *Logun-edé* e *Oxumaré*. O grupo de 10 jovens foi subdividido em três, sendo uma encenação para cada *orixá*.

Antes de começarem o teatro, os(as) participantes se apresentaram, pois havia quatro jovens que não tinham participado do momento anterior. Dessa forma, o grupo cresceu com mais duas jovens, bem como os rapazes tiveram a participação de mais dois integrantes.

Cada grupo apresentou sua cena, porém, percebi que a construção das mesmas passou pelo crivo do *babakekerê* da casa. Não foi uma produção espontânea dos grupos,

⁴⁷ Somente uma pessoa que estava no primeiro dia não participou do segundo, Jonata Levi, visitante da casa.

acredito que seja pelo fato dos(as) jovens serem inexperientes na religião e desconhecerem a história destes orixás.

Após a explicação de cada grupo acerca das apresentações, passamos para a segunda atividade, *Perguntas e respostas*. Conforme realizei no outro terreiro, os(as) jovens passavam uma pequena caixa contendo perguntas e respondiam, podendo ser complementados ou não pelos irmãos de religião. Depois da resposta, o(a) jovem passava a caixa para outra pessoa. As perguntas tratavam sobre a identidade e orientação sexual, o corpo e o gênero.

Terminada a atividade das perguntas e respostas, fomos para o terceiro e último momento, o *Construindo sua roça de candomblé*. Dividimos o grupo em dois e cada um produziu um desenho do terreiro destacando os elementos importantes, que não podem faltar na roça, as pessoas e suas funções e, finalmente, sua divisão espacial. Cada um tinha também que mostrar seu lugar preferido no terreiro.

Propus para o encerramento da manhã uma avaliação dos dois dias de trabalho. Todavia, para minha surpresa, o *babakekerê* da casa pediu a palavra e conduziu uma avaliação não só desses dias de grupo como também do tempo em que passei no terreiro fazendo a pesquisa etnográfica.

Termino esse tópico apresentando as falas dos(as) jovens:

Babakekerê de Airá: O que vocês acharam da presença da Silvia nesses quase dois anos? O que vocês acharam de falar da vida de vocês ou não pra uma pessoa que vocês nunca viram na vida? Vocês ficaram com vergonha?

Iaô de Oxum: Foi ótimo [...] no primeiro dia eu me senti muito tímido, mas a minha timidez foi indo embora. Durou apenas dois segundos. Eu já conheci logo ela assim que ela começou a andar aqui. Eu não tinha essa intimidade toda com ela.

A primeira vez quem abriu o portão pra ela fui eu. Eu bati o olho nela e ela bateu o olho em mim, então... [...] É, servi café, água, o tempo todo fiquei ao lado dela.

Foi ótima a presença dela aqui. No começo, ela fez algumas perguntas que eu não sei se eu deveria falar pra ela, mas aí eu pensei que era pra eu falar porque é o trabalho dela pesquisando a vida do povo.

Babakekerê de Airá: Tu achou ela enxerida?

Iaô de Oxum: É. Foi. O que eu era do candomblé e outras coisas, aí eu falei e comentei pra ela. Até ela me fazer uma pergunta interessante lá atrás: 'Daniel, você não acha muito estranho do Demir ser mais novo que você e você chamar ele de Pai?'. Aí eu falei: 'não, que ele é hierarquia, que é o respeito que a gente tem por ele e o respeito que ele tem pela gente'.

Iaô de Iemanjá (17 anos): Primeiramente, eu achei ela muito enxerida mesmo, perguntando logo das minhas intimidades.

Babakekerê de Airá: Pois é. Perguntando quantas a menina já tinha pegado, né? (Todos começam a rir).

Iaô de Iemanjá (17 anos): Eu tive que falar a lista todinha pra ela. Eu fiquei muito envergonhada com isso. [...] Mas a gente vai se soltando, né? Vai tendo mais intimidade, aí foi isso mesmo. Eu me abri geral pra ela.

Iaô de Iemanjá (26 anos): Não. Eu não achei ela enxerida. Eu acho quem não pergunta não tem resposta. Então, sobre a pesquisa eu achei interessante porque até agora eu não tinha visto ninguém se interessar e mostrar pra outras pessoas a nossa

cultura. E eu acho isso importante, então o mínimo que eu e nós temos que falar pra ela é agradecer pela oportunidade que ela está nos dando de quebrar um monte de tabu sobre o candomblé.

Iarobá/ekeji de Ogum: Na primeira vez que ela veio, eu não fiquei tão envergonhada, pois eu já tinha participado disso uma vez. Mas não foi vestida como uma pessoa do candomblé foi só mesmo a fala porque ele tava digitando no computador pra imprimir pra uma pesquisa que ele tava fazendo, meu professor de geografia, uma vez lá no colégio, a gente tava falando sobre religião aí eu citei a minha. Eu achei muito interessante o trabalho dela pra repassar isso pra outras pessoas, já pra quebrar o tabu que as pessoas pensam da gente, que a gente só faz mal pro povo sem conhecer a religião. Isso serve muito pra mostrar em palestra e mostrar em outros cantos que a nossa religião não quer dizer fazer mal o próximo nem as outras coisas que eles pensam que são. E sim abrir a cabeça deles que a gente *somos* iguais a todo mundo, igual a qualquer a outra religião, mas sem preconceito.

Babakekerê: Agora é a minha vez. E, assim, eu não sei o que vai acontecer depois disso, mas foi muito bom ter você perto da gente. Foi muito bom poder se abrir pra você até porque vai ser muito bom também pra gente. [...] É uma visibilidade que a gente tava precisando. Os jovens estavam precisando, os jovens do terreiro. E, assim, eu acho que você foi um presente. No momento que a gente *tava* precisando você caiu assim, o *orixá* botou, pra fazer a gente aparecer, dizer que existe, que não é só o que o povo pensa, mas também que a gente existe. E eu queria agradecer. Muito obrigado!

(Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

2.5 O Ilê Asé – *locus* da pesquisa

A apresentação do local da pesquisa é fundamental para entender os desenrolar da mesma. Como pesquisei com jovens em dois locais, apresentarei os mesmos de acordo com minha inserção no campo.

Devo ressaltar que no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, realizei uma pesquisa etnográfica onde passei, aproximadamente, dois anos de trabalho, e no *Ilê Asé Olojudolá*, como já havia realizado uma pesquisa de mestrado de aproximadamente um ano nesta casa, retomei os contatos e através de conversas com o *babalorixá* e o consentimento dos(as) jovens, trabalhei os grupos de produção de saberes, entrevistas, bem como fiz observações de festas.

Dessa forma aviso, aos leitores e as leitoras que as apresentações têm diferentes elementos, contudo, não objetivam fazer comparações. Só peço que abusem da imaginação.

2.5.1 O Terreiro *Ilê Asé Olojudolá*

O terreiro *Ilê Asé Olojudolá – Casa do senhor que vê a riqueza: a riqueza de ordem espiritual e material* – é uma casa de nação *Keto*, ligado ao *Asé Gantois* e tem mais de 9 anos de existência. Seu sacerdote é o *babalorixá* Aluisio Rocha de Souza, que tem mais de

25 anos de iniciado para o orixá *Xangô Aganju*, sendo este o protetor da casa. Localiza-se na Rua Jorge Raupp, 422, Mondubim, Fortaleza – CE.

O Bairro do Mondubim era inicialmente ocupado por chácaras e fazendas e, de acordo com o perfil traçado pelo Jornal O POVO⁴⁸ (2013), para aonde em veraneio as famílias se dirigiam e cujos ares tinham a mesma “[...] tonicidade daquela frutinha oleaginosa que, no Piauí e outros estados no Norte, se chama mudubim e é, ao final das contas, o amendoim baiano...”. Foi nesta época em que os pais do *babalorixá* compraram o terreno onde hoje se localiza a casa desta liderança e o terreiro.

Acerca da estrutura física do lugar, é interessante ressaltar que a frente do terreiro se destaca das demais casas da rua, possui duas torres que se parecem com a frente de um castelo medieval e, em cima do muro, está talhado em uma madeira o nome da casa de *candomblé*.

Passando o portão pequeno de metal, encontramos uma quartinha de água no canto esquerdo e, à direita, encontramos os orixás *Exu* e *Ogum*, que são “[...] responsáveis pelo ir e vir, pela guarda da casa, eles ficam próximos à porta. E todas as pessoas que entram devem saudar esses dois *orixás*” (*Iaô de Ogum*. Informação verbal). Quanto à água, “[...] toda casa de *candomblé* vai ter a água na porta da roça, porque quando você vem da rua, você vem trazendo diversas energias, energias negativas e positivas. Mas a gente sempre despacha a porta, como a gente chama, para que as energias negativas fiquem do portão pra lá” (*Egbomi/Ialorixá de Ewá*. Informação verbal).

Em seguida, do lado esquerdo de quem entra, estão as casas⁴⁹ dos *orixás*, *Ogum*, *Oxum*, *Oiá*, e *Xangô Agaju* (o *Xangô do Babalorixá*). À direita, estão alguns quartos onde moram alguns(mas) adeptos(as) da religião e o quarto onde o pai-de-santo realiza o jogo de búzios.

Após este espaço, à direita, estão a cozinha, a despensa e um grande salão onde se recebem convidados, pois é ali que está a rede (sempre armada) do responsável pelo terreiro. Neste local, ainda tem os banheiros femininos e masculinos e uns pequenos quartos onde fica a representação de caboclos, contendo objetos ligados a boiadeiros e a vaquejadas.

⁴⁸ Coluna O POVO nos bairros (27 jun. 2013).

⁴⁹ Segundo Santos (2008, p. 35), as casas ou quartos dos *orixás* que são chamadas de *Ilê-òrìsà* contem “[...] o ‘assento’ consagrado ao orixá – *idí-òrìsà* – que é objeto de adoração comum, chamado *àjobo*” e, em volta, estão colocados os “assentos” – vasilhas individuais que, geralmente, apresentam a mesma estrutura, aquela do *àjobo idí-òrìsà*. “[...] Cada ‘assento’ está acompanhado de uma vasilha de cerâmica com tampa – quartinha – que contém água e de um ‘assento’ de Èsù, òrìsà que acompanha indefectivamente todas as entidades sobrenaturais”.

Do lado esquerdo, está o barracão, onde existem outras casas de *orixás* (*Xangô*, *Oxalá*), a entrada do *Aiasé* e o *Runko*.

Entre o barracão e o salão, do outro lado, existem alguns quartos de *orixás* (*Oxossi*, *Oxumaré*, *Nanã*) e uma árvore, que é a representação do *orixá Ossain*. Toda a disposição espacial do terreiro é rodeada por plantas e um colorido atraente, agradável aos olhos.

Ao visitar o terreiro, para uma conversa inicial com o *babalorixá* a respeito da pesquisa, identifiquei mudanças significativas no espaço. Destaco um trecho de meu diário de campo que mostra minhas observações.

O lugar me parecia que tinha sido modificado durante esses três, quatro anos de minha ausência. O Barracão e as casas dos *orixás* que ficavam na entrada, assim como *Ogun* e *Exu*, estava no mesmo lugar, porém, percebi que a cozinha e uns quartinhos que se localizavam no lado direito da entrada do terreiro, após os quartos/casas onde vivem alguns candomblecistas que moram ali, sumiram, dando lugar a outro espaço.

O salão lateral onde fiz minhas primeiras pesquisas com os grupos jovens fora ampliado e os banheiros reformados, também ampliados. Os quartinhos deram lugar a uma espécie de refeitório, cozinha e despensa. Deu uma impressão que o terreiro tinha crescido.

No salão lateral tinha uma mesa de madeira grande ao centro, os banheiros tinham suas entradas por ele. Também estavam as cadeiras para os visitantes e a rede do pai-de-santo montada. Na parede de fundo do salão, tinha uma pintura enorme de *Xangô*, produzida no último carnaval por conta do *Afoxé*⁵⁰ que, ao desfilar, ganhou o campeonato daquele ano. Foi um presente de um jovem, *Iaô de Oxossi*. Esse jovem havia participado da pesquisa de mestrado que realizei no terreiro.

Entre o Barracão e esse salão fica uma árvore muito grande, uma fonte de *Oxumaré* e um jardim gostoso, onde as pessoas geralmente ficam a conversar.

O Barracão não cresceu, mas a sua frente, onde ficam as cadeiras da plateia quando tem festas abertas, ficou maior e também foi construído um *fumódromo* ao fundo deste espaço para que os fumantes possam usufruir. (Diário de campo da pesquisadora – 01 fev. 2014).

A casa de candomblé acima citada é composta por mais de cem adeptos, chamados filhos e filhas-de-santo⁵¹. Uma parcela considerável destes são crianças, adolescentes e jovens (cerca de 20%), alguns(mas) iniciados(as)⁵² na religião há mais de três

⁵⁰ Este *afoxé* foi criado pelos membros do terreiro e se apresenta todo ano no carnaval oficial de Fortaleza.

⁵¹ Esta informação está de acordo com a entrevista que fiz com o *babalorixá* do terreiro, *Pai Aluisio*, em 19 de outubro de 2009.

⁵² Ser iniciado no candomblé significa que a pessoa foi preparada para receber seu *orixá* que habitará sua cabeça até sua morte. A iniciação é muito importante, pois o(a) noviço(a) irá passar por vários rituais de limpeza, recolhimento e renascimento durante um período de 07 a 21 dias.

anos e outros com funções importantes na religião, tais como *yálorixá*⁵³, *babalaxé*⁵⁴ e *babaefun*⁵⁵.

A maioria frequenta a escola e está entre o ensino fundamental e o início do ensino médio; alguns(mas) pararam de estudar, outros(as) terminaram o ensino médio e tentam ingressar na universidade. Existe uma parcela destes(as) que estudam e trabalham, outros(as) estão em busca de emprego e até do primeiro emprego.

Os(as) adolescentes e jovens do terreiro que participaram desta pesquisa eram, em sua maioria, meninos, quatro no total, participando apenas uma menina. A mesma realidade vista durante a pesquisa de mestrado, quatro anos antes. Acredito que o motivo desta disparidade seja o mesmo do passado: a existência de mais meninos nessa faixa etária do que meninas.

O Mondubim não é o bairro residencial desses adolescentes, muitos moram em bairros bem distantes deste, tais como: Conjunto Ceará, João Paulo II (próximo ao Jangurussu), Messejana ou até em outros municípios e estados, como Beberibe – CE e Teresina – PI.

Alguns(mas) jovens, quando se iniciam, permanecem no terreiro durante o tempo de recolhimento exigido pela religião e depois acabam morando, definitivamente ou por tempo indeterminado, este é o caso da maioria dos(as) jovens que fizeram parte desta pesquisa.

O terreiro segue um calendário de festas anuais, além das atividades diárias e saídas de *iaôs*, confirmações de *ekejis* e *ogans*. Pela ordem, são elas:

1 – Festa em homenagem a *Exu*;

2 – Festa para *Ogum*;

3 – Festa para *Oxossi* – patrono e rei de *Keto*. Faz-se a festa para que ele traga fatura;

4 – Festa de *Olubaje* – o banquete do rei. Esta festa é realizada em agosto e homenageia *Obaluaiê* – o rei da terra, sua mãe *Nanã*, *Osain* – dono das folhas, *Oxumaré* – *orixá* que interliga os pensamentos dos homens da terra (*aiê*) para o céu (*orun*) e *Ewá* – a dona da água vertente, da água que brota, da adivinhação, da premonição;

⁵³ Significa mãe do *orixá*, também conhecida como mãe-de-santo, pessoa que tem permissão para abrir uma casa de candomblé.

⁵⁴ Função que está logo abaixo do pai-de-santo e que prepara para a sucessão.

⁵⁵ De acordo com o jovem que recebeu este cargo e participou da pesquisa, *Babaefun* significa ser o pai dos *iaôs*.

5 – Festa de *Xangô e as Iabás (Oxum, Obá, Iansã e Iemanjá)* – realizada em outubro;

6 – Festa de *Oxalá* – o presente de *Oxalá* que acontece em dezembro e que também contempla os orixás *Ibejis*.

De acordo com *Pai Aluisio*, todo ano, em dezembro, o *Asé* promove uma festa para as crianças da comunidade, com a participação de novecentas pessoas.

Para o *babalorixá*, as primeiras festas são de *Exu, Ogun e Oxossi*, porque o primeiro abre os caminhos, o segundo destrava e traz os caminhos, o trabalho, que nos livra dos acidentes, das guerras, e o terceiro traz alegria com a fatura. A caça que este os proporciona é simbólica, podendo ser a caça de comida como a caça de nossos sonhos.

Ao realizar um trabalho de grupo, no qual pedi para desenharem como viam a roça de candomblé, os jovens e a jovem, divididos em dois grupos, apresentaram seus desenhos do terreiro e de seus lugares favoritos.

Ressalto que a divisão foi feita por eles e seguiu com um grupo composto pelas autoridades (o *babalaxé e a yalorixá*) e o outro composto pelos *iaôs*.

Grupo das autoridades:

Babalaxé: Pra gente, tudo na casa é importante. Os quartos de santo são importantes. *Exu* aqui na porta dispensa comentários de importância. Aqui tem o quarto de jogo, onde o *babalorixá* vai consultar o *orixá* da pessoa. Aqui tem os outros quartos de santo. Aqui tem o barracão.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: Aqui é o barracão, aí a gente desenhou o pai, o *babakekerê*, e não deu tempo desenhar o *babalaxé*, mas ele está aqui. Aí tem a *Ekeidi*, também importante, e o *Ogan*. Aqui a gente fez o *Ossaen*, que é essa parte aqui, também que é uma coisa importante que quanto mais plantas que a gente tenha aqui na roça, querendo ou não, é mais harmonioso que o ambiente fica e também é uma coisa trivial no candomblé, que nem que a gente *tava* falando, é as folhas pra iniciação das pessoas, dos próximos *iaôs*. Aqui é o *Ariasé*, aqui o *runko*, aqui essa parte aqui a gente colocou separado.

Babalaxé: Os quartos das pessoas que são extremamente essenciais, o Romário, o Lindemberg e o nosso irmão Paulinho que não está aqui.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: Aqui, atrás do *runko* tem a que a gente chama de floresta de *Otim*, que é um lugar que tem mais planta do que aqui, é bem fechado. Aí é o local que eu escolhi, que eu me sinto bem, me sinto em paz, que não tem barulho, que tem muito verde, tem vento, não tem muito barulho, que é um lugar legal pra você pensar, você relaxar, tudo, foi o local que eu escolhi.

Babalaxé: Eu também escolhi lá, como ela falou, lá é muito fechado, tem muito planta, é ótimo ficar lá pra pensar, pra refletir, não tem *zoada*.

Egbomi/EYalorixá de Ewá: Aqui é a casa do Pai

Egbomi/Yalorixá de Ewá: Porque, assim, aqui é o *Ariasé* que fica atrás do barracão, aí tem a prévia do *runko*, que a gente chama de *ronde* e aqui é o *runko*, atrás desses quartos de santo.

Babalaxé: Runko é onde nasce o *orixá*, onde tudo é feito, uma função interna onde a gente faz nascer o *orixá*. Aqui não (*Ariasé*), aqui é onde a gente veste o *orixá*, aqui a gente prepara ele pra vir *pro* barracão.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: Aqui a gente colocou a cozinha (do lado). Aí aqui é o *sabaji* das mulheres que é os quartos das mulheres que vêm pra cá, coloca as coisas e tal. Aqui é o *sabaji* dos homens.

Aqui é a cozinha e na cozinha a gente botou alguns itens que não *pode* faltar na cozinha de *candomblé* que é o *acaçá*, o milho branco, a farinha, o dendê, e a cebola.

O *acaçá* é o bolinho de milho branco enrolando na folha de bananeira, que em todos os rituais do *candomblé* leva *acaçá*. Quando a gente vai arriar alguma coisa *pro orixá* leva *acaçá*, quando a pessoa vai se iniciar tem que ter *acaçá*, quando vai dar comida pra qualquer *orixá* tem que ter *acaçá*.

O milho branco, que é comida de *Oxalá*, que já é matéria também do *acaçá*, mas que precisa pra *ebó*, pra fazer *ebó* na casa, pra diversas coisas precisa milho branco.

A farinha é por conta de *Exu*, que tudo leva *padê*. Assim, antes de vários rituais a gente tem que oferecer a *Exu* a comida dele. E aí a gente chama de *padê*, a farinha com água, farinha com dendê, tem diversos *padês* diferentes.

Aí o dendê é essencial pra várias comidas de *orixá*. E a cebola também, que acaba sendo muito essencial também pra cozinha, que é quando a gente vai arriar alguma coisa pra qualquer *orixá*, a gente tem que cozinhar primeiro, fazer aquela preparação e precisa daquela cebola, porque a gente não usa tanto tempero, o nosso tempero é a cebola.

(Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

Figura 1 – 1º Desenho : Grupo das Autoridades



LEGENDA

1	QUARTOS DE SANTO
2	QUARTO DE JOGO
3	BARRACÃO
4	OSSAEN
5	ARIASÉ
6	RUNCO
7	QUARTO FILHOS-DE-SANTO
8	QUARTO FILHOS-DE-SANTO
9	QUARTO FILHOS-DE-SANTO
10	FLORESTA DE OTIM
11	CASA DO PAI
12	COZINHA
13	SABAJI DAS MULHERES
14	SABAJI DOS HOMENS

Grupo dos iaôs:

Aqui é a entrada do barracão. Isso aqui é a fachada da casa de candomblé. Aqui *tão Exu e Ogum*, não muito bem *desenhado*, mas...

A gente fez aqui os quartos de santos, todos eles, fez o *runko*, o *ariasé*, o barracão, os atabaques, o pai e a cozinha de candomblé. A gente decidiu desenhar isso porque são coisas essenciais para uma casa de candomblé.

Sem o Axé aqui, que é o coração da casa ficaria, difícil governar a casa de candomblé sem esse axé.

Sem *Ogun* e *Exu*, que são quem toma conta da porta da casa também seria difícil, porque seria permitida a entrada de más energias e tal.

Aí *tá* todos os quartos de santo que são essenciais pra gente, o *runko*, que sem ele não teria iniciação na casa de candomblé, não teriam novos *iaôs*, *ogans*, nem *ekedis*. Os atabaques, que através do som faz esse elo entre o *orun* e o *aiê*, chamando o orixá até a terra para vir festejar conosco no barracão. O pai, o *babalaxé* e o *babakekerê*, que são três pessoas essenciais e importantes na casa de candomblé, e a cozinha de candomblé que é daqui que sai a comida pra festa e comida pra santo, oferendas que a gente faz, tudo é feito na cozinha de candomblé.

Aqui são os *iaôs*, que também são importantes, também sem *iaôs* ficaria difícil existir o candomblé, porque, sem eles, a religião já tinha acabado.

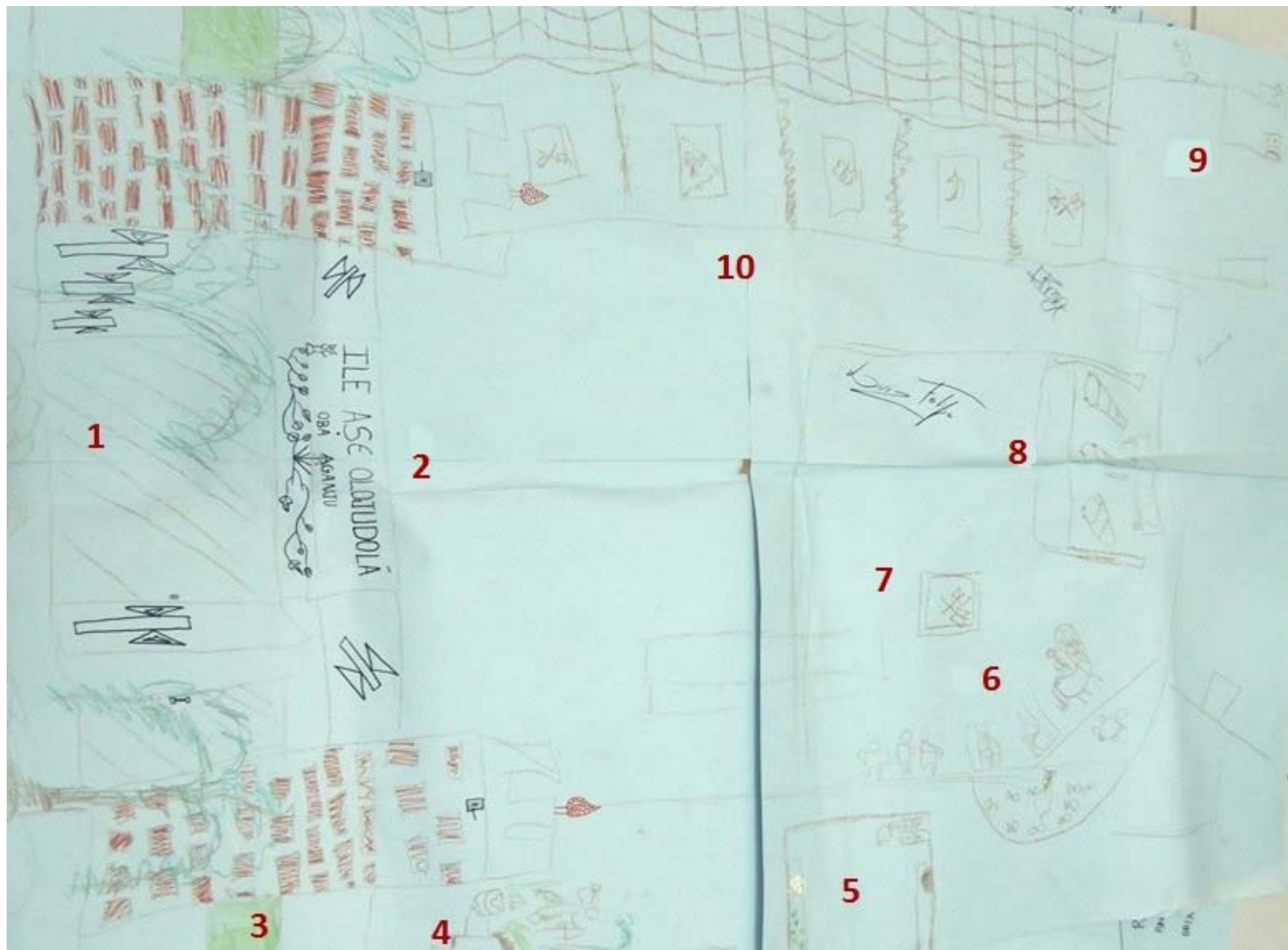
E essas são algumas das coisas mais importantes que precisam numa casa de candomblé.

Aqui, o *Iaô de Oxossi* e o *Iaô de Oxaguiã* escolheram o barracão como local onde eles mais gostam, que é onde tem as festas, que geralmente os rixas chegam, geralmente, aqui tem nosso rituais internos, então, acredito que por isso eles tenham escolhido.

E eu, aqui, o *Ariasé*, porque também é onde a gente tem mais privacidade com o *orixá*, a gente pode conversar mais, dar um abraço mais forte no *orixá*, conversar, mais tempo, porque aqui ele já não *tá* mais eufórico, apressado como no barracão dançando, *né?*, e fica mais próximo ao *Runko*, onde nasce todos os *orixás* e *iaôs*.

(*Iaô de Ogum*. Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

Figura 2 – 2º Desenho – Grupo dos Iaôs



LEGENDA

1	ENTRADA DO BARRACÃO
2	FACHADA DA CASA
3	EXU
4	OGUM
5	COZINHA
6	BARRACÃO
7	AXÉ
8	ATABAQUES
9	RUNKO
10	CASAS DE SANTO

Os dois desenhos descrevem o terreiro de modo bem peculiar, começando pela divisão dos grupos – eles(as) escolheram fazer um grupo das autoridades e um dos *iaôs*, e isso repercutiu na apresentação.

O primeiro grupo trouxe uma descrição com uma riqueza de detalhes de quem tem propriedade de acesso e utilização dos lugares e objetos. A dupla apresentou locais como o *Ariasé* e o *Runko*, que não são permitidos nem conhecidos pela maioria das pessoas que só frequentam as festas como visitantes. Ressalto a diferenciação das funções dos lugares mostrados e o requinte dos ingredientes fundamentais numa cozinha de candomblé.

Este grupo também destacou a importância de cada pessoa no terreiro, desde as autoridades aos *iaôs* que vivem na casa. Do mesmo modo, o valor das plantas e sua utilização.

Os dois participantes escolheram o mesmo local como o favorito, ressaltando o verde, o vento, o silêncio como elementos que proporcionam a reflexão, a paz, o relaxamento. Diferentemente de dois *iaôs* do outro grupo, que escolheram o barracão, lugar de festa e agitação como seus locais prediletos.

O segundo grupo apresentou o terreiro de forma sucinta, trazendo, para eles, os principais elementos que um terreiro de candomblé tem que ter para dispor desse título. Frisaram a importância fundamental das autoridades da casa e em seguida dos *iaôs*. Mostraram aquilo que aparentemente todos podem ver mesmo que do lado de fora.

2.5.2 O Terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*

O terreiro, local da pesquisa, chama-se *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, que significa “Casa em que a força vem da mãe das águas que fluem sem cessar”. Localiza-se na Rua João Marques, nº 64, no bairro chamado Mucunã, no município de Maracanaú. É fácil de identificá-lo porque é a última casa da rua, seguida de uma cerca que limita um espaço verde, cheio de árvores, uma vegetação densa, e uma espécie de elevação que não chega a ser uma serra, na verdade, é uma pedreira.

Para ir da minha casa ao terreiro, gasto, em média, uma hora de carro, sem trânsito. Trafego aproximadamente 23 km pelas avenidas Francisco Sá, Dr. Temberge, Humberto Monte, José Bastos, Augusto dos Anjos, Gen. Osório de Paiva (passando em frente ao Terminal do Siqueira), CE 065 – Av. Dr. Almir Pinto. O ponto de referência para a entrada do Mucunã é o Magalhães, uma espécie combinada de posto de gasolina e churrascaria.

Mucunã é um distrito do município de Maracanaú, localiza-se no limite entre os municípios de Caucaia e Maranguape. Seus limites territoriais não são precisos e a cartografia encontrada apresenta informações incoerentes com as observadas em campo.

Sua divisão limítrofe apresenta-se da seguinte forma: ao norte, Mucunã faz fronteira com Caucaia, a partir da localidade de Taquara; a oeste, ainda faz divisa com Caucaia, o marco será a Serra de Mucunã; ao sul, faz divisa com o município de Maranguape; e, a leste, com as localidades de Jaçanaú e Cágado.

É um local próximo da serra que leva o mesmo nome, como a música traduz:

Eu vi o sol subindo atrás da serra iluminando e chamando para cantar. Subi a serra atendendo ao seu chamadono meio da mata vi tudo começar.
Vendo o mundo iluminando lá do alto, Ele disse tudo vai melhorar.
Olhando a mata, sorrindo naquela serracom essa luz nada fica como está.
(Mucunã, Renata Rosa).

De acordo com o Babalorixá Cleudo Junior – *Olutoji*, o distrito tem três subterritorialidades: Mucunã de Baixo; Mucunã de Cima (que também é chamado de Mucunã dos Gomes); e o Mucunã do Meio, onde se localiza o terreiro em questão.

O distrito de Mucunã é um local de aspecto rural, formado por pequenas famílias e pessoas pobres. Contudo, a calma deste lugar está em transformação por conta do desenvolvimento atual do município, que se configura como polo industrial da região metropolitana de Fortaleza. Como mostra o GAM, CRAS (2011) no Projeto de documentário – *Mucunã: a construção da história de um lugar* (2011):

Nos últimos dez anos, o distrito vem passando por um processo de urbanização sem precedentes: aumento significativo do número de habitantes; os antigos sítios estão transformando-se em loteamentos; instalação de mercantis, lan houses, locadoras, padarias, farmácias e outros comércios; ainda expansão e implementação de serviços urbanos como água, luz, telefone, pavimentação de ruas, novas linhas de transporte coletivo que viabilizaram a mobilidade para as cidades vizinhas (Fortaleza, Maracanaú e Maranguape); instalação de indústrias como metalúrgicas, facções, e indústria de extração de minério de alta tecnologia. Nesse processo de urbanização, em seu desenvolvimento desigual e combinado, observa-se em Mucunã a co-existência de várias espacialidades e temporalidades, o novo e o velho co-habitando. Por exemplo, em quanto se tem uma pedreira de alta tecnologia na extração de rochas, existe moradores que ainda vivem da extração do cajá (fruto típico da região) do caju, da manga, do plantio de roçados, da produção do carvão vegetal. Como também os loteamentos dividem espaços com os sítios ao ‘pé da serra’; como os ‘carros do ano’ dividem espaço com as carroças carregando sucatas; jovens indo para faculdade que esbarram com outros do mesmo bairro usando droga e que nunca foram à escola; como a pobreza e a riqueza ficam cada vez mais aparentes na paisagem.

Dessa forma, como um lugar de fronteira ou terra de indígenas, este lugar, que tem um nome de uma planta, abriga pessoas de várias experiências religiosas, e as de matriz africana estão presentes desde a década de 1980⁵⁶. Abrigando terreiros de nações diferentes (*Angola, Jeje* ou *Keto*), foi neste chão que o *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* veio fazer morada.

O espaço físico do terreiro é extenso. Em frente à casa, há um muro branco com uma campainha bem peculiar, um sino, que serve para alertar todos que estão nos fundos da casa ou na cozinha. Na entrada, do lado direito, tem a casa de *Exu*, senhor das portas, e, do lado esquerdo, o lugar de *Ogun*, que também protege a entrada do terreiro. Além dos espaços dos orixás foi construída uma cozinha para os dias de festa e um alpendre coberto⁵⁷.

A casa propriamente dita é bem pequena, porém, foi sendo modificada ao longo do tempo desta pesquisa e ainda está sendo transformada. Inicialmente, era composta pelo barracão, que, em dia de festa, não comportava a quantidade de religiosos visitantes; por dois quartos (um *runko* e o outro quarto de roupas e utensílios religiosos); uma cozinha que não tinha porta e um banheiro pequeno.

A parte de trás da casa era composta por um terreno que está sendo cotidianamente modificado por construções. Nas minhas visitas, só havia ao fundo a casa de alguns *orixás* e hoje tem um altar para Tempo (divindade banto), a fonte de *Oxumaré*, as plantas de *Osain*, outra casa de *Exu*, as casas dos caboclos *Bravo Guerreiro* e do *Boiadeiro*, nas quais encontramos muitas imagens de santos, a bandeira do Brasil, penas representando os indígenas, utensílios de couro e até o chifre de um boi sacrificado na última festa em homenagem ao caboclo, no dia 07 de abril de 2013, além de velas e outros utensílios religiosos.

Atualmente, os quartos da casa foram abertos para dar lugar a uma espécie de espaço da plateia, onde as pessoas ficam para assistir as festas, e o banheiro do *runko* tornou-se banheiro comum. A cozinha, que ficava na parte dos fundos da casa, foi fechada e transformou-se no *runkó* e o banheiro que havia dentro deste compartimento passou a ser exclusivo para pessoas autorizadas a entrar neste território sagrado⁵⁸.

Não posso deixar de citar o lugar mais ventilado deste espaço, que é à sombra da Mangueira. Sempre quando acontece o intervalo ou terminam as festas, os(as) convidados(as) disputam esse espaço, que também é utilizado para os momentos de sacrifícios dos animais.

⁵⁶ De acordo com o *Baba Cleudo Junior*, na década de 1980 já havia no Mucunã um terreiro angola que tinha *Pai João* como sacerdote.

⁵⁷ Atualmente, o alpendre está descoberto.

⁵⁸ Em minha última visita ao terreiro, em setembro de 2014, deparei-me com uma nova construção. Dois banheiros na parte externa da casa que dão acesso ao quintal.

Em grupo, os(as) jovens também descreveram o terreiro e seus espaços, que possuem denominações próprias⁵⁹, e destacaram seus lugares preferidos. Apresento aqui dois olhares acerca deste terreiro com seus respectivos desenhos⁶⁰.

Primeiro olhar:

Como vocês podem ver, aqui é o portão e está aberto. Tem as duas casas dos dois *Exus* ali. Tem a senzala⁶¹. Aqui, o cantinho do senhorzinho, bem acolá do caboclo. Aqui é o *Ogum*, *Iansã* e os *Exus*. Aqui é o barracão. [...] Aqui é a plateia. Eu sou acostumado a chamar de *puxadim*, aprendi com meu pai, mas tudo bem.

Ali é o *Runko* e aqui o banheiro do *Runko*. Tem o banheiro dos visitantes, da plateia. E aqui tem a fonte do *Oxumarê*, *Osain*.

Aqui é lá atrás. Aqui é a aldeia do Caboclo, o caboclo bravo guerreiro. O caboclo de Nação, do meu pai. Aí ali tem o pé de mangueira. [...] é um local muito conhecido dos filhos. [...] A gente adora *tá* lá de baixo.

[...] tem o *morão* do boi, aí tem os quartos dos santos. Destacando mais no desenho porque é o quarto de Xangô, de Oxum, Iansã e dos filhos da casa também. Aí também tem *Oxum* e esses outros *orixás*. Aqui tem o quarto do pai-de-santo, que fica *Ogans* e *Ekedis*. Fica só autoridade.

Nesse quarto aqui (tem) os *ibás* dos *Orixás*. O que é *Ibá*? Os assentamentos. Os assentamentos dos *Orixás*, dos Santos. E o que é o assentamento? É uma reapresentação do Santo. São louças... coisas de barro...

E, aqui, o quarto de *Oxalá*, onde fica *Oxalá*, *Oxoguiã*, *Iemanjá*. Só esses santos mais frios. Dizem que é frio.

E aqui é da família *Sapatá*. [...] Tenha calma. Já já eu explico. E aqui é da família *Sapatá*. É o *Obaluaiê*, *Nanã*, *Oxumarê*, *Euá*. A família real do *Jeji*. (*Iaô de Oxum*. Informação verbal).

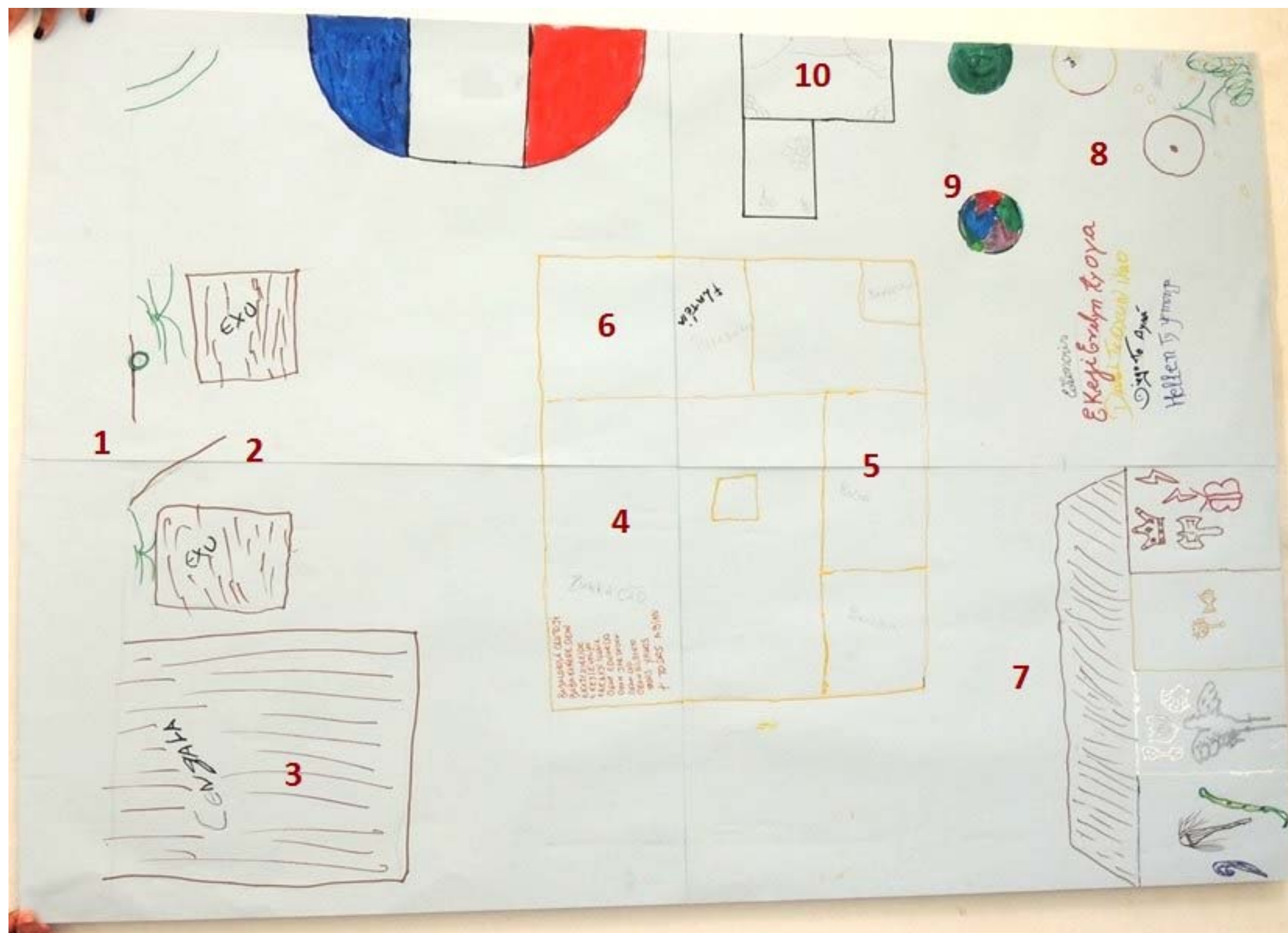
[O lugar que mais gosta no terreiro] A mangueira e a senzala. [...] que todo mundo vai e faz zoadá. [...] porque é onde fica todo mundo reunido, conversando. (Informações verbais fornecidas pelos(as) participantes da pesquisa).

⁵⁹ No último dia de pesquisa nos grupos de produção de saberes os jovens coletivamente desenharam seu terreiro e destacaram seu lugar favorito. A apresentação do primeiro grupo foi feita por Daniel de Oxum, e o segundo grupo pelo Babakekerê da casa – Demir de Xangô

⁶⁰ Estes desenhos serão apresentados no texto final com uma legenda a partir da fala dos jovens

⁶¹ A senzala é a cozinha, um lugar de muito trabalho segundo os jovens sendo por isso chamado desse jeito.

Figura 3 – 1ª Desenho - Apresentação Iaô D. de Oxum



LEGENDA

1	PORTÃO
2	EXUS
3	CENZALA
4	BARRACÃO
5	RUNKO
6	PLATÉIA
7	CASAS DE SANTO
8	MANGUEIRA
9	FONTE DE OXUMARÊ
10	CASA DE CABOCLO

Segundo olhar:

Quando a gente entra vê os dois (quartos) dos *Exús*, aí do lado tem a senzala, que é a cozinha, aí tem esse espaço que tem a recepção do povo, aí aqui tem as plantas, o outro quarto de *Exú* e o quartinho de *Iansã*. Aí aqui tem o corredor, aqui tem o barracão, que é onde nós estamos, nessa estrutura, o *Ariaxé*. [...] é o assentamento do barracão. Aqui é a tapera, que é aqui do lado, banheiro que é ali [...]. O *Runkó*, que é onde vocês não podem entrar, que é aqui atrás. [...] porque só entra iniciado.

Saímos do Barracão e vamos pelo corredor, que é ali do lado. Temos esses quartos aqui, que são os quartos de santo. Aqui é um poço que era pra ser um poço, mas só tá o buraco. As plantas, onde tá verde é planta. Aqui é onde vai ser a pracinha dos Santos, que é onde a gente faz a fogueira de *Xangô* todo ano. Vizinho aos quartos de santo.

É sim. Que tá só os alicerces, a gente ainda não conseguiu levantar. Aí aqui tem a mangueira, a coisa do boi, o *Morão*, o *quartim* de *Osain* e das *Yá*. [...] é o espaço reservado de *Iansã* e as *Yás*. Aqui é o *Ibó*, que é onde tem as plantas e as coisas. Aqui são construções que tem na roça, a aldeia do Caboclo e o espaço de frente pro Caboclo e a fonte é de *Oxumaré*.

[...] eu, particularmente, a parte que eu mais gosto da casa, por incrível que pareça, é essa daqui. Essa varanda que eu pedi pra fazer. Tem uma varanda, em frente esse quarto de santo aqui, que ninguém queria fazer, mas que eu pedi pra fazer porque eu gostava de ficar ali na frente. (*Babakekerê de Xangô*. Informação verbal).

Eu, é na senzala. (*Iaô de Iansã*. Informação verbal).

O meu é no *Runkó*, porque geralmente quando eu estou muito estressada eu gosto de sentar e relaxar e eu me sinto bem melhor. (*Iaô de Iemanjá*. Informação verbal).

É embaixo da mangueira, porque eu fico lá mais pra aliviar o cansaço. Porque eu trabalho e vou lá pra debaixo descansar. (*Iaô de Ogun*. Informação verbal).

O que eu conheci ontem foi na aldeia do caboco. Porque eu gosto do caboco boiadeiro de Oxossi. Conheci ontem e gostei do caboco boiadeiro. (*Iarobá/Ekedi de Ogun*. Informação verbal).

Figura 4 – 2º Desenho - Apresentação Babakekerê de Airá



LEGENDA

1	QUARTOS DOS EXÚS
2	COZINHA (SENZALA)
3	BARRACÃO/ARIASÉ
4	PLATÉIA
5	RUNKO
6	QUARTOS DE SANTO
7	POÇO/PRACINHA
8	FONTE DE OXUMARÉ
9	MANGUEIRA
10	ALDEIA DO CABOCLO

Os dois olhares retratam de maneira diferente o terreiro. O primeiro apresenta o cotidiano dos *iaôs*, que estão aprendendo as palavras dos espaços sagrados, bem como seu significado. Trazem como lugares preferidos dois de minha preferência e da maioria das pessoas que visitam o terreiro. De fato, a senzala, como é conhecida a cozinha, e a sombra da mangueira são símbolos da sociabilidade dos *iaôs*, das *ekejis*, dos visitantes e das autoridades da casa. Como uma lente que fotografa o cotidiano, o desenho coletivo do terreiro retrata um momento familiar da casa.

O segundo desenho apresenta de forma detalhada um olhar da estrutura física religiosa apresentada com os nomes e funções religiosas. Quem apresenta o desenho é uma autoridade da casa, pessoa que tem uma experiência e responsabilidade maior que o apresentador do primeiro desenho. Isso implica que todo símbolo exposto nesta gravura foi explicado minuciosa e religiosamente, ou seja, com os significados que os símbolos têm para a religião. Quanto ao local preferido, identifiquei uma variedade de lugares sem, contudo, existir uma unanimidade.

Dessa forma, o terreiro é visto como o lar desses(as) jovens e que está em profunda mudança. Como o terreiro está num espaço físico relativamente novo (um pouco mais de três anos), as construções fazem parte do cotidiano, seja ao limpar o grande quintal para o cultivo de plantas específicas utilizadas no dia a dia da religião (chás, banhos, *ebós*, *boris*) ou para construir quartos para os orixás. Existe a pretensão de derrubar a antiga casa e transformá-la em um grande barracão com um quarto para o *runko*. Além de construir mais banheiros e reformar a cozinha.

Isso tudo é feito pelos(as) filhos(as)-de-santo e voluntários(as), pessoas que se oferecem para ajudar, comprando um material de construção, doando dinheiro, ou até trabalhando na própria construção. A energia da casa é paga com doações dos(as) filhos(as)-de-santo, de outras pessoas e as festas também são realizadas desta forma.

Em frente ao terreiro está a residência do *babalorixá*, porém, ela serve de ponto de apoio para as atividades do candomblé, tais como o banho das mulheres, armazenamento de alimentos e bebidas no *freezer* e local onde se realiza o jogo de búzios.

Um elemento diferencial neste terreiro é o fato de que a maioria das festas é realizada durante o dia e não à noite, como na maior parte dos candomblés de Fortaleza e adjacências⁶². Os motivos explicados pelo *babalorixá* e pelos(as) filhos(as)-de-santo são: a

⁶² Geralmente as festas são a tarde, porém algumas começaram no final da manhã, quando entram noite adentro é porque começou no final da tarde. As festas de iniciação de novos/as *iaôs* que eu participei iniciaram todas no final da tarde e se estenderam até mais ou menos meia noite.

distância; grande parte dos(as) adeptos(as) da casa moram afastados(as) do terreiro; a dificuldade de se chegar ao local, pois o acesso é difícil e nos fins de semana são disponibilizados apenas 6 ônibus por dia, o último é às 20h; os limites financeiros, visto que, para se chegar ao Mucunã, precisa-se desembolsar, no mínimo, 20 reais, pois a pessoa tem se deslocar até o Terminal do Siqueira, sair e tomar outra condução até a entrada do lugar e, por fim uma lotação, ou moto-táxi para chegar no terreiro.

Como disse no diário de campo do dia 13 de outubro de 2012:

É um terreiro bem pobre, de pessoas pobres, de trabalhadores, estudantes, jovens, então, pela necessidade, faz-se a festa de dia para que eles possam pegar o último ônibus e voltarem para casa. Dessa forma, a tradição não é estática, ela se movimenta e o terreiro também está em movimento, de acordo com a necessidade dos(as) filhos(as)-de-santo, da conjuntura dessa sociedade, do mundo e de como está instituído este terreiro.

Esta casa tem um pouco mais de três anos de fundação e aproximadamente 65 filhos e filhas-de-santo iniciados(as), dentre esses, 80% tem entre 12 e 29 anos. Alguns desses(as) jovens frequentam a escola, porém estão fora da faixa etária para as séries que estudam, a maioria não estuda. Quase todos(as) vivem em situação de pobreza, alguns(mas) já trabalham e outros(as) estão desempregados.

Um aspecto peculiar deste terreiro é que a maioria das pessoas iniciadas é de uma mesma família, ou seja, é um terreiro-comunidade composto por mães, pais, tios(as), primos(as), sobrinhos(as) que têm laços consanguíneos. O convite para conhecer e entrar para a religião surge também a partir desta realidade.

Dessa forma, posso citar vários exemplos: O *iaô* mais velho é primo do Pai Pequeno da casa, que, por sua vez, é companheiro do pai-de-santo. Este tem um irmão *Ogan*, uma cunhada *Ekeji* (ambos jovens), um sobrinho de 8 anos de idade, que também é *Ogan*, e uma sobrinha de um ano também *Ekeji*, porém suspensa. Em outra família desta grande comunidade, estão mãe *Ekeji*, filho e sobrinha jovens *iaôs*. Além da *Ekeji* avó com seu neto *iaô*, sua neta *Ekeji* suspensa e seu genro *iaô*, e essa conta não para de crescer⁶³.

Segundo o pai-de-santo, os(as) jovens que são acolhidos(as) na casa vivem ou estavam vivendo situações de exploração, drogadição, prostituição, encontravam-se fora da escola ou não queriam estudar. Neste sentido, o terreiro foi o espaço não só de acolhida, mas também de ajuda para esses(as) jovens, na tentativa de solucionar seus problemas à luz da religião. Posso dizer que é a partir da vivência da religião que o povo de santo jovem modifica

⁶³ No dia 24 de agosto de 2013, entrou um novo barco com mais 6 jovens, sendo a maioria parente de alguém que já era iniciado(a) na religião, amigos(as) ou ex-namorados(as) dos(as) jovens candomblecistas.

ou vai modificando seu pensamento e comportamento com as pessoas e com o cosmos, pois é na comunidade que “[...] concentram-se o saber e as elaborações baseados no conhecimento ancestral que lhes fornece um forte referencial para as suas vidas” (SANTOS, 2003, p. 105).

Pai Célio, da *Casa Iemanjá*, ao ser indagado sobre as atividades culturais realizadas no terreiro, afirmou que as crianças e adolescentes que participam das atividades, além de terem melhor rendimento escolar, apresentam bom comportamento. O mesmo discurso foi dito por uma mãe de um adolescente iniciado no *Ilê Asé Olojudola*, numa das festas realizada pela casa.

Percebo que estas mudanças ocorrem porque esses(as) jovens encontram em seus pares e nos demais membros da religião a aceitação de quem são. Conforme conversas com alguns candomblecistas, o candomblé é uma religião que não discrimina ninguém pela sua cor, orientação sexual, poder aquisitivo, entre outras coisas. A fala desses(as) jovens revelou o candomblé como uma religião onde se permite construir amizades e fortalecer laços de confiança, conforme ressalta Santos (2003), ao afirmar que a vida dos jovens ligados à comunidade-terreiro é baseada num sentimento de irmandade e de família extensa, elementos da cosmovisão africana.

Rabelo (2006), em seu trabalho sobre a juventude e as religiões minoritárias, trouxe alguns depoimentos de jovens que comungam com o pensamento acima. Como o de Alexandre Oliveira, *abiã* (26 anos), ao comentar que no candomblé as pessoas se sentem à vontade e todos são respeitados na sua diversidade.

Com base na ideia de respeito e liberdade, os jovens encontram no candomblé orientação espiritual e festividades. Ao som dos atabaques e sob uma atmosfera alegre, eles cantam, dançam, utilizam indumentárias sagradas e, sem a ideia de culpa ou sacrifício pessoal, aproximam-se dos seus guias tanto em comportamento como na personalidade. (RABELO, 2006, p. 10).

Devo ressaltar, a partir de minhas observações e conversas, que o candomblé é uma religião bem peculiar, especialmente para os(as) jovens, pois ao passo que é uma religião que acolhe todo mundo e que respeita as diferenças, é também cheia de obrigações e interdições, ou seja, também de sacrifícios, tais como não tomar bebidas alcoólicas, não praticar sexo⁶⁴, não comer determinadas comidas ou não usar determinadas roupas com cores escuras por um período, principalmente durante o tempo de resguardo⁶⁵ da iniciação. Desse

⁶⁴ O Candomblé não prega a abstinência alcoólica nem sexual, porém, em determinados períodos de recolhimento, o candomblecista deve seguir determinadas interdições alcoólicas, gastronômicas e sexuais.

⁶⁵ No candomblé, durante o período de três meses após a iniciação, os(as) novos(as) candomblecistas devem respeitar essas interdições, eles(as) chamam de “estar de preceito”.

modo, percebo que existe uma relação de liberdade e também de respeito aos ritos dentro da religião.

Por fim, outra característica que identifiquei no *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* é a marcante presença de jovens com orientação homossexual. Por conta desse elemento visível e das relações estabelecidas entre os(as) jovens acerca desta temática, preferi aprofundar em um capítulo específico desta tese⁶⁶.

2.6 Os(as) jovens candomblecistas

Participaram desta pesquisa 20 jovens, entre 16 e 28 anos, homens e mulheres, sendo que alguns não frequentam mais os terreiros *locus* desta investigação⁶⁷. A participação feminina ficou bastante reduzida, sendo uma menina no grupo do terreiro *Ilê Asé Olojudolá* e três no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*.

Ao fazer visitas aos terreiros de Fortaleza e região metropolitana, desde a época do mestrado, observei que existiam mais meninos nessa faixa etária do que meninas, sendo este o provável motivo desta disparidade na participação. Esta juventude tinha orientação sexual e identidade de gênero diversificada, sendo a maioria homossexual.

Alguns desses(as) jovens já frequentaram a escola, porém, os(as) que ainda estão na escola se encontram fora da faixa etária das séries que estudam, e a maioria não estuda. Dos dois grupos, três terminaram o ensino médio e apenas um está na universidade.

Quase todos(as) vivem em situação de pobreza, alguns(mas) já trabalham e outros(as) estão desempregados. Quase todos(as) moram longe do terreiro que frequentam e alguns levam até duas horas para se deslocar de casa para o candomblé. Tendo que pernoitar no local e, em algumas ocasiões, permanecerem alguns dias reclusos no local, por não poderem fazer o deslocamento diariamente.

Muitos dos(as) jovens que colaboram com este trabalho se autodeclararam negros e negras. Alguns(mas) afirmaram ser negros(as) por considerarem o candomblé uma religião afrodescendente/negra.

⁶⁶ Ver o último capítulo deste trabalho.

⁶⁷ Dois jovens foram expulsos do terreiro, abordarei o fato no capítulo quatro deste texto. Uma jovem *abiã* se afastou (Loira), cito a mesma em algumas passagens da tese e um jovem é citado pelos irmãos-de-santo no último capítulo. Ressalto que convivi com todos esses jovens durante mais de um ano da pesquisa e, por isso, acredito ser interessante trazer suas histórias em algum lugar deste trabalho.

Posso dizer que essas pessoas já sofreram, conviveram e/ou convivem com situações de violência (exploração, drogadição, prostituição, assassinato de familiares/amigos).

De acordo com o Waiselfisz (2013, p. 95), esta situação no país opera num esquema de naturalização e aceitação.

Por diversos mecanismos, mas fundamentalmente, pela culpabilização da vítima, justificando a violência dirigida, principalmente, a setores subalternos ou particularmente vulneráveis que demandam proteção específica, como mulheres, crianças e adolescentes, idosos, negros. [...] Dessa forma, uma determinada dose de violência, que varia de acordo com a época, o grupo social e o local, torna-se aceita e até necessária, inclusive por aquelas pessoas e instituições que teriam a obrigação e responsabilidade de protegê-los.

O preconceito e os diversos tipos de violências permeiam as falas de alguns(mas) jovens e o machismo, a intolerância religiosa, o racismo e a homofobia são os principais mecanismos causadores dessas situações.

Durante a primeira fase⁶⁸ da pesquisa, etnografando no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, realizei observações e conversas informais com algumas pessoas e, com o passar do tempo, tive que escolher alguns(mas) para aprofundar as informações em entrevistas.

Durante a segunda etapa do trabalho, realizei os grupos de produção de saberes, nos quais participou um número considerável de jovens tanto do primeiro terreiro como do *Ilê Asé Olojudolá*.

Dessa forma, todo o texto será permeado por várias vozes que participaram dos grupos, porém, escolhi 7 deles (quatro do primeiro e três do segundo terreiro), por terem sido os(as) entrevistados(as) que responderam melhor às questões e entendendo que estes(as) representam a diversidade dos(as) jovens desta pesquisa. Destes, quatro são autoridades e três ainda estão vivendo o processo de iniciação⁶⁹.

Portanto, apresento aqui essas pessoas que cruzaram meu caminho, algumas destas desde a época do mestrado. Além do perfil social, também exponho as atribuições religiosas de cada um(a). Ressalto que esta apresentação foi construída ao longo da pesquisa por eles(as) em suas falas e pela convivência cotidiana que estabeleci.

⁶⁸ Considero que esta pesquisa teve duas fases, uma antes da qualificação e outra depois da mesma.

⁶⁹ São autoridades porque já passaram pelo processo de sete anos de iniciação na religião. Sobre esse assunto, ver capítulos dois e três.

2.6.1 Uma voz no segmento de juventude de axé

“[...] eu acho que hoje os jovens precisam de uma voz em cada segmento”. Este é o *Babakekerê*, um jovem de 27 anos, iniciado há sete para o orixá *Airá*.

Ser *Babakekerê* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* é uma grande responsabilidade, pois, além de auxiliar o *babalorixá* nas funções da casa, o substitui durante sua ausência, pois é a “[...] segunda pessoa, como se fosse um vice-presidente”, conforme ele mesmo explica.

Atualmente, é o coordenador do grupo juventude de terreiro no Ceará. Durante a pesquisa, esta organização estava iniciando sua articulação, através do Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Terreiros do Ceará⁷⁰. Ele quer ser essa voz para a juventude de axé e pretende preparar outros(as) jovens de terreiro para continuarem esse trabalho.

Seu *orixá* é *Airá ibonã*, “[...] primo de *Xangô*, primo de *Iansã*, aquele dança na fogueira de *Airá*”. Este *orixá* é considerado o pai do fogo, tanto que na maioria dos terreiros, no mês de junho de cada ano, acontece a fogueira em homenagem a esta divindade que dança ao redor da mesma.

Figura 5 – *Babakekerê* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*



Fonte: acervo da pesquisa.

Nasceu numa família de evangélicos, passando sua infância e adolescência frequentando igrejas protestantes. Entrou no candomblé, inicialmente, para questionar a

⁷⁰ Este fórum faz parte da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde. Desta rede, aqui no Ceará, participei do 1º encontro de Mulheres de Axé – *Sarava* – e do Primeiro Ciclo de Conversas com Juventude – Oralidade, Saúde e Ancestralidade – Comunidades Tradicionais de Terreiro em Fortaleza.

autoridade de sua família, contudo, segundo ele, após três anos como *abiã*⁷¹, experimentando e conhecendo a religião, reconheceu que este era seu lugar e se iniciou.

Dedica todo seu tempo ao candomblé, não tendo outra atividade remunerada. É uma espécie de coordenador do terreiro e de sua casa, sendo ele o responsável por organizar as finanças, as compras, o reparo e construção, bem como ser o arquiteto e decorador das duas casas. O dinheiro que o pai-de-santo recebe de doações ou do jogo de búzios e trabalhos espirituais, é controlado por ele, nada acontece no *Ilê Asé* sem o crivo do *Babakekerê*.

Não estuda, e possui o ensino médio incompleto. Durante as entrevistas, esboçou o interesse em voltar a estudar e disse que “[...] sem estudo não vai nada pra frente”.

Mora na casa em frente ao terreiro com seu companheiro, que é o *babalorixá* do mesmo. Os dois oficializaram ano passado sua união civil que já dura mais de dez anos. Atualmente, adotaram uma menina, bebê de menos de um ano de idade.

2.6.2 Um rapaz alegre

O *Iaô D. de Oxum*, se intitula um rapaz alegre. E essa alegria foi a primeira coisa que vi no *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, pois foi este jovem quem me recebeu no dia em que conheci o terreiro.

Figura 6 – *Iaô D. de Oxum*



Fonte: acervo da pesquisa.

⁷¹ Ver glossário;

De cabeça baixa e muito solícito, me perguntou se eu queria água ou café e disse-me também: “Meu pai vem já, pode esperar aqui”, apontando para as cadeiras que estavam na área em frente ao barracão.

É uma espécie de “faz tudo”. Todas as vezes que encontrei com este rapaz alegre ou estava trabalhando (na maioria das vezes) em alguma construção do terreiro⁷² ou cozinhando, ou cuidando dos bichos ou, ainda, em outras prendas domésticas. Contudo, sempre fazendo piada ou rindo dos irmãos, brincando com a gente, fazendo graça. Durante as entrevistas e o trabalho de grupo, era o engraçadinho e fazia todo mundo rir e de suas falas.

Este jovem de vinte e oito anos tem uma história perpassada por sofrimento e violência, como bem relata. Sua mãe se envolveu com tráfico e com prostituição, segundo ele, para colocar comida na mesa e, com isso, teve vários filhos e foi presa. O *Iaô D. de Oxum* passou alguns anos em abrigos com os irmãos, morou com outras pessoas e sofreu abuso de todo tipo, morava numa favela localizada no Grande Pirambu, em Fortaleza. Foi usuário de drogas e traficante. E foi preso, passando seis meses na cadeia.

Frequentou a Umbanda, religião de seu antigo companheiro, e, através do mesmo, conheceu este terreiro onde se iniciou há quatro anos. Filho de *Oxum*, ao se iniciar teve certeza que ali era o seu lugar e decidiu morar no terreiro onde até hoje vive. Como ele mesmo diz: “Moro aqui e vou morrer aqui. *Oxum* hoje é tudo na minha vida”. Ele atribui toda a sua mudança de vida ao candomblé.

Não estuda nem trabalha fora da roça, mas pretende voltar a estudar, pois não terminou nem o ensino fundamental. Quer fazer uma faculdade e “ser alguém na vida”. E insiste em dizer “hoje eu sou alguém na vida”.

2.6.3 A(O) garota(o) de Iemanjá

Este *Iaô* que se apresenta com uma performance feminina de gênero é o *Iaô T/L de Iemanjá*.

Coloco essas duas iniciais porque eu mesma, nas primeiras vezes que a encontrei, pensei que era uma mulher com todos os atributos biológicos e culturais⁷³. Contudo, para

⁷² Por muitas vezes, vi o *Iaô d. de Oxum* levantando paredes, retelhando o teto ou rebocando alguma parede. A cozinha mesmo, que fica do lado de fora do terreiro, foi construída, praticamente, só por ele.

⁷³ Falo isso, mas concordo com Butler (2007), ao dizer que o sexo (biológico) também é construído culturalmente, fruto do discurso. Tema que iremos problematizar no último capítulo.

minha surpresa, fui avisada por seus(suas) irmãos(ãs)-de-santo de que se tratava de um homem, mas precisamente, segundo ele, um transexual⁷⁴.

Figura 7 – *Iaô T/L de Iemanjá*



Fonte: acervo da pesquisa.

Quem não o(a) conhece, acredita que aquela pessoa que anda pelo bairro com um shortinho curto e uma micro blusa não é a mesma que dentro do terreiro está de calça, blusa e uma espécie de gorro na cabeça. Apesar dos traços delicados de suas mãos, rosto e silhueta, este *Iaô* só traja vestido ou é considerada uma mulher ao ser incorporada por sua *orixá*, pois, afinal, é *Iemanjá* quem está dançando!

Este(a) jovem de vinte seis anos, atualmente está afastado(a) do terreiro e não fez sua obrigação de um ano de santo, conforme anunciou em sua entrevista. Seu *orixá* de cabeça é *Iemanjá* e, ao apresentá-la ressalta, características que acredita ter em comum com a divindade e que adquiriu durante sua iniciação.

De acordo com o(a) *Iaô T/L de Iemanjá*:

Fora a beleza, *né?* (gargalhadas de todos), tenho a serenidade, calma, eu *tô* bem mais calma, eu gosto muito de... eu tenho uma preocupação muito grande com as pessoas, por *Iemanjá* ser mãe, ela cuida, ela guarda e eu tenho essa preocupação, acho que mais como minha família mesmo. Meus pais-de-santo, minha mãe, as pessoas que eu gosto assim, procuro ajudá-las. Eu acho que isso eu não tinha antes, eu acho que isso ela me deu, eu recebi dela.

Fora da roça é chamada de L., um nome feminino, e se veste com roupas do universo feminino, pois, como diz: “[...] do portão pra fora [...] daqui pra fora o que vale é a

⁷⁴ Ao me repostar ao *Iaô T/L de Iemanjá*, utilizarei as duas iniciais ressaltando esse trânsito que ocorre tanto dentro do terreiro como fora dele. Peço desculpas se em alguns momentos eu mesma faço confusão, pois na fala dos sujeitos também há uma incerteza de como tratá-lo(a).

aparência”. Dentro do candomblé, é chamado de T. Contudo, percebi uma confusão ao tratá-lo, seus irmãos e irmãs-de-santo ora chamam pelo nome masculino, ora pelo nome feminino e até nas brincadeiras é apelidada de mulher, “viado”, bicha, apesar do *babalorixá* insistir que dentro da roça ele é um homem conforme seu *ori*, sua cabeça foi gerada.

É estudante de jornalismo e, atualmente, trancou a faculdade por falta de recursos financeiros. Durante a pesquisa, estava procurando emprego. Mora com a mãe, que não gosta da vivência do filho na religião.

Dançava como *cover* da Beyoncé e também num grupo de *swingueira* e axé. Ao se iniciar, teve que parar de frequentar esses lugares, principalmente durante seu preceito. Todavia, me disse que iria fazer o jogo de búzios e veria se os orixás aprovavam sua volta aos palcos.

2.6.4 Uma jovem que velho respeita

No grupo do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* participou uma jovem de outro terreiro que namorava um menino deste. Por colaborar significativamente (naquele momento) com o *Ilê Asé*, e por ter mais de três anos de iniciada e ser uma autoridade, possuindo o cargo de *Ekeji*, resolvi convidá-la e entrevistá-la.

Esta é *Iarobá de Ogum*, com seus dezessete anos, foi uma das mais novas autoridades do candomblé que conheci.

Figura 8 – *Iarobá de Ogum*



Fonte: acervo da pesquisa.

Como se diz, no candomblé, é uma jovem que velho respeita, pois, além de ser *Iasobó de Oxum* (filha de *Oxum*) é *Iarobá/Ekeji de Ogun*, como ela mesmo explica: “Pra quem não sabe, *Iarobá* é mãe de rei ou mãe de rainha, todos os *orixás* são reis, então todos as *orixás* são rainhas, que a gente vai chamar de *iarobá* ou *ekeji*, tudo a mesma coisa”.

Foi iniciada aos onze anos de idade no *Ilê Asé Alaketu Ogun Layor*, pelo *Babalorixá* Alberto de *Ogun* e *Babakekerê Rodrigo de Oxum*, ou seja, tem seis anos de candomblé e, desde criança, teve que aprender as responsabilidades e os segredos desta religião.

Aprendeu a realizar as tarefas de *Iarobá* com seu padrinho e amigo da família, o *babakekerê* de seu terreiro. O mesmo prometeu à sua mãe que iria, pessoalmente, ensiná-la e foi assim que a cada música escutada, a cada passo repetido se tornou quem é hoje. Em muitos, casos teve que carregar quilos de sacolas e passar dias no terreiro, perdendo aula para ajudar nas obrigações da casa ou numa iniciação de um irmão ou irmã.

Durante a pesquisa, ela terminou o ensino médio, seu sonho era passar no Enem⁷⁵ e estudar direito, advogar três anos e fazer o concurso para ser juíza.

Tinha uma relação afetiva com o *Iaô E. de Oxanguiã* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* que, apesar de ser mais velho, aparentava ser o mais novo da relação, pois em todos os momentos a *Iarobá de Ogun* mostrava-se uma garota decidida de seus sonhos e desejos e sempre estava disponível e à frente das ações dentro e fora do terreiro.

2.6.5 Uma *Iyalorixá* de pés descalços

A *Egbomi de Ewá* é uma jovem de vinte anos, de aparência tímida e frágil, mas que demonstra, em sua fala, a certeza de quem sabe o que quer.

Há oito anos foi iniciada para *Ewá*, orixá da força, fertilidade, encanto, ingenuidade no *Ilê Asé Olojudolá*.

No início de sua entrada na religião, não queria obedecer a todas as regras e funções, pois tinha medo e queria brincar como toda criança, mas, aos poucos, segundo ela, aprendeu a viver o cotidiano da roça.

Há um ano, aproximadamente, completou os sete anos de iniciação no candomblé, fez todas as obrigações próprias deste momento⁷⁶, sendo confirmada *Egbomi* e também

⁷⁵ Exame nacional do ensino médio

⁷⁶ Este momento chama-se Odu Egê a festa dos sete anos. (Ver no capítulo 3)

Iyalorixá. Ainda está se acostumando com a ideia de andar calçada, com a cabeça levantada, sentar no banquinho e se chamada de irmã mais velha.

Figura 9 – *Egbomi de Ewá*



Fonte: acervo da pesquisa.

Chamo-a de *Iyalorixá* descalça porque ainda está aprendendo com seus(suas) mais velhos(as) a tornar-se uma sacerdotisa e ainda não se sente preparada para a função. Em uma das festas que observei, vi que a recém *egbomi* estava descalça dançando no barracão, ao ser indagada porque estava daquele jeito, ela disse que ainda estava se acostumando com esta nova pessoa que está se tornando e andar calçada também fazia parte disso, pois tinha passado muitos anos descalça e a mudança não acontecia de forma repentina.

É uma jovem que gosta de escutar música, ler, tocar violão, sair com seus amigos e ir à praia, a festivais de *rock*, acampar e fazer luau. Também gosta “mais ou menos” de ficar em casa, segundo ela, quando não está na roça, fica em casa, onde faz menos coisas do que no terreiro.

Durante a entrevista, contou que tinha acabado de sair do emprego e estava à procura de outro, contudo, sua prioridade era entrar numa faculdade e abrir sua “casa de candomblé o mais rápido possível”.

2.6.6 Um jovem dançarino orgulhoso de sua cor, encantado com sua religião

Este é o *Iaô de Ogum*, jovem negro produtor cultural de vinte e dois anos.

Foi iniciado há 5 anos para o *orixá Ogun*, divindade muito conhecida no Brasil por ser, segundo ele, “[...] o *orixá* da guerra, e um dos mais reverenciados. No sincretismo é associado com São Jorge, por ser também um guerreiro, senhor das armas e todas ferramentas de trabalho que o homem precisa”.

É um jovem orgulhoso de sua cor de sua religião. Todavia, antes tinha vergonha de ser negro e vivia escondendo suas origens.

Figura 10 – *Iaô de Ogun*



Fonte: acervo da pesquisa.

Encantou-se pelo candomblé, que conheceu através da dança e do grupo folclórico do qual participa até hoje. Iniciou-se no *Ilê Asé Olojudolá* querendo descobrir os segredos da religião. É um *iaô* que realiza qualquer tarefa solicitada, desde retelhar o barracão até pintar as paredes. Diz que, quanto mais sabe sobre os orixás e a religião, mais quer saber.

É produtor cultural, e coordena um grupo folclórico de dança contemporânea e dança popular de todo Brasil, a *Companhia de Dança Artes Brasil*. É um grupo composto por jovens e que trabalham com frevo, samba, todas as danças culturais de cada estado, folclore, entre outras.

Trabalha no Jangurussu, onde fica a sede do grupo folclórico e local de moradia da maioria dos(as) jovens participantes. Coordena há dez anos este grupo, juntamente com um irmão-de-santo de *Ogun*.

Não estuda, mas prometeu voltar a estudar e terminar o ensino médio (parou no segundo ano), visto que tem como objetivo fazer faculdade de História, Filosofia ou Sociologia. Mora no terreiro com alguns irmãos-de-santo e está namorando uma jovem que não é candomblecista e que participa do grupo de dança.

2.6.7 Um *Babalaxé* Atleta

Durante esta pesquisa, encontrei poucas vezes com o *Babalaxé de Xangô*, pois geralmente estava jogando vôlei pelo seu time semiprofissional em algum lugar. E, nas vezes que nos encontramos, a conversa sempre girava em torno do esporte ou da sua escolha profissional que estava ligada à mesma.

Lembro do mestrado, ao realizar a pesquisa com este rapaz, do seu rosto infantil que não mudou muito, contudo, de seu corpo não posso dizer o mesmo. Tornou-se um jovem homem com face de menino e consolidou-se como autoridade⁷⁷.

Este jovem de dezoito anos nasceu dentro do *Ilê Asé Olojudolá* e se iniciou aos nove anos de idade para o orixá *Xangô*, o mesmo de seu avô e pai-de-santo. Já nasceu uma autoridade-hierarquia da religião.

Figura 11 – *Babalaxé de Xangô*



Fonte: acervo da pesquisa.

Sua função é a segunda mais importante da hierarquia. É o sucessor do *Babalorixá*, o pai do *Asé*. Como ele explica: “*Babalaxé* é o posto que dá ao sucessor da casa, o pai é o primeiro, o pai-de-santo, aí quando ele fizer a viagem⁷⁸ dele, aí o *Babalaxé* assume que, no caso, sou eu”.

⁷⁷ Nas festas em que o encontrei, observei que ele estava sempre logo atrás do *babalorixá* ocupando a sua função que despenhava com desenvoltura.

⁷⁸ Quando ele falecer.

Apesar de saber de sua responsabilidade não tem interesse em viver no Ceará e se dedicar exclusivamente ao candomblé. Quer está à frente do *Ilê Asé Olojudolá* e, ao mesmo tempo trabalhar fora do estado, conciliando as duas coisas. Há um ano, começou a cursar Educação Física e tem planos de seguir carreira no vôlei profissional, esporte que pratica e joga semiprofissionalmente.

Não trabalha, só estuda. Mora no terreiro com os pais, além de praticar esporte (vôlei), sai com os amigos, vai ao cinema, “essas coisas que todo jovem faz”. Como objetivos, pretende viajar e conhecer bem o país e também outros países.

3 SER JOVEM QUE VELHO RESPEITA?

Afoxé para Logun

Menino caçador, Flecha no mato bravio
Menino pescador, Pedra no fundo do rio
Coroa reluzente, Todo ouro sobre azul
Menino onipotente, Meio Oxóssi, meio Oxum

Eh..., quem é que ele é?
Ah..., onde é que ele está?
Axé, menino, axé!
Fara Logun, Fara Logun, Fá
Axé, menino, axé!
Fara Logun, Fara Logun, Fá

Menino, meu amor, Minha mãe, meu pai, meu filho
Toma teu axoxô, Teu onjé de coco e milho
Me dá do teu axé, Que eu te dou teu mulucum
Menino, doce mel, Meio Oxóssi, meio Oxum
(Nei Lopes – Clara Nunes)

Quando eu era criança, minha mãe sempre dizia: Menina onde tem um mais velho falando você tem que ficar calada só escutando! Menina aprende com tua avó (com os mais velhos) que eles têm mais sabedoria para te ensinar do que teus amigos na rua! Menina pede benção a todos que são mais velhos do que você, pois a benção só serve pra quem pede!

Na escola cresci aprendendo que nós alunas(os) não podíamos ensinar nada aos professores porque eles detinham o conhecimento que deveria ser “repassado”⁷⁹, como se fôssemos um recipiente vazio, ou seja, ser jovem era sinônimo de inexperiência e de busca constante pela aprendizagem.

Bom, eu não conhecia o candomblé e não sabia que nesta religião existem alguns jovens que fogem a esse estereótipo, pelo menos da porteira para dentro do terreiro. Quem tem pouca idade nessa religião pode também ter muita experiência e ser considerado velho.

Em minhas visitas aos candomblés observava que, em muitos momentos, algumas moças ou rapazes ensinavam a pessoas mais velhas (biologicamente) elementos da religião, seja uma dança, uma comida, um itã, entre outras coisas.

Percebi então que ser jovem ou ser velho no candomblé não era determinado pela biologia ou idade, mas perpassava pelo campo da experiência, do saber, do processo iniciático

⁷⁹ Nessa época não se cogitava compartilhar o conhecimento.

de cada pessoa. Então quando minha mãe dizia que eu deveria aprender com pessoas mais experientes, em parte⁸⁰, ela estava usando o mesmo princípio do candomblé.

Em minha busca de entender como era ser jovem e candomblecista ao mesmo tempo tive um encontro feliz com *Logunedé (Logun- Edé)*. Um dia ao chegar no terreiro o pai de santo me perguntou se eu conhecia o santo menino que velho respeita, o símbolo da juventude no candomblé⁸¹, eu rapidamente respondi que não conhecia e queria saber mais sobre esse menino.

Dessa forma conheci Logun, uma divindade iorubana ligada aos elementos água e terra e que domina os rios, cachoeiras e matas. É um *orixá* filho por natureza e que carrega vários títulos tais como mago caçador, feiticeiro de Edé, príncipe de Efã, entre outros.

Filho de Inlê⁸² ou Ibualama e Oxum Pandá, Logunedé reúne as naturezas do pai e da mãe sendo, segundo sua mitologia mais difundida, seis meses jovem caçador e, nos outros seis, bela ninfa dos bosques. Consoante outros mitos, sua natureza dupla não envolve divisão sexual, sendo sua particularidade, apenas, a de viver seis meses do ano em terra, comendo caça e, nos outros seis, sob as águas de um rio, comendo peixe. (LOPES 2007, p. 42)

Logunedé está ligado à beleza, alegria, a infância e adolescência, a arte. “É o protótipo do orixá-filho”. Já nasceu príncipe com “coroa reluzente”, como diz a epígrafe, e por isso também é respeitado, “onipotente”.

Neste sentido os símbolos e animais votivos de Logun representam bem esse *orixá*, além do arco e flecha em metal amarelo, elementos de caça e pesca (Oxossi/Oxum), esta divindade também é simbolizada pelo cavalo marinho, pelo pavão e camaleão, associados a beleza, vaidade e a mutação do orixá.

É igualmente considerado uma divindade *metá metá* que em ioruba é traduzida como “três ao mesmo tempo”. Daí ser “meio Oxossi, meio Oxum” e também ser ele mesmo, congregando as três naturezas.

Dessa forma veremos neste capítulo que os jovens candomblecistas têm um pouco de Logun, ora são filhos por natureza, ora príncipes e princesas respeitados e em outros momentos são eles/as mesmos/as, numa mistura de (con)tradição e complementariedade, materializados nas relações estabelecidas dentro e fora da porteira do terreiro.

⁸⁰ Utilizo essa expressão só para destacar que de acordo com minha mãe pessoas mais experientes deveriam ser necessariamente mais velhas que eu.

⁸¹ Para este *babalorixá*, *Logunedé*, juntamente com *Ewá*, *Oxanguiã* e *os Ibejis* simbolizam a juventude.

⁸² Uma qualidade de *Oxossi*.

Portanto, o que quero problematizar aqui é: afinal, quem são essas pessoas e onde estão ? São jovens, jovens candomblecistas ou jovens que velho respeita ? Podem estar entre os três tópicos deste texto ou diluídos em todos eles?

3.1 O que é ser jovem?

A visão de juventude, neste trabalho, parte da concepção de que este é um conceito construído histórica e culturalmente, que precisa ser estudado no contexto da dinâmica das relações sociais em um tempo e espaço determinados. É uma categoria social diferenciada em suas ações, condição social, sexual, étnica, de gênero, de valores, localização geográfica, de classe, entre outras.

Construir uma definição de juventude enquanto categoria não é uma tarefa fácil, pois temos que levar em consideração os aspectos históricos, sociais, culturais e econômicos que a constituem. Muitos foram os(as) pesquisadores(as)⁸³ e ciências (Biologia, Antropologia, Sociologia, Psicologia, História) que se debruçaram sobre o tema.

De acordo com os historiadores Levi e Schmitt (1996, p. 07), “Não se trata de encontrar uma única definição válida em todos os quadrantes e todas as épocas, como as demais épocas da vida, quem sabe numa medida mais acentuada, também a juventude é uma construção social e cultural”. Esse pensamento se revela entre os jovens candomblecistas, pois não posso dizer que exista um tipo de jovem do candomblé⁸⁴. Percebo uma juventude diversa que experiencia esta religião e se relaciona com valores intra e extramuros do terreiro.

As Ciências Sociais, tentando compreender e definir as juventudes, utilizou-se de diferentes critérios (etários, socioculturais, econômicos) que deram origem às diversas teorias acerca dessa categoria⁸⁵. A Sociologia da Juventude traz essa discussão através de duas correntes teóricas: a geracional e a classista.

A corrente geracional considera a juventude como conjunto de indivíduos que estão numa mesma fase da vida, uma unidade etária. Isto é, “[...] as experiências de determinados indivíduos são compartilhados por outros indivíduos da mesma geração, que vivem, por esse facto, circunstâncias semelhantes e que têm de enfrentar-se com problemas similares” (PAIS, 2003, p. 51).

⁸³ Melucci (1991), Foracchi (1972), Abramo (1994), Kehl (2004), Pais (2003), Carrano (2003), Dayrell (2003, 2007), Veras (2006), Sposito (2008), entre outros.

⁸⁴ Também considero que não exista um tipo ideal de jovem de candomblé, como uma idealização a ser seguida ou ser observada nesse espaço religioso.

⁸⁵ Para Groppo (2000), as definições de juventude passeiam por dois critérios: etário e o sociocultural. Acredito que se assemelha, em muitos momentos, com os critérios acima citados.

A corrente classista entende a juventude como categoria social marcada pelas relações de classe. Os jovens com diferentes posições de classe estariam sujeitos à reprodução social de gênero, de raça, de classe.

Segundo Pais (2003, p. 61):

Para a corrente classista, as culturas juvenis são sempre culturas de classe, isto é, são sempre entendidas como produto de relações antagônicas de classe. Daí que as culturas juvenis sejam por esta corrente apresentadas como ‘culturas de resistência’ [...]. Por outras palavras, as culturas juvenis seriam sempre ‘soluções de classe’ a problemas compartilhados por jovens de determinada classe social.

A afirmação acima me instiga a pensar: será que um(a) jovem negro(a) ou indígena e um(a) branco(a) de uma mesma classe social são tratados(as) de forma semelhante? Uma mulher negra e outra não negra, sendo de uma mesma classe, correspondem ao padrão de beleza que a sociedade impõe?

Esta sociedade ideologizada pela mídia estabelece um modelo estético e sinalizador de um *status* social almejado. Um modelo idealizado – com uma figura branca, cabelo liso, magra e com roupas “de marca” – esta é a visão da beleza. Concordo com Abramo (1994), ao dizer que a roupa é um símbolo do ingresso do jovem nos espaços sociais das cidades. Estas ideias inter cruzam as questões de classe, mas não são explicadas somente por esta corrente teórica.

Concordo com Pais (2003) e Sales (2006), ao afirmarem que estas correntes tomadas de forma isolada reduzem as juventudes a um grupo social homogêneo, utilizando a condição etária ou a classe como variáveis unívocas para se entender a diversidade de jovens.

Conforme Pais (2003), a Cultura Juvenil é configurada como uma representação social de tudo o que seria ser jovem. Algo que está em constante construção e que vai mudando de geração em geração, afinal, a juventude é uma categoria sujeita a modificar-se ao longo do tempo.

Dessa forma, não podemos delimitar essa época da vida com base apenas no biológico, ou simbólico, ou cultural, ou econômico, ou geracional. Não dá para universalizar a juventude, como os meios de comunicação nos impõem. Por outro lado, seria uma imprudência metodológica agrupá-la de forma dicotômica, fragmentada pela condição econômica, geográfica, ou pela religião, pelo gênero, orientação sexual, etnia, entre outras.

É um erro arbitrário considerar a juventude na sua aparente unidade; o que devemos fazer como cientistas, no entanto, é analisar as trajetórias e percursos dos diversos grupos juvenis, considerando a sua diversidade existente e os elementos que a unificam.

Devemos observar a diferença entre a condição e a situação juvenil, pois a juventude tem características (biológicas, psicossociais etc.) que a torna um grupo distinto dos adultos, daí chamarmos de condição juvenil essa fase; mas quando verificamos a situação que vive não pode ser absolutizada igual em todos os lugares e épocas, pois é uma categoria diversa (ABRAMO, 1994).

Conforme Groppo (2000, p 7-8):

A juventude é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de comportamentos e atitudes a ela atribuídos. Ao mesmo tempo, é uma situação vivida em comum por certos indivíduos.

A juventude é, também, ao mesmo tempo, uma condição social e um tipo de representação, pois é muito variada a forma com que cada sociedade, em um tempo determinado, irá interpretar e representar essa diversidade social, ao mesmo tempo em que esse universo diverso se configura em condições sociais, culturais, regionais, de gênero, entre outras (DAYRELL, 2003). Para este autor:

Construir uma noção de juventude na perspectiva da diversidade implica, em primeiro lugar, considerá-la não mais presa a critérios rígidos, mas sim como parte de um processo de crescimento mais totalizante, que ganha contornos específicos no conjunto das experiências vivenciadas pelos indivíduos no seu contexto social. (DAYRELL, 2003, p. 42).

Desse modo, a juventude é parte de um processo mais amplo de constituição de sujeitos que têm suas especificidades, mas que não apresenta um único jeito de ser jovem. Daí dizer que existem várias formas de ser jovem candomblecista.

A juventude deve ser compreendida como uma categoria plural, que se apresenta de várias maneiras, tais como: jovens rurais, urbanos(as), brancos(as), negros(as), homossexuais, heterossexuais, homens, mulheres, pobres, ricos, estudantes.

Esta concepção nos alerta para a existência, dentro dos grupos sociais, de uma diversidade de juventudes, pois de cada recorte sociocultural brotam subcategorias de jovens com características, símbolos, comportamentos, subculturas e sentimentos próprios (GROPPO, 2000). Nesse sentido, posso dizer que a(s) juventude(s) candomblecista(s) nesta pesquisa pode(m) interpretar o que é “ser jovem” contrastando não apenas em relação às crianças e adultos, mas, sobretudo em relação a outras juventudes. Daí pensar o *ser jovem*, *ser jovem candomblecista* e o *ser jovem candomblecista autoridade*.

Penso também que a juventude é uma categoria que tem sua singularidade, porém, como definir quando começa e principalmente quando termina essa fase da vida? E, na

pesquisa em questão: Uma jovem candomblecista pode ser considerada adulta por ter se tornado mãe aos 16 anos e ter uma função importante na hierarquia da religião? Ou um rapaz que trabalha e estuda, mas pelo fato de morar com os pais ou com sua família-de-santo⁸⁶ continua sendo jovem?

De acordo com Carrano (2003, p. 115), “[...] as estatísticas oficiais convencionalmente consideram como jovens os que superaram a idade de obrigação escolar e os que ainda não conseguiram encontrar colocação no mercado de trabalho”. Estas explicações caem por terra quando existem jovens que não se encaixam nesses critérios.

A suspensão da vida social como momento de transição para vida adulta através do prolongamento do período escolar e o adiamento da entrada no mundo do trabalho não se configuram realidades para a maioria da juventude brasileira. A ideia de moratória⁸⁷ vital ou social em relação ao trabalho contradiz as experiências de grande parte dessa categoria, pois para grande parte desses(as) jovens, a condição juvenil só é vivenciada porque trabalham, garantindo assim os recursos para o lazer, namoro, consumo, estudo.

“Para os jovens, a escola e o trabalho são projetos que se superpõem ou poderão sofrer ênfases diversas, de acordo com o momento do ciclo de vida e as condições sociais que lhes permitam viver a condição juvenil” (DAYRELL, 2007, p. 1109).

É notório observar que a temática da juventude tem crescido ao longo dos anos no Brasil, tanto por parte da academia como dos meios de comunicação de massa, instituições governamentais e não-governamentais. Contudo, a maior parte da reflexão produzida versa sobre os sistemas e instituições presentes nas vidas dos(as) jovens, poucas enfocam o modo como estas pessoas vivem e pensam suas experiências cotidianas. “Só recentemente tem ganhado certo volume o número de estudos voltados para a consideração dos próprios jovens, suas percepções, formas de sociabilidade e atuação” (ABRAMO, 1997, p. 25).

Nessa perspectiva, considerando os(as) jovens como sujeitos que devem ser vistos e ouvidos, que apresentam suas próprias questões e refletem sobre sua condição juvenil, é que propus aos colaboradores desta pesquisa a técnica intitulada os “Elementos das Juventudes”.

Nesta atividade, pedi para que os(as) participantes escolhessem um dos elementos da natureza (terra, fogo, água e ar) e relacionassem com a juventude. A ideia de relacionar os elementos à juventude surge pelo fato de que os mesmos estão profundamente ligados ao

⁸⁶ No candomblé, a família-de-santo é composta pelos irmãos de religião e os mais velhos, como o babalorixá.

⁸⁷ A ideia de moratória, expressa por vários autores como Foracchi (1972), Pais (2004), Abramo (1994), Carrano (2003), Dayrell (2003), caracteriza o momento de suspensão da vida social dos(as) jovens como um tempo de espera para o ensaio e erro, para as experimentações, visto que há uma relativização da aplicação das normas sobre o comportamento juvenil (ABRAMO, 1994).

cotidiano religioso desses jovens, pois os orixás estão intimamente conectados aos quatro elementos constituintes da matéria⁸⁸.

O fogo, como elemento dinâmico e de movimento, simboliza a agilidade própria dos orixás regidos por ele. No candomblé, vários são *orixás* conectados ao fogo, sendo o principal deles “*Xangô*, o fogo em seu estado puro. Como brasas lança fogo pela boca, é um rei poderoso que vence as guerras e conquistas todas as mulheres”. Outro orixá ligado ao fogo é Ogum, “[...] o pai da (metalurgia) siderurgia. É através dele que surgem todos os instrumentos utilizados na construção da civilização” (grifo nosso) (PARIZI, 2005 p. 116).

A água, elemento feminino com características de movimento e busca de novos caminhos, tem Oxum como uma importante representante. Sua mistura com a terra, gerando a lama, liga-se a Nanã. Já a representação das águas salgadas como símbolo materno, com suas ondas e seu balanço que podem ser calmos, mas também terríveis estão presentes no arquétipo de Iemanjá. Oxumaré também se conecta à água, porque é senhor do arco-íris, controlador da chuva, e Logun-Edé, por ser filho de Oxum, o príncipe das águas.

De acordo com Parizi (2005, p. 122), o mais concreto dos elementos, a terra, relaciona-se aos orixás civilizadores.

Oxossi, o caçador; Ossaim, o senhor das plantas; Ogun, pai dos minérios que saem de dentro da terra. A terra que fornece os elementos com os quais Ewá fabrica as tintas e cores para os homens produzirem a arte da pintura e a massa das esculturas e a madeira a ser esculpida. [...] a terra onde a serpente de Oxumarê se arrasta [...]. Que contém todas as doenças de Omolu, onde estão os vírus, bactérias e micróbios. [...] Símbolo de intimidade de Ossaim com Oxossi, de Ewá com Oxumarê, de Omolu com Iemanjá.

Quanto ao Ar, elemento do movimento, amplitude e espaço, liga-se a Oxalá⁸⁹, a partir das suas duas naturezas: invisível, calmo (Oxalufã), e ativo, orgulhoso, forte e violento (Oxaguiã). Enquanto a brisa, o vento e a tempestade representam Iansã (a rainha dos ventos e das tempestades). “A onipresença do ar faz com que os mitos associem Oxalá com o pai de todos os orixás e que Iansã esteja em contato com todos os orixás⁹⁰” (PARIZI, 2005, p. 124).

Durante os trabalhos em grupo, os(as) jovens candomblecistas relacionaram os elementos da natureza com a juventude de forma bem peculiar. As falas foram tão

⁸⁸ Acerca da ligação dos orixás aos elementos da natureza, ver o trabalho de Parizi (2005): Encruzilhadas e Travessias – o encontro do humano e do divino na Casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética Gaston Bachelard.

⁸⁹ Parizi (2005) ressalta que o ar liga-se a Oxalá pela ideia de que este seria o elemento responsável pela criação da vida.

⁹⁰ Alguns mitos mostram Iansã casando com vários orixás e de todos retirando alguma coisa que incorpora à sua própria essência.

significativas que, a partir delas, produzi uma história⁹¹. Esta foi pensada para articular de forma didática os pensamentos dos jovens acerca da relação entre os elementos da natureza e o ser jovem. Dessa forma, os diálogos retratam a opinião dos jovens que participaram dos grupos de produção de saberes.

Ressalto que o cenário e os personagens são de minha autoria. Escolhi um terreiro de candomblé como ponto de encontro dos jovens orixás por ser um local onde tanto circulam estas divindades como a juventude do Candomblé, o *Ilê* de todos(as).

A história mostra como algumas características do fogo, da água, do ar e da terra estão atreladas a atributos considerados próprios desta condição, tais como intensidade, fluidez, liberdade, movimento, entre outras.

A ideia de juventude como seres impulsivos, livres, fortes, explosivos, que não têm barreiras e vivem numa eterna contradição aparece em outras pesquisas⁹² que tratam desses sujeitos, revelando que os(as) participantes são jovens como outros(as) vivendo e convivendo em espaços diversos.

Contudo, a maior parte dos predicados juvenis falados pelos(as) participantes desta pesquisa são projeções do que a mídia e o mundo adulto dizem acerca do ser jovem. Como afirma Pais (2003, p. 101 e 103):

[...] o que nas respostas dos entrevistados se pode entrever são internalizações de representações sociais. Sendo assim, importa entrever nas respostas o que estas de facto significam – significado que pode ser oposto ao teor aparente dessas repostas, muitas vezes influenciadas por factores emocionais subjacentes às frases idiomáticas e observâncias ritualísticas. [...] o que nas entrevistas obtemos são produtos linguísticos – o que se diz. Mas o que se diz pode não corresponder ao que se pensa ou ao que se faz.

Relacionar a juventude aos elementos da natureza não é algo recente. Nos estudos acerca da representação dos jovens na Idade Média, que remetem aos séculos XIV e XV, o sistema pertencente à “cultura profana” estabelecia uma divisão de quatro idades (às vezes três) correspondentes às quatro estações e os quatro elementos. “[...] a infância é a primavera; a juventude o verão; a ‘idade média’, o outono; e a velhice o inverno. Quando se reduz a três, esse sistema funde a infância e a juventude numa só idade que simboliza a primavera da vida” (PASTOUREAU, 1996, p. 246).

O autor também apresenta outra divisão, criada pela cultura erudita e contaminada pela simbologia dos números; uma classificação em seis idades, ou até em sete, a fim de

⁹¹ Esta história constará nos apêndices da tese.

⁹² Ver pesquisas de Joca (2013), Sales (2003).

estabelecer correspondência com os planetas, os metais, as cores, dos dias da semana, os dons do Espírito Santo, entre outros.

Para a cultura medieval, a juventude é associada à cor verde, que pode assumir um significado ambivalente. Positivamente, como a cor da juventude, da esperança, do amor; negativamente, evocando a desordem, o infortúnio, a doença. Como os vários tons desta cor, os jovens foram considerados seres volúveis, instáveis e, algumas vezes, perigosos. (PASTOUREAU, 1996). Conforme dizem alguns participantes da pesquisa: “Os jovens são verdes e não amadureceram ainda para a vida adulta!”⁹³.

Igualmente, os camponeses medievais estabeleceram uma classificação da vida. Menos especulativos e aritméticos, pois a maioria não sabia sua idade, eles estabeleceram uma divisão baseada nas funções sociais, sendo menos preponderantes as classes de idade.

A relação entre as fases da vida e as funções sociais também estão presentes na realidade dos terreiros de candomblé. Contudo, estas atribuições estão diretamente relacionadas ao processo iniciático. Um(a) jovem iniciado(a) no candomblé possui determinadas funções diferentes que uma pessoa que já recebeu cargos e é considerado autoridade. De acordo com os(as) jovens candomblecistas, quanto maior a idade iniciática, maior a responsabilidade.

Desse modo, as concepções e representações da juventude na Idade Média não são uniformes nem imóveis, semelhante à visão dos(as) jovens candomblecistas. Estes(as) apresentaram ideias semelhantes às daquele período, acerca do conceito de juventude.

A ideia vista pelas autoridades e bispos da Idade Média, de que os(as) jovens “se inflamam”, são incontroláveis, insolentes e briguentos, abusam de seu corpo, buscam o prazer a todo custo e insultam a todos com seus atos, foi retratada também na história dos jovens elementos. Na verdade, estas são concepções que perpassam séculos desde a “Antiguidade tardia até a aurora do Renascimento” e sobrevivem até os dias de hoje

Ao analisar as falas dos(as) jovens, percebi três movimentos na produção dos conceitos acerca das juventudes-elementos da natureza. O primeiro acena a disposição das falas, os(as) jovens falavam respeitando a ordem hierárquica do grupo religioso, isto é, o mais velho na religião iniciava apresentando sua opinião, seguindo a ordem de iniciação do mais velho para o mais jovem. Esta disposição foi observada em todas as conversas realizadas durante a pesquisa⁹⁴.

⁹³ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

⁹⁴ A respeito da hierarquia este trabalho abordará posteriormente

O segundo refere-se à escolha do elemento, o grupo do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* escolheu os elementos das juventudes a partir das características de seus orixás, ou seja, quem tinha *Oxum* como *orixá* protetora escolheu a água como elemento, ao passo que os filhos de Iansã escolheram o Ar, e quem tinha *Xangô* como seu *orixá* escolheu o fogo. Após esta escolha, relacionaram as características dos elementos com as dos(as) jovens. Já o grupo do *Ilê Asé Olojudolá* fez suas escolhas seguindo outro critério, pois relacionaram as características dos elementos com a visão que cada um tinha do que é ser jovem.

A ação diferenciada dos dois grupos me deixou intrigada. No primeiro, com exceção de dois jovens, todos(as) tinham menos de três anos de iniciação, ao passo que no segundo grupo, com exceção de um adolescente, todos haviam sido iniciados há mais de quatro anos. Nesse sentido, teriam as escolhas uma ligação com o processo iniciático desses jovens? A religião extrapolou os muros do terreiro, contribuindo para a visão de mundo dessas pessoas?

O terceiro movimento deu-se quando nenhum grupo escolheu o elemento TERRA – este foi ligado a algo parado, velho. Alguém que se parece com a terra, na visão dos jovens desta pesquisa, já está firmando raízes, sabendo o que quer da vida e agindo rumo às conquistas almejadas. O elemento terra, assim como o inverno, está relacionado, na representação dos jovens da Idade Média, à velhice, à maturidade.

Do mesmo modo, Parizi (2005, p. 122) concorda que a terra relaciona-se à ideia de velhice, pois é o elemento da família real *jeje*⁹⁵ (casa, ventre, caverna, potências noturnas e subterrâneas), que “[...] rege as qualidades mais obscuras e difíceis [...]; e dos orixás considerados mais difíceis; os que causam mais medo, descritos como os mais velhos, os mais antigos”.

Dos elementos indicados pelos(as) jovens, o FOGO foi o mais apreciado, seguido da ÁGUA e do AR.

Ao relacionarem o FOGO à juventude, os jovens salientaram características como expansividade, efemeridade, possessividade, impulsividade, explosão, falta de discernimento como algo prejudicial ao grupo etário. Para alguns, a juventude se assemelha a uma queimada incontrolável, e este incêndio se alastra, aumentando “como se fosse a vida que estão levando de forma errada”⁹⁶. Contudo, noções apreciadas por eles/as como força, liberdade, juntamente com a ideia de que o fogo poderia transformar as pessoas em guerreiras e trabalhadoras

⁹⁵ Segundo os jovens do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* a família *jeje* é composta por Nanã, Obaluaiê, Ewá, Oxumaré

⁹⁶ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

apareceram nesta relação. Apesar de terem passado por situações de violência ao falar do ser jovem eles não articularam diretamente a este aspecto.

A concepção de jovens-fogo explosivos, incontroláveis, impulsivos não é uma novidade, contudo, a capacidade de intervir no mundo e pensar em sua transformação não é atribuída aos jovens de maneira habitual.

A ideia de juventude como força foi construída nos séculos XIX e XX e materializada no fascismo e nazismo, “[...] pois os jovens eram vistos como síntese de força, do amor, da beleza”. Portanto, “[...] a sociedade formou uma imagem dos jovens pautada em papéis que lhes foram atribuídos, nos valores e regras que lhes foram impostos” (SALES, 2006, p. 126).

O pensamento de que o(a) jovem simboliza força e transformação se aproxima, do mesmo modo, das afirmações de Mannheim (1968, p. 74); para ele, a juventude é uma “[...] força potencial de transformação da sociedade”, independentemente do sentido progressista ou conservador de sua atuação. Como ele mesmo nos afirma: “A juventude não é progressista nem conservadora por índole, porém é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade”.

Os(as) participantes da pesquisa apontaram características que são cotidianamente veiculadas a respeito da juventude e que interferem diretamente na nossa maneira de compreender essa categoria. Uma destas ideias marcadas pelos meios de comunicação é a visão de juventude como problema, etapa de conflitos.

Concordo com Abramo (1997, p. 28), ao alegar que:

[...] parece estar presente, na maior parte da abordagem relativa aos jovens, tanto no plano da sua tematização como das ações a eles dirigidas, uma grande dificuldade de considerar efetivamente os jovens como sujeitos, mesmo quando é essa a intenção, salvo raras exceções; uma dificuldade de ir além da sua consideração como ‘problema social’ e de incorporá-los como capazes de formular questões significativas, de propor ações relevantes, de sustentar uma relação dialógica com outros atores, de contribuir para a solução dos problemas sociais, além de simplesmente sofrê-los ou ignorá-los.

Historicamente, esta categoria é caracterizada pela instabilidade associada a determinados problemas sociais. Problemas de inserção profissional, de falta de participação social, de drogadição, de delinquência, problemas com a escola, com os pais, entre outros, reconhecidos como específicos dos(as) jovens. Porém, estes são problemas exclusivos desta categoria ou de toda a sociedade?

Comungo com Carrano (2003) e Pais (2003), que afirmam que os problemas atribuídos aos jovens são, na verdade, problemas que perpassam as estruturas ideológicas,

sociais, econômicas das sociedades contemporâneas, sendo, hoje, a violência um exemplo disso.

A exposição da juventude na mídia associada como violenta, delinquente e uma ameaça em potencial tem sido uma das principais temáticas de estudo desenvolvidas pelos violentólogos⁹⁷ das diversas academias do mundo.

A Escola de Chicago, durante os anos 1920 e 1930, já realizava trabalhos utilizando este tema da delinquência ligado à criminalidade. Seus principais sujeitos eram os jovens imigrantes das classes baixas que viviam a maior parte do tempo nas ruas, fora dos espaços institucionais considerados normais para a socialização juvenil em conformidade com as normas estabelecidas.

Para Diógenes (1998, p. 46), “[...] até o final dos anos 60, seja pelo foco do desvio que marcou a Escola de Chicago, seja pelo teor transformador/revolucionário que marcaram as análises das manifestações estudantis, seja pela ideia de fomentadora de uma contracultura [...], a juventude está profundamente associada ao referente da rebeldia”. É também na Escola de Chicago que se desenvolve a Teoria do Rótulo.

Como afirma Zaluar (1997, p.19), essa corrente:

[...] tomou por objeto de estudo o processo de rotulação dos jovens que moravam em guetos ou bairros pobres, focalizando principalmente as práticas governamentais, policiais e judiciais que classificavam os jovens de etnias inferiorizadas ou de camadas pobres como ‘delinqüentes’, embora fossem apenas adolescentes ou jovens vivendo conflitos próprios de sua idade naquilo que Matza (1969) chamou de drift (estar à deriva).

Essa teoria continua a se mostrar influente no Brasil, visto que o trinômio jovem-pobre-marginal ainda é muito utilizado pela mídia, nas instituições e, conseqüentemente, reproduzido por todos(as). Parece comum, ao andarmos na rua, identificar uma pessoa como suspeita pelo estilo de roupa, sexo, cor e também pelo comportamento. Alguns jovens que participaram desta pesquisa são alvos constantes destas suspeitas visuais, por terem essas características.

É fato que, ao abrirmos os jornais, as manchetes mostram a violência cometida pela juventude ligada ao perfil étnico e socioeconômico. Para Kehl (2004), a violência não é sintoma apenas da classe oprimida, mas é um reflexo do conjunto da sociedade. “O adolescente ‘sem lei’, ou à margem da lei, é efeito de uma sociedade em que ninguém quer ocupar o lugar do adulto, cuja principal função é ser representante da lei diante das novas gerações” (KEHL, 2004, p. 96).

⁹⁷ Expressão utilizada por Carrano (2003).

A ideia de que os jovens estão à espera, em preparação, foi citada ao compararem com uma brasa “[...] que tá esperando um ventinho, ser abanada pra poder se tornar fogueira. Ela tá esperando um momento pra ser incendiada pra no momento certo, na hora certa, tomar sua decisão”⁹⁸. Penso que, ao esperar ser abanada, a juventude se prepara para, no futuro, tomar decisões e agirem como adultos.

Para Abramo (1994), a juventude entendida como etapa de transição para a vida adulta nos remeta a uma concepção de suspensão da vida social que prolonga o período escolar em vista de um tempo para o exercício de uma atuação madura. A “Moratória” é esse tempo de experimentação, de tentativa, de acerto e erro.

A ideia central é a de que a juventude é o estágio que antecede a entrada na ‘vida social plena’ e que, como situação de passagem, compõe uma condição de relatividade: de direitos e deveres, de responsabilidades e independência, mais amplos do que os da criança e não tão completos quanto os do adulto. (ABRAMO, 1994, p. 11).

Todavia, essa transição é ambígua, os(as) jovens do terreiro, apesar de fazerem suas experimentações cotidianas, estando em busca, aprendendo e tentando entender o mundo, estão fora do contexto escolar prolongado e lhes são impostas funções do universo adulto, como a procriação, a responsabilidade de sustentar a família, o ingresso no mercado do trabalho.

Ressalto, ainda, que essa transição se torna mais complexa, pois os(as) jovens não estão mais totalmente dependentes da família, pois se envolvem em questões profissionais, sociais e políticas, racionais, de gosto e religiosas, mas, ao mesmo tempo, ainda não são admitidos integralmente “[...] às ambições e divergências do mundo adulto” (FLITNER, 1968, p. 53).

Uma jovem participante da pesquisa, ao escolher o fogo como elemento juvenil, anuncia um paradoxo, pois, ao passo que a juventude é fogo, impulsiva e quer fazer tudo ao mesmo tempo, pensando somente no hoje, ela é também água contida, presa aos valores contra revolucionários (“contrários aos da geração anos 80”), eles estão presos à *internet*, às redes sociais, à televisão, “[...] ninguém quer mais saber de ir pra rua, pra conversar, pra se manifestar de verdade”⁹⁹!

O pensamento de que os(as) jovens de hoje são alienados(as), apáticos(as) e não se manifestam acerca das questões sociais e políticas como as gerações anteriores é equivocado. Essa comparação entre as gerações “[...] evoca um importante segmento juvenil

⁹⁸ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

⁹⁹ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

que ganhou notoriedade nos movimentos sociais dos anos 1960 e 1970, mas sem sombra de dúvida, não representava estatisticamente a maioria dos jovens daquela época” (NOVAES, 2005, p. 116-117).

A imagem da juventude da geração de 1960 como idealista, criativa, sonhadora e comprometida com a mudança social, é fruto de uma generalizada reelaboração logo após tais movimentos terem entrado em refluxo¹⁰⁰. “Essa reelaboração positiva acabou, desse modo, por fixar assim um modelo ideal de juventude: transformando a rebeldia, o idealismo, a inovação e a utopia como características essenciais dessa categoria etária” (ABRAMO, 1997, p. 31).

Concordo com as autoras supracitadas e reafirmo que a juventude não está apática ou desinteressada, contrariando a fala da jovem e de demais participantes desta pesquisa. Percebo dois movimentos: primeiramente, vivemos num momento histórico onde existe, por parte de uma parcela da população (de todas as idades), um desencanto com as instituições políticas, bem como uma tímida participação política e social, principalmente no que se refere à política partidária e eleitoral, contudo, essa não é a única forma de ação sociopolítica.

Dessa maneira, os(as) brasileiros(as) – aqui chamo atenção para a juventude – criam outras maneiras de reivindicação e atuação no campo político e social. É nesse contexto que vejo o segundo movimento, os(as) jovens, individual ou coletivamente, se manifestam, seja através de grupos culturais, esportivos, religiosos, ONGs, projetos sociais, nas redes sociais¹⁰¹, entre outros. Um exemplo disso é a articulação de jovens de terreiro de todo o país pelo *Facebook* e dos candomblecistas do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sum* no grupo (GT) rede de jovens de terreiro.

Mesmo diante dos graves problemas estruturais de reprodução da vida social, os jovens, que não são um grupo homogêneo, criam saídas para as crises sociais e constroem ações culturais que se contrapõem às normas estabelecidas pela sociedade adulta, atribuindo novos sentidos aos espaços por eles(as) ocupados.

Também com relação ao fogo e à juventude, apenas um jovem considerou que os(as) jovens devem ser controlados pelos adultos, pois estes são fogueiras possíveis de se conter “[...] porque, por mais que ele queira fazer e achar que está certo, ele acaba escutando

¹⁰⁰ De acordo com Abramo (1997), os movimentos juvenis da década de 1960 eram vistos pelos setores de esquerda tradicionais e promotores da “contra cultura” como ações pequeno-burguesas inconsequentes que poderiam atrapalhar a possibilidade de uma transformação efetiva da sociedade. Dessa forma, somente após a efervescência desses movimentos juvenis é que foram reelaborados de forma positiva e cristalizados como ideais de juventude.

¹⁰¹ Vimos, neste ano, uma onda de manifestações que não foram organizadas pelos grupos políticos tradicionais (partidos, movimentos estudantis). Uma boa parcela dessas ações foi composta por jovens que se conectaram pelas redes sociais.

os pais, um adulto, mais velho e tomando consciência do que esta fazendo”. Este pensamento contradiz os demais, que indicam que esta categoria social quer descobrir tudo ao mesmo tempo, “[...] apesar dos pais, amigos, avos, tios, diversas pessoas que dizem: aí isso aqui não é assim vamos com calma, eles não querem saber”¹⁰².

Pensando na fala desse rapaz, recorro o pensamento de Abramo (1997), ao afirmar que a juventude é um “retrato projetivo da sociedade”¹⁰³, vista como um processo de desenvolvimento social e pessoal de capacidades e ajustes aos papéis adultos. Dessa forma, a não-integração (anomia ou disfunção do processo) ou socialização desses jovens nesta sociedade adultocêntrica constitui uma preocupação, um problema e até um risco para a continuidade social.

Concordo com a autora acima citada, que questiona a perspectiva de que devem ser concentrados os esforços dos adultos em cuidar e “[...] pastorear os jovens para um lugar seguro rumo a uma integração normal e sadia à sociedade” (ABRAMO, 1997, p. 30). O adulto é aquele que irá conter, intervir e salvar a juventude dos seus impulsos ameaçadores da ordem social.

Percebi, nas falas dos sujeitos da pesquisa, que ao se reportarem à juventude, não se colocavam como tal. É como se eles e elas não fossem jovens ou que eles(as) vivessem em outro mundo, separados das demais pessoas de sua idade. Eles(as) sabiam o que queriam, porém os “[...] outros jovens precisavam pensar o que queriam da vida e se isso é certo ou errado, porque ser jovem não é só brincar, é saber viver a vida, amar e se amar, e parar pra pensar o que quer de sua vida”¹⁰⁴. Ao passo que reproduzem as ideias que a sociedade versa sobre o ser jovem, também apresentam pensamentos contrários. Dessa forma, não existe um discurso linear.

O elemento ÁGUA, escolhido pelos candomblecistas, trouxe a ideia de diversidade e adaptabilidade. Para eles(as), a juventude tem a capacidade de se adequar a qualquer ambiente, por não ter barreiras.

Mais uma vez apareceram opiniões diferenciadas sobre o mesmo elemento. Enquanto alguns ressaltam a água como um elemento de reflexão do jovem que analisa e

¹⁰² Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

¹⁰³ Esta concepção de juventude se baseia na corrente da sociologia funcionalista que entende a juventude como “um momento da vida de transição no ciclo da vida, da infância para a maturidade, que corresponde a um momento específico e dramático de socialização, em que os indivíduos processam a sua integração e se tornam membros da sociedade, através da aquisição de elementos apropriados da ‘cultura’ e da assunção de papéis adultos” (ABRAMO, 1997, p. 29).

¹⁰⁴ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

pensa na vida, nos seus erros, como uma cachoeira que para num rio, ela também pode carregar a impulsividade e imprevisibilidade do jovem que “não pensa no amanhã”.

Igualmente, relacionaram a água com extermínio dos jovens, quando compararam a juventude a uma lagoa que está secando.

Essa lagoa era muito cheia, teve um dia que os animais *foi* bebendo, *foi* bebendo lá, aí secou, quem secou ela foi os animais e nós *ficava* carregando água. Quando a pessoa *num* morre? É a mesma coisa do que *tá* secando a lagoa. A lagoa quando seca num morre também! É como se os jovens tivessem morrendo muito rápido. (*Iaô de Oxumaré*). (Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

A juventude considerada como problema social tem sexo e cor, são meninos negros e pobres, contudo, este é o grupo que mais morre em nosso país, segundo os dados do Mapa da Violência 2013¹⁰⁵. Entre as vítimas de homicídio, que são jovens e negros, houve um aumento de 24,1%, entre os anos de 2002 e 2011.

Desse modo, essas teorias tentam explicar e justificar as formas de repressão e detenção que a sociedade impõe aos jovens empobrecidos que, em sua maioria, são negros, evidenciando o racismo arraigado nas pessoas. De acordo com Santos, Borges e P. Santos (2005, p. 301):

A segurança pública no Brasil é uma atribuição do Estado, porém diante da juventude negra e pobre ela exerce um papel mais repressivo e menos de seguridade social. A abordagem policial na periferia das grandes cidades está em grande parte comprometida com a situação de extermínio da juventude negra.

A pesquisa Retratos da Fortaleza Jovem¹⁰⁶, realizada em 2006, já verificava que são os jovens negros (36%), em sua maioria, os abordados de forma violenta (moral ou física) por policiais (FORTALEZA; IJC, 2007). Confirmando o diagnóstico que estabelece uma estreita ligação entre violência – juventude – racismo.

¹⁰⁵ Os mapas da violência são pesquisas realizadas desde 1998, com o intuito de contribuir, de forma corresponsável e construtiva, para o enfrentamento da violência por parte da sociedade brasileira. Colocado de maneira simples, pretende fornecer informações sobre como morrem os jovens por causas que a Organização Mundial da Saúde qualifica como violentas. Segundo esta pesquisa, morreram 237,4% mais jovens negros que brancos, em 2011.

¹⁰⁶ Esta ação foi uma iniciativa do Instituto de Juventude Contemporânea (IJC), desenvolvida em parceria com a Prefeitura Municipal de Fortaleza (Assessoria de Juventude do Gabinete da Prefeitura de Fortaleza), que visava conhecer, identificar e mapear as juventudes da cidade, suas demandas e anseios, a fim de subsidiar o poder público e a sociedade civil na construção de políticas públicas voltadas para os segmentos juvenis. A população objeto da pesquisa foi constituída por 636.425 jovens do sexo masculino e feminino com idade variando de 15 a 29 anos, residentes no município de Fortaleza. Os dados relativos à distribuição da idade na faixa etária de 15 a 29 anos foram obtidos nos registros do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. A amostra é de 1.734 sujeitos e foi distribuída pelos bairros, em função da proporção de jovens do sexo masculino e feminino, nas faixas de idade de 15 a 19 anos, de 20 a 24 anos e de 25 a 29 anos.

As características do elemento AR relacionadas à juventude foram a liberdade, a impulsividade, independência e a imprevisibilidade “[...] como o vento que num instante pode soprar uma brisa em outro pode ser devastador, levando tudo”¹⁰⁷. A impulsividade também foi citada, ao dizerem que os(as) jovens eram “alvorçados” como furacão, tornado ciclone e ventania muito forte e acrescentam que eles(as) desejam aproveitar a vida como se fosse o último dia.

Os(as) jovens ressaltaram também a importância da juventude para a sociedade, independente das críticas ao seu comportamento ou à sua ação no mundo. Porque “ninguém vive sem o ar, ninguém vive sem a juventude e é muito importante na vida da pessoa, porque se a pessoa não aproveitar na juventude, na velhice, né, que tem aquele ditado assim: ‘quem não faz na juventude, quando fica velho é que não faz’”¹⁰⁸.

Em outra técnica, chamada Quadro dinâmico/estático, pedi aos dois grupos que construíssem como primeira cena o que era ser jovem.

Figura 12 – Cena estática: o que é ser jovem



Fonte: acervo da pesquisa.

Figura 13 – Cena estática: o que é ser jovem



Fonte: acervo da pesquisa.

Ao observarem a cena feita por alguns participantes, eles disseram:

- Um tá... Viciado no celular, interligado no *facebook*, o outro nas drogas, *num sei pra tá desse jeito aí!* (risos).

¹⁰⁷ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

¹⁰⁸ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

- Eu acho que a menina liga pra mãe dela, o menino aí é *aviciado* no computador, no jogo *aí*, e o outro fumando maconha. (Grupo Terreiro *Olojudolá*)

- O primeiro parece estar com raiva, o segundo preocupado e o terceiro quer fazer alguma coisa que ainda não dá pra fazer agora.

- Que ele *tá* pensativo, o primeiro; o segundo *tá* com medo de algo e o terceiro *tá* aproveitando alguma coisa.

- (Relação com as juventudes) ser inconstante, não sabe se ele *tá* pensando, parece que ele *tá* pensando, mas ele *tá* com raiva. O outro parece que *tá* preocupado, mas pode *tá* acontecendo alguma coisa e aquele que parece que *tá* planejando alguma coisa, ninguém sabe o que é que eles estão pensando. (Grupo Terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*).

(Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

Pedi também que intitulassem a cena e deram os seguintes nomes: “*armania*” (as manias) os meninos “*aviciados*” (viciados) – Grupo Terreiro *Ilê Asé Olojudolá*; os preocupados, inconstância juvenil, solidão – Grupo Terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*. Ao explicarem a cena, os(as) jovens que a criaram foram enfáticos ao afirmarem que a intensificação do uso do celular e da *internet* pela juventude pode levar à utilização de drogas por influência – de outros jovens – ou por curiosidade.

Como retrata a fala de uma jovem: “[...] alguns amigos que eu tenho eu já vi se envolvendo com drogas, mas por amigos de *internet*, então, a ‘fulano’ disse que é bom e tal, *vamo ali, vamo ali* marca pra ir eu e tu”.

Outra razão para os referidos participantes terem feito a cena foi o fato de pensarem que o vício está diretamente ligado à juventude, se apresentando de diversas formas.

Existe diversas formas de vício. Que a gente mostrou 3 delas, mas não deixa tudo de ser vício; tem gente que é viciado no celular, que não pode soltar, que quando tira do ouvido é pra ficar teclando, tem gente que é viciado em *internet*, na *internet* mesmo. A gente nem vê mais na rua. E o vício da droga também, que tudo acaba sendo vício em que o jovem se encontra viciado; em tudo o jovem é viciado. (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

Outro jovem trouxe uma ideia divergente, ao assegurar que existem outras formas de ser jovem e diferentes usos da *internet*. A utilização da tecnologia (celular, *internet*) contribui para aguçar a curiosidade em busca da sabedoria.

Quanto à cena produzida pelos jovens do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, pretendia enfocar na cena o medo, a insegurança, o nervosismo e as dúvidas próprias desta fase da vida. “Dúvidas de saber como vai ser o futuro, dúvidas de se *tá* fazendo a coisa certa, se as escolhas *tão* sendo as certas, medo de fracassar, medo de dar errado, medo de lutar e no final não conseguir”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

Também foi mostrada nesta cena o desespero e a solidão dos jovens. Como aponta o relato desses participantes:

Desespero, tipo, de fazer alguma coisa errada e olhar pra trás, de ter feito algo errado e olhar pra atrás e saber que não dá mais pra consertar, de entrar numa vida errada e não poder voltar.

Entrou num beco sem saída e *num* achou uma maneira de ajeitar o que ele fez, ele foi parar pra pensar e já era tarde, mas ele *tava* assim, essa pessoa *tava* procurando de alguma forma de ter um conserto e não encontrou, teve a ajuda de alguém e ninguém quis ajudar, então ele se achou num desespero de tipo, roubar ou fazer coisas pra se *alimpar*, pra ficar bem de vida, pra voltar à vida dele normal.

Tipo, ninguém me dá credibilidade, ninguém confia em mim, tal, o único caminho que eu tenho é esse, de roubar, de usar drogas...

Como se ele tivesse só.

(Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

As dúvidas e medo são reflexos das incertezas da contemporaneidade. E o futuro “[...] é indeterminado e indeterminável, governado pelo risco” (LECCARDI, 2005, p. 43).

Nessa perspectiva, os(as) colaboradores(as) desta pesquisa apontam para indeterminações do futuro quanto ao mercado de trabalho e os benefícios econômicos, a educação, as relações afetivas, ao espaço de poder político de decisão. A perda de horizonte convive com a violência e toda espécie de discriminação. O medo de sobrar, morrer, de sentir desconectado¹¹⁰ levando a solidão, somado ao medo de não ser reconhecido como sujeito de direitos (não ter credibilidade) configuram seus principais problemas.

Para Leccardi (2005), estamos vivendo numa segunda modernidade¹¹¹ marcada pelas indeterminações e risco globais (crises econômicas, ambientais, terrorismo, aumento das desigualdades sociais, entre outras). Neste sentido, o futuro “[...] foge de nosso controle, com repercussões profundas nos planos político e social. A nova realidade produzida pela difusão de riscos globais transforma o futuro da terra prometida num cenário pintado com tintas foscas, se não abertamente ameaçadoras, para a existência coletiva” (LECCARDI, 2005, p. 44).

Para os(as) participantes da pesquisa, os jovens “[...] querem descobrir tudo ao mesmo tempo”, “[...] agindo mais por impulso sem pensar no amanhã”, aproveitando “[...] a

¹¹⁰ Ver NOVAES, Regina. A juventude de hoje: (re)invenções da participação social. In: THOMPSON, Andrés A. [et al.] (Org.). **Associando-se à juventude para construir o futuro**. São Paulo: Peirópolis, 2005.

¹¹¹ Leccardi toma como proposta analítica a de Ulrich Beck (1999), que define uma Primeira Modernidade que vai do início da modernidade Industrial até o início do século XX, como período de dominação dos Estados Nacionais e da ideia de progresso associada à de controle. A Segunda Modernidade é marcada pelo processo de globalização, pluralismo dos valores e indeterminação do futuro governado pelo risco.

vida como se fosse o último dia”, não planejam o futuro, isto é, diante da incerteza de um amanhã os jovens estão vivendo o “presente estendido”¹¹².

Com o termo ‘presente estendido’ entende-se o espaço temporal que bordejia o presente, adquirindo um valor crescente, paralelamente à aceleração temporal contemporânea, favorecida pela velocidade dos tempos tecnológicos e pela exigência de flexibilidade que é seu corolário. (LECCARDI, 2005, p. 45).

Estas pessoas evidenciaram que numa sociedade entrelaçada pela violência, riscos e incertezas de horizontes os (outros) jovens utilizam o presente e não mais o futuro como o tempo da ação.

Como eles disseram: Os jovens querem viver o aqui e o agora! Iguamente à música do Lulu Santos (Tempos Modernos), que fala: “hoje o tempo voa, amor, e escorre pelas mãos [...] vamos viver tudo que há pra viver, vamos no permitir” (1982). Para os participantes desta pesquisa, os jovens estão se permitindo viver o presente estendido.

Este pensamento se desenrola desde os fins do século XX e, ressalta o autor supracitado, que o tempo presente aparece como única dimensão disponível para a definição das escolhas de horizonte.

De acordo com Carrano (2003), nos fenômenos juvenis contemporâneos se evidencia uma crescente individualização do social, ao mesmo tempo em que acontece uma hipersocialização da experiência individual. Esse processo de individuação tem como produto a experiência da incerteza. Dessa forma, os jovens (adolescentes), não se interessam em construir metas para um futuro, mas na experimentação do sentido de mudança no presente.

Todavia, enfatizo que a fala destes(as) jovens não retratam sua vida, mas de outros(as) jovens que estão na sociedade. Ao confeccionar o desenho do antes e do depois de entrar no candomblé, nas entrevistas e conversas informais durante toda a pesquisa eles afirmaram ter projetos de futuro. Como se fossem de outro planeta ou outra categoria social, e, mesmo diante da realidade caótica que vivem, o futuro constitui, para eles, o “espaço do devir possível”.

3.2 Ser jovem candomblecista é...

E afinal o que é ser jovem do/no candomblé? Para tentar entender porque a condição juvenil não era considerada nas pesquisas acerca das religiões de matriz africana – a não ser quando era tratada como estudante, nos estudos sobre educação e religião, ou como

¹¹² Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

homossexual, nos estudos sobre sexualidade nos terreiros – procurei saber o que era ser jovem no candomblé a partir do olhar dos candomblecistas. Para tanto, entrevistei¹¹³, inicialmente, *babalorixás*, e vários membros da comunidade do candomblé de Fortaleza e de outros estados, em sua maioria, jovens, para saber o que era ser jovem no candomblé.

Segundo os(as) entrevistados(as), juventude e iniciação estão interligadas, pois ser jovem é ser recém-iniciado, independente de sua faixa etária. O que conta é o tempo ou a idade iniciática¹¹⁴ de cada pessoa. Isso significa que uma pessoa pode ser adulta para a sociedade, mas jovem para a religião, de acordo com o seu tempo de iniciação, ao mesmo tempo em que um(a) jovem iniciado(a) há mais tempo pode e deve ensinar sobre a religião ao irmão ou irmã-de-santo cronologicamente mais velho e, ao mesmo tempo, mais jovem no culto.

A pesquisadora Estela Caputo (2008), ao realizar um estudo com crianças candomblecistas percebeu o mesmo movimento. Ela nos diz que quando um adulto recém-iniciado chegava para aprender a religião, uma criança já iniciada podia perfeitamente ser responsável para lhe passar os ensinamentos. Dessa forma, uma criança ou jovem toma a benção a uma pessoa mais velha da mesma forma que um adulto toma a benção a criança e jovem.

Ser iniciado é ter acesso ao segredo¹¹⁵ e fazer parte do grupo. É mais, é passar a pertencer a uma nova família, a ‘família-de-santo’. Independentemente da idade que se tenha pode-se ser aquele que conhece, que sabe o segredo, tendo-se assim uma relação com o grupo – mesmo quando se é criança – diferenciada.

Na verdade, nos parece que a importância não reside apenas no conteúdo do segredo, mas também em seu caráter ritualístico, porque é saber o segredo e se relacionar com ele que diferencia esse sujeito (que sabe e experiencia) dos outros sujeitos, os não-iniciados, ou os *abiãs*, aqueles que pertencem ao axé, à casa, mas que ainda não ‘fizeram o santo’. Pode-se dizer que saber e experienciar o segredo desarruma uma certa hierarquia construída no ocidente moderno em relação à criança, que determina que as novas gerações não conhecem, não sabem ainda e estão subordinadas aos conhecimentos e aos desejos do adulto. (CAPUTO e PASSOS, 2007, p. 97).

Concordo com as autoras, pois tanto crianças como jovens iniciados(as) há mais tempo são tratados(as) diferentemente de outras pessoas (adultas) iniciadas há menos tempo dentro do terreiro.

Descobri aqui a singularidade desta pesquisa, pois o conceito de juventude no candomblé difere completamente de qualquer outro inserido nos estudos especializados no

¹¹³ Estas entrevistas aconteceram quando eu procurava um terreiro para realizar a etnografia.

¹¹⁴ Também chamada de antiguidade iniciática.

¹¹⁵ O segredo é um elemento ritualístico do universo cultural candomblecista. Quem se inicia nesta religião tem a possibilidade de conhecer os segredos guardados que só tem acesso quem faz parte da família-de-santo.

assunto. E, ao mesmo tempo vejo, uma complexidade dentro dele, podendo elencar, a partir das conversas que fiz, quatro aspectos deste complexo conceitual.

A primeira questão sobre juventude e candomblé é a dicotomia entre o ser jovem dentro e fora do terreiro. De acordo com Pai Júnior de *Oxum – Olutoji*¹¹⁶, a pessoa vive sua juventude da porta pra fora e da porta pra dentro vive sua condição de *abiã, iaô, ekeji, egbomi, ogan*, entre outras funções hierárquicas da religião. E O *Ilê*, a casa-terreiro, é o espaço da comunidade, independente da idade de cada indivíduo.

Outro aspecto desta relação (juventude e candomblé) é a questão das hierarquias. Para cada pessoa iniciada existe um mais velho e um mais novo, independente da idade cronológica que a pessoa se encontre. No *Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun* existem *iaôs* mais velhos que têm menos de 18 anos, enquanto uma das mais jovens iniciadas tem mais de 40 anos. Esta mais nova na religião (e mais velha na idade) pede a benção do orixá ao mais velho iniciado (porém de menor idade). Dessa forma, a aprendizagem não é realizada apenas pela relação adulto - ensina - jovem, o contrário é absolutamente possível.

Transcrevo aqui o relato do *Babakekerê de Airá*, ressaltando este aspecto e mostrando os conflitos, medos e a emoção por ser um jovem que, apesar de tudo isso, é respeitado por pessoas mais velhas na idade e noviças na religião.

Assim... eu fico meio assim... é... eu tenho muito medo. Às vezes, de conversar com pessoas que, por exemplo, eu tenho uma pessoa aqui que tem... é mais velha do que minha mãe carnal, que é a *Iaô de Nanã*, e mesmo ela sendo minha filha pequena, ela às vezes briga comigo que eu cuido mais dela do que qualquer um outro. O povo às vezes fica meio com ciúmes, mas, assim, é por causa da idade. E, assim, o respeito que ela tem por mim, eu acho gratif... muito gratificante. Às vezes, assim, eu me emociono de pessoas que são bem mais velhas, que me *respeita* como se eu fosse igual '*deles*'. Ou me chamam de pai, mesmo eu tendo idade suficiente pra chamar aquela pessoa de avó. (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

Contudo, se estamos em uma sociedade onde a ideia de juventude está ligada ao consumo, à violência, à liberdade sem responsabilidade, à criatividade, à força, como entender que este rapaz possa ensinar algo a alguém que está nesta terra há mais tempo? Não existe conflito nesta relação?

O terceiro aspecto se revela pela relação *orixá* e filho(a)-de-santo. O candomblé é uma religião regida pelos *orixás*. Cada um possui uma ritualística que inclui comida especial, interdições, roupas, insígnias, cores e cantos específicos, além de suas características físicas e psicológicas apresentadas e ensinadas em seus mitos e *itãs*. Daí existirem orixás com características de uma pessoa velha como *Oxalá (Oxalufã)*, *Nanã*, *Obaluaiê*, enquanto

¹¹⁶ Cleudo Pinheiro de Andrade Junior. Babalorixá do *Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun*, terreiro no qual realizei a pesquisa.

existem outros orixás que têm como característica a jovialidade e a beleza, tais como *Logunedé*, *Ewá*, *Ibejis*.

De acordo com Parizi (2005), as qualidades de *orixás* mais velhos (como *Oxalufã*) referem-se a elementos mais estáticos e de *orixás* mais moços (como *Oxaguiã*) relacionam-se a elementos dinâmicos. Quanto a estas qualidades de *orixás*, o autor cita alguns deles como jovens tais como:

Oxum Apará ou Opará (jovem e guerreira), Oxum Ipondá ou Pondá ou ainda Pandá (a mais jovem e a mãe de Logunedé), Oxum Karé (jovem, caçadora, portadora de arco e flecha); Oíá Niké (a jovem, furacão e ciclone); Xangô Aganju (o mais jovem) e Oxaguiã (considerado um jovem desmiolado e impetuoso). (PARIZI, 2005, p. 136, 140, 144, 146).

Os seguidores de cada divindade, ou como se costuma dizer, os(as) filhos(as) de cada *orixá*, independente de sua idade cronológica, trazem consigo características de seus protetores, por isso, podemos identificar a pessoa que tem *Oxalá* como seu orixá de cabeça com suas características de velho ou aquela que traz a juventude como traço tendo *Logunedé* como protetor. Dessa forma, podemos encontrar candomblecistas que tenham uma idade inferior a 29 anos com alma de velho ou de jovem, de acordo com seu orixá.

O último aspecto – não menos importante – é que a condição juvenil, independente da iniciação, da hierarquia ou do orixá é vivida por pessoas desta fase etária (14 a 29 anos¹¹⁷). Não dá para separar o indivíduo em caixinhas e momentos. No próprio terreiro, mesmo sendo uma comunidade-família, onde o mais velho (iniciado) ensina o mais jovem de iniciação, é inegável a relação que existe entre os grupos etários, principalmente no que se refere ao convite para conhecer a religião.

Na pesquisa de campo, através de minhas observações, das entrevistas e dos grupos de produção de saberes, os(as) jovens candomblecistas evidenciaram a relação que existe entre a iniciação e a idade biológica e também o conflito geracional. Para eles e elas, os jovens do candomblé são pessoas que tem mais responsabilidade, são solidárias, companheiras, unidas, obedientes, respeitam e se resguardam para o seu *orixá* e são conscientes independente da sua idade. Acredito que estas características não são apenas dos jovens, mas dos candomblecistas iniciados (poderíamos dizer dos recém-iniciados?) em geral.

Outro aspecto remete a ideia de ser jovem biologicamente e recém-iniciado. Apresento aqui a fala de um jovem que apresenta esse pensamento.

¹¹⁷ De acordo com os programas do governo federal.

Ser jovem no candomblé é ser cobrado; ser jovem no candomblé é ter paciência; ser jovem no candomblé é ser obediente; ser jovem no candomblé é saber chegar e sair de um lugar; ser jovem no candomblé é tudo isso. Porque você pode ter mil anos de candomblé, mas se você tiver 16 de idade, você vai ser jovem, você vai ser capaz de realizar qualquer tarefa.

[...] o jovem, ele é o Severino, vamos dizer assim. Ele faz tudo; não tem outra pessoa ele tá lá no meio, correndo, ajudando, fazendo – literalmente jovem. Jovem na idade ou jovem na religião? Eu acho que os dois. Mais jovem na idade eu acho. (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

De acordo com os(as) jovens autoridades que participaram desta pesquisa, se uma pessoa tem 16 anos de idade, mas tem mais de sete anos de candomblé, então será uma autoridade e realizará outras tarefas que serão próprias do seu cargo e não de um recém-iniciado ou qualquer outra, divergindo, assim, da fala anterior.

Todavia, concordo com o Iaô R. de Ogum, que diz: “[...] você pode ter mil anos de candomblé, mas se você tiver 16 de idade, você vai ser jovem”. De fato, ser jovem independente do tempo de candomblé ou do cargo que este ocupa na religião é motivo de conflito¹¹⁸. Outros(as) participantes desta investigação ressaltaram o conflito geracional e o preconceito que os jovens candomblecistas sofrem. Também relacionaram a esses elementos o fato de serem aprendizes. Como apresento a seguir:

[...] mais responsabilidade, porque eu já fui em outras *casa* e lá tem gente mais velha e você acaba sofrendo um preconceito maior...

Eu acho que ser jovem no candomblé hoje em dia é uma superação, porque você tem que quebrar barreira tanto dentro da religião, que é a questão de você ter responsabilidade dentro mesmo tendo pouca idade, e você tem que ter a questão do aprendizado, um foco, porque, querendo ou não, o candomblé te dá um foco que é aprender cada vez mais mesmo sendo muita coisa pra você aprender, você tem que aprender. (*Egbomi/Ialorixá de Ewa*. Informação verbal).

Eu acho que é ter uma grande responsabilidade, porque tem um caminho ainda todo pra seguir, e de pequeno é que se aprende, a gente tem que aprender logo agora pra num futuro já ter bem experiência. (*Babalaxé de Xangô*. Informação verbal).

Porque a gente passa por muita coisa, sofre preconceito de muita gente e se você não tiv... se você não for uma pessoa forte, uma cabeça centrada no que você quer, você não aguenta. (*Iaô T/L de Iemanjá*. Informação verbal).

Uma jovem apresentou um pensamento diferenciado dos(as) outros(as), ao considerar que os(as) jovens do candomblé podem aprender e ensinar demais pessoas de outras idades, até mais velhas. Para ela, o jovem de candomblé “[...] é capaz de construir algo, que ele quer e depois ensinar uma pessoa mais velha do que ele que tá se iniciando dentro do candomblé”¹¹⁹. Ao observar o movimento da roda no barracão, nas várias festas que fui, o

¹¹⁸ Veremos mais adiante nesse capítulo que existe um conflito em ser jovem candomblecista (*iaô* ou autoridade), apesar da hierarquia.

¹¹⁹ Informação verbal.

mais jovem da casa está a frente do *babalorixá*, sempre há um mais novo de um lado e um mais velho do outro, de cada pessoa. Apesar dos conflitos, os participantes desta pesquisa que são *ekedis*, *egbomi*, *babalaxé* e *babakekerê*, desempenham seu papel de autoridade e ensinam aos outros candomblecistas, crianças, jovens ou adultos, os saberes cotidianos desta religião.

Em outro momento, fiz algumas perguntas sobre ser jovem e candomblecista. Dentre elas, perguntei se existia diferença entre eles(as) e os(as) jovens que não participavam da religião e quais seriam. Eles(as) responderam enfaticamente que se diferenciavam dos(as) outros(as) jovens não religiosos e enfocaram quatro aspectos.

O primeiro que destaquei foi o RESPEITO. De acordo com os(as) participantes da pesquisa, dentro do candomblé acontece o respeito, independentemente da idade. Respeito entre um jovem e um mais velho e vice-versa. Fora do candomblé: “Uma pessoa mais velha não vai respeitar o mais novo que ela não vai ter autoridade” (*Iarobá/Ekeji de Oum*. Informação verbal).

A frase da jovem é materializada no conto “O menino que tinha muito saber”¹²⁰, de *Mãe Beata de Yemonjá* (2008). Este conta que um menino dotado de muita sabedoria e respeitado por todos tenta avisar ao pai de um acidente que acontecerá com o mesmo, contudo, este não se importa nem valoriza os conhecimentos e poderes do filho e, desta forma, sofre as consequências de não ter ouvido a criança. Esta história revela que o respeito ao saber e à ancestralidade dos jovens candomblecistas permanecem dentro do terreiro.

Nesse contexto, percebo o conflito que se instala, pois no candomblé as relações são pautadas no respeito à hierarquia, existindo uma dinâmica interna que fora dos muros do terreiro não acontece.

Eles(as) enfatizaram também que a juventude não-candomblecista não respeita ninguém e não se importa com nada, o contrário que acontece no candomblé, pois “[...] todos se respeitam, se prega a humildade e a simplicidade em tudo [...] não é da boca pra fora, mas de coração e puro amor. O candomblé não faz pra demonstrar às pessoas que o povo é melhor que os outros, não, faz porque ama ao orixá, ama o que faz” (*Iaô L. de Oiá*. Informação verbal).

Todavia, um jovem ressaltou que o respeito é algo que extrapola o candomblé e as práticas religiosas. Para ele:

[...] independente de ser do candomblé ou não, você tem que respeitar todo mundo, se você quiser ser respeitado. No candomblé, a gente respeita porque é o pai, é a *ekedi* que cuida de você enquanto você tá recolhido, você tem que ter o respeito e lá

¹²⁰ Ver em anexo A.

fora você tem que ter o respeito, porque se eu não te respeitar eu não posso te cobrar respeito, então, eu acho que em relação a respeito, você tem que ter respeito independente de qualquer religião [...]. (*Iaô T/L de Iemanjá*. Informação verbal).

Outro aspecto é o das INTERDIÇÕES, as proibições que são impostas pela religião. Para os(as) participantes, a diferença entre eles(as) e os(as) outros(as) jovens é que passam por muitas interdições e proibições que devem ser seguidas.

Como diz um jovem:

[...] a gente sabe que tem determinados dias que eu não posso ir pra uma festa, que eu não posso vestir um determinado tipo de roupa, que eu não posso comer ou beber, porque eu tenho um orixá e eu tenho que zelar por ele, já a pessoa que não é não tem preocupação com isso, vai pra festa, bebe, fuma, faz tudo isso, então eu acho que a diferença é essa.

Tipo, hoje, o final de semana, a gente podia *tá* numa praia, a gente podia *tá* bebendo, mas não, a gente *tá* aqui, porque a gente sabe que devia *tá* aqui, então eu acho a diferença por causa disso. (*Iaô T/L de Iemanjá*. Informação verbal).

Outro jovem confirma e acrescenta o preconceito sofrido por ser da religião:

[...] a gente aprende que a gente não pode comer certos tipos de comidas, dependendo do seu santo, você não pode vestir certas cores, por algum período ou quem sabe nunca mais e ainda tem o preconceito por ser da religião com os amigos. (grifo nosso). (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

Foi apresentada também a situação de um participante que passa por uma interdição dupla, a da religião e a dos pais, ele não sai para outros lugares por conta do candomblé e dos pais que não deixam. Portanto, ele não tem outra atividade que não seja religiosa.

O terceiro aspecto a ser considerado é o da RESPONSABILIDADE E PREOCUPAÇÃO, com o futuro, com os outros e a comunidade.

Para os(as) participantes, os(as) jovens não-candomblecistas não têm preocupação ou responsabilidade, não trabalham o lado espiritual pois, “[...] a preocupação deles é, tipo, o que eu vou vestir hoje, se eu vou beber, qual boate eu vou” (*Iaô T/L de Iemanjá*. Informação verbal).

Já os(as) que são do candomblé, quando entram na religião começam a pensar no amanhã, num futuro e nos outros. Adquirem uma responsabilidade “muito cedo”. O(a) candomblecista não pode mais agir pensando em si apenas, mas numa coletividade, ou seja, sua ação está condicionada a normas e ao movimento do seu grupo religioso. No caso do candomblé, as pessoas agem ou deixam de agir guiadas pelos seus orixás. Além disso, os(as) jovens agem pensando em ser exemplo para os mais novos, ou seja, suas atitudes deverão “refletir” nos irmãos e irmãs de religião. Esse pensamento está explícito nas falas a seguir:

Quando um jovem entra no candomblé, a cabeça dele fica mais aberta, mais ampla, porque ele passa a entender que o que ele fizer, pode *vim* enfeito dominó e acabar derrubando o que *tá* lá atrás, ou cair pra frente e derrubar quem *tá* na frente [...]. Eu me privo disso hoje, pra não acontecer aquilo amanhã com o meu irmão, comigo, com aquele outro que ainda vai entrar, com a minha família. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Eu *tando* com meu *orixá* incorporada, ou sem o meu *orixá* incorporada eu vou ser representação dela, então, o que eu fizer de certo ou de errado sempre vai refletir em mim e no meu *orixá* e nas minhas irmãs que também têm o mesmo *orixá* que eu. (*Egbomi/Yalorixá de Ewá*. Informação verbal).

O derradeiro aspecto que percebo nas falas é quanto a ABRIR MÃO DO LAZER E DE VIVER, coisas próprias da juventude, em função da religião. Para alguns jovens que fizeram parte da pesquisa, é necessário abrir mão de muita coisa para viver realmente para o *orixá*, como abdicar de determinadas comidas, roupas, relacionamentos, entre outras coisas, contudo, de acordo com uma jovem candomblecista, o “[...] pior é você ter que abrir mão do seu lazer pra você *vim* pra função se abster, isso. Se fechar de tudo no mundo pra cuidar de um *orixá* que *tá* nascendo, do zelo da casa, tudo...” (*Egbomi/Yalorixá de Ewa*. Informação verbal). Mesmo assim, ela não se considera presa à religião, pois a restrição maior é ao uso de drogas.

Outro jovem comunga com o mesmo pensamento, ao dizer que: “Se não tiver nada na casa (de candomblé) a gente *tá* disponível, entendeu? Pra ir pra qualquer canto, mas tendo alguma coisa na casa...” (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

Esses(as) jovens também ressaltaram que, para serem candomblecistas, tiveram que perder a juventude, apesar disso não ser algo negativo nas suas vidas. Deixaram de sair com os amigos na última hora por conta das atividades no terreiro, sendo chamados de “furões” ou “furonas”.

Como relata *Egbomi/Yalorixá de Ewa*:

Cortou um pedaço da, do que eu devia, pelo menos eu vejo os jovens da minha idade vivendo.

[...] hoje em dia eu vejo que eu não perdi (*a infância e juventude*). Eu deixei de viver muita coisa. Eu vi que meu tempo não foi jogado fora, eu só fui chamada de furona algumas vezes e tal, mas eu sei que... nas muitas vezes. É algumas muitas vezes (grifo nosso) (Informação verbal).

Nesta perspectiva, o que mais me chamou atenção foi a colocação do jovem *Iaô R. de Ogum*, ao dizer que eles(as) abriam mão da própria juventude para se tornarem velhos e serem importantes por isso, pois a meta deles é envelhecer dentro da religião e não ficar mais jovem, contrariando a visão da nossa sociedade que tem a juventude como símbolo de

consumo e desejo. Ele afirma que, dentro do terreiro, ele vai adquirir experiência para viver dentro e fora da religião e será respeitado por seus irmãos-de-santo. Trago aqui o seu relato:

[...] a nossa juventude passa e nós estamos aqui dentro envelhecendo, envelhecendo pra ser mais importante e não ficando mais jovem pra ser mais importante...

[...] também a gente quer ser mais velho, por que eu passo por uma pessoa que é da mesma religião do candomblé, que é da mesma religião, então, eu passo por ela na rua e ela vai me reconhecer como uma pessoa mais velha no santo, então, pra mim, o importante não é ser jovem. O importante é envelhecer e aprender, aproveitando da minha juventude aqui dentro e da minha experiência lá fora, por que aqui dentro eu consigo ganhar experiência de vida pra viver lá fora com experiência e sendo jovem a gente consegue aprender a conciliar as duas coisas. (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

Todavia, nem tudo é como o movimento da roda no *xirê*; acontecem as transgressões, como o exemplo de um jovem que diz ter ido para outro compromisso que já havia marcado e não participar das funções, apesar de saber que a casa precisava.

Mesmo desobedecendo à rotina de participação ativa na roça, alguns(mas) jovens da pesquisa revelaram terem medo ou se sentirem culpados por essa ação. Ressalto o exemplo de um rapaz, que acredita ter sido assaltado por ter se recusado a ir desempenhar suas atividades no terreiro.

[...] comigo aconteceu assim, ó (risos), *tava* na casa da minha mãe, pegaram e ligaram pra mim, eu peguei disse que não vinha que eu ia ficar por lá mesmo [...] E aconteceu comigo, eu disse que não vinha e eu fui roubado, primeira vez. [Tu acha que, foi roubado por conta disso? Por que tu desobedeceu?...] Com certeza, né?! (risos). (*Iaô de Obaluaiê*. Informação verbal).

Outros jovens afirmaram que ao priorizar, mesmo que em poucas vezes, o lazer, a família de origem, os relacionamentos fora do candomblé, eles desenvolvem um sentimento de culpa, como se estivessem fazendo algo errado ou proibido. Típico de toda religião que doutrina seus adeptos a agirem conforme seus preceitos e que aparecem nos relatos a seguir:

[...] aí fiquei assim pensando: poxa não era pra *mim tá* aqui, fica, assim, aquela, digamos, aquela coisa ruim, num era pra *tá* aqui. [...] quando a gente meio que... é, digamos, esquece um pouco a religião pro nosso social, fica com essa culpa, querendo ou não, você fica, 'poxa eu sabia que tinha que fazer isso'. E mesmo sabendo que eu tinha que fazer isso eu fui pra o que não era. (*Egbomi/Yalorixá de Ewá*. Informação verbal).

[...] acaba sendo (uma espécie de culpa)... acaba, é, se senti um pouco culpado de estar lá e não estar aqui. (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

Perguntei também aos(às) participantes como era a relação entre eles(as) dentro da religião como *iaôs*. Para eles e elas, os(as) outros(as) jovens candomblecistas são irmãos de fé e, por esse motivo, se relacionam como tal. Essa família de irmãos e irmãs se amam, são

amigos e brigam em vários momentos, principalmente no que diz respeito às tarefas cotidianas da roça. Como afirma o *babakekê* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, “[...] briga de iaô é igual briga de irmão dentro de casa, de cinco em cinco minutos... eu já disse pros outros que é truque dos outros, eles começam a brigar que é pra ver se alguém vai fazer o trabalho deles” (Informação verbal).

Enfim, o relacionamento entre os(as) jovens candomblecistas é perpassado pelo afeto, pelo sentimento de irmandade religiosa, e pelas brincadeiras cotidianas que presenciei, mas também por disputas, fofocas e brigas domésticas ou não. Várias vezes, ao dar carona para os(as) jovens, ao final de uma festa, escutava um(a) reclamando do(a) outro(a) porque deixou de fazer determinada atividade no terreiro ou fez em demasia. Que o(a) mais velho(a) não deu exemplo ou que o(a) mais novo(a) não demonstrou humildade e respeito ao deixar de pedir a benção, ou coisa do tipo.

3.3 Ser jovem que velho respeita

Na técnica quadro estático/dinâmico, além das representações do ser jovem e do ser jovem candomblecista, os participantes dos grupos de produção de saberes produziram imagens do que é ser jovem candomblecista autoridade, ou seja, com mais de sete anos ou que tenha um cargo religioso no terreiro.

Figura 14 – Cena estática: o que é ser jovem candomblecista autoridade



Fonte: acervo da pesquisa.

Figura 15 – Cena estática: o que é ser jovem candomblecista autoridade



Fonte: acervo da pesquisa.

No momento da apresentação do quadro, os jovens que estavam assistindo relataram o que viram como:

- o jovem mais velho guiando o (orixá) de outra pessoa, por que o mais velho já tem um pouco mais de conhecimento;
- a pessoa mais velha guiando um santo pra dançar;
- a hierarquia, [...] a questão da religião ser passado sempre do mais velho pro mais jovem, independente de idade, mesmo que eu seja um jovem e o mais novo seja mais velho que eu. Sempre vai ter essa... eu sempre vou ter que passar pra ele¹²¹.

O nome dado às duas cenas foi o mesmo, Hierarquia, sendo que um grupo acrescentou respeito. Como afirma o *Babakekerê* de Airá:

A gente tem que mostrar que a gente é jovem na idade, mas a gente também tem a nossa idade de santo. E gente tem que respeitar a gente pela nossa idade, a gente tem que se impor o tempo todo, mostrar o tempo todo que a gente é capaz de fazer o que foi dado a gente.

Porque alguns mais velhos nossos não acreditam que a gente é capaz de fazer o que foi imposto a gente fazer. [Porquê?] Por causa da juventude, por ser jovem, uma autoridade jovem. (Informação verbal).

A fala deste jovem demonstra como uma grande parte da sociedade não acredita no jovem, percebe-se também que ele, mesmo sendo autoridade na religião, tem que se impor para ser reconhecido como tal.

Um jovem traz também o pensamento de que existe o respeito ao jovem autoridade mesmo entre os pares. Ele associa o respeito à hierarquia.

Eu já falei mesmo pra vocês aquela história, que eu tenho 28 anos, o pai Demir tem 25 ou 26 e eu mostrar o meu respeito por ele, por ele ser autoridade na casa, eu sou um *iaô*, respeito ele, respeito ela que é *Eke di*, mesmo ela sendo nova de idade, mais do que eu, entendeu? É o respeito da hierarquia no candomblé. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Em entrevista, perguntei aos quatro jovens que eram autoridades – duas moças e dois rapazes – participantes desta investigação como se sentiam sendo jovens na idade e, ao mesmo tempo, sendo mais velhos na religião e como conciliavam isso.

A jovem de 20 anos que há pouco tempo (antes da pesquisa) recebera o cargo de *yalorixá* em sua festa de 7 anos, respondeu que se sente bem por estar nessa posição de ter mais tempo de aprendizado do que outras pessoas, mas, ao mesmo tempo, se sente estranha por ser jovem e não ter passado por situações onde outras pessoas que a procuram passam e

¹²¹ Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa.

pedem conselhos, tendo receio em ajudá-las por esse motivo. Ela se sente desfavorecida pela pouca experiência de vida, apesar de tê-la na religião.

O sentimento desta jovem *iyalorixá* confirma que a experiência também se adquire com o tempo, apesar de ter passado por todo o processo de iniciação ela ainda não tem a vivência de uma pessoa mais velha biologicamente.

Para o jovem de 19 anos, que nasceu na religião e desde criança recebeu o cargo de *babalaxé* do terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, o respeito acontece a partir do comportamento dele enquanto autoridade. Se ele se comporta como uma pessoa mais velha, as pessoas irão respeitá-lo por isso. Mas, fora da roça, o mesmo pode ser um jovem como outro(a) qualquer, brincando com os(as) outros(as) jovens, mesmo aqueles da sua religião. No seu pensamento, devem-se separar as coisas: “[...] ser jovem lá fora, ser autoridade dentro da roça” (Informação verbal).

O *babakekerê* do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arim Ma Sun*, de 28 anos, tem medo por ter que conversar e dar conselhos a uma pessoa mais velha na idade e mais jovem na religião, contudo, considera gratificante o respeito que essas pessoas têm por ele e se emociona quando os mais velhos biologicamente o respeitam “[...] como se fosse um igual”. Ele acrescenta que um jovem autoridade foi um *iaô* que se calou, ouviu mais e falou menos.

De acordo com a mais jovem *Iarobá/Ekeji* desse grupo (17 anos), ser autoridade e ser jovem é ter uma responsabilidade que algumas pessoas não entendem, pois “[...] no candomblé, a gente não olha a idade da pessoa, a gente olha hierarquia, que é a idade do *orixá* da pessoa”. Ela também enfatiza que a autoridade é conquistada quando uma pessoa, independente de sua idade, recebe um cargo dentro do terreiro¹²², como ela recebeu com 11 anos de idade.

Às vezes, pessoas que têm oito anos com santo deitando nos pés de uma pessoa que tem três anos de santo, só porque aquela pessoa contém um cargo ou um posto dentro do *ilê axé*.

A pessoa tem... por exemplo, eu tiro por minha irmã. Minha irmã tem 30 anos e o *babakekerê* tem 26. Ela chama *ele* de pai, totalmente, naturalmente deita nos pés dele pra tomar banho, respeita ele, respeita o que ele é dentro da roça de candomblé. (Informação verbal).

Ao serem indagados(as) acerca da existência de diferenças entre eles(as) e os(as) jovens que são *iaôs*, e quais seriam, as autoridades juvenis responderam que existem e são muitas as diferenças.

¹²² Este cargo pode ser identificado através do jogo de búzios, quando o *orixá* reivindica o cargo para determinada pessoa.

Para o *Babakekê* de *Airá*, o que difere é que “[...] o jovem autoridade deve se impor mais do que o jovem *iaô* para ser respeitado. [...] se resguardar. Tem o momento de tirar brincadeira e tem o momento de que tem que ter respeito”¹²³. Ele ressalta também que um valor que o *candomblé* ensina quando você entra é ter respeito pelos mais velhos, independentemente da idade.

Os jovens que falaram são tão habituados a essa relação de hierarquia, que ao saírem para uma festa ou outra atividade de lazer com aqueles de sua idade que são autoridades, não conseguem deixar o tratamento de respeito dentro do terreiro, extrapolam os muros, gerando situações constrangedoras para quem está acima na hierarquia. Trago dois relatos que exemplificam essa situação.

[...] até lá fora o respeito que eu tenho pelo pai Júnior é o mesmo que eu tenho aqui dentro, porque é, tipo, eu não consigo tirar brincadeira com ele, eu não consigo, já é de mim. (*Iaô de T/L de Iemanjá*. Informação verbal).

Eu já saí pra farra com alguns jovens daqui, assim por querer sair e eles não *conseguir* se divertir porque *tava* do meu lado. Me senti muito incomodado, voltei pra casa. (muitos risos) (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

De acordo com as duas autoridades participantes da pesquisa no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, é o orixá que torna o jovem capaz de ser uma autoridade. “O *orixá* da gente torna a gente... capaz de fazer isso. O *orixá*, ele modifica a vida da gente totalmente. Você que bota resposta pra tudo, *download* assim, tipo *matrix*, a gente fica só em êxtase e pra dar a resposta na hora e pronto” (*Iarobá/Ekeji de Ogum, Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

A Jovem *Egbomi*, do terreiro *Ilê Asé Olojudolá*, diz que a diferença entre os(as) jovens *iaôs* e os(as) jovens autoridade é que os últimos, ao contrário do que muitos pensam, adquirem, com a experiência e o cargo, mais responsabilidade com a roça, com os irmãos e com as atividades cotidianas.

[...] na nossa cabeça funciona assim, quando eu completar meu 7 anos eu não vou fazer isso, fica ali, só olhando vou ficar aqui, só mandando, sentadinha e tal, mas a gente vê que não é isso, depois que você completa sua maioridade você, [...] a gente vê que cai muito mais responsabilidade em cima da gente, ah, diz assim: ‘a Christina tá em casa... tem bicho pra pelar, tem isso pra fazer’, então a *Egbomi* tá responsável por todo mundo, se a *egbomi* não resolver e o pai chegar e tiver aquilo ali pra fazer, a culpada é a Christina por que ela já é *egbomi*, então ela tinha que ter pegado a responsabilidade pra ela, independente da minha idade de é... Cronológica ou não. Na minha cabeça é isso. (Informação verbal).

¹²³ Informação verbal.

Para alguns participantes, não existe conflito na relação jovens autoridades e jovens *iaôs*, pois ao entrar as pessoas são ensinadas a ter respeito pelo mais velho na religião, mesmo que esse seja jovem biologicamente. Como relata o *Iaô R. de Ogum*, “[...] não (existe conflito), mas a gente... quando a gente entra a gente entra sabendo” (Informação verbal).

Contudo, as ideias não são unânimes. Uma jovem *egbomi*, que recebeu o cargo de *iyalorixá*, relewa que existem conflitos por alguns motivos. Primeiro, por ser jovem e, nessa relação de hierarquia e geração, os candomblecistas adultos terem dificuldade de reconhecer os jovens como autoridades, pois isso não acontece no seio da sociedade ocidental, que é adultocêntrica. Dessa forma, o conflito está instalado. Como respeitar um(a) jovem que é autoridade dentro do terreiro, mas fora dele carrega todos os estereótipos de sua condição, se revelando ainda como um(a) aprendiz?

Para Jaide (1968, p. 22), o que existe em nossa sociedade é um conflito geracional e uma eterna rivalidade entre as gerações.

No fundo, o que parece existir é o ressentimento dos mais velhos, que falsifica tudo o que de positivo apresenta a juventude, convertendo tudo em aspectos negativos. O mais velho gosta de superestimar o que tem a apresentar, invejando aquilo de que não mais dispõe e idealizando sua própria mocidade.

A respeito do conflito entre hierarquia e a geração, a *Iarobá/ekeji de Ogum* e o *Babakekerê de Airá* relatam:

[...] por exemplo, por você ser mais velha que eu na idade, eu sou mais nova, você pensar que eu não posso fazer nada, você não apostar em mim, que eu não sou capaz de fazer aquilo.

[Já aconteceu contigo?] Já. Eu fui pra pessoa e mostrei que eu fazia melhor do que ela, que era mais velha que eu.

[...] uma vez já aconteceu; não, eu não cheguei pra ela pra perguntar, eu esperei o orixá dela *vim* dar uma resposta a mim, porque ele deve respeitar a mim igual como ela deve, mas só que ele deve mais do que ela, tá entendendo? A partir do momento que ela não quer me tomar a benção. [...] Mas só que eu deixei passar, porque quando ela fez isso, ela deu as costas, o *orixá* dela *pegou ela*, tá entendendo? E veio até a mim, tomou a benção e eu tomei a benção a ele, entendeu? Ao mesmo tempo, então, por isso foi resolvido esse caso. (*Iarobá/Ekeji de Ogum*. Informação verbal).

Já (aconteceu conflito) muitas vezes. Eu reagi, eu acho que da melhor maneira possível, baixei minha cabeça e fui fazer o que eu tinha que fazer, me botaram pra *mim* fazer. E eu tive que respeitar. (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

O conflito se instala, pois o candomblé inverte as relações de poder e de transmissão de saber. O que importa, nesta religião, é a experiência religiosa que a pessoa e sua vivência no dia a dia, independente da idade biológica. O poder, a hierarquia e a transmissão desse saber ancestral são baseados nesta máxima da religiosidade cotidiana. Todavia, os terreiros estão inseridos numa sociedade que impõe outros valores civilizatórios e

o trânsito destes acontece da mesma forma que os vividos dentro deste espaço. O limite entre uma coisa e outra (ser jovem - ser adulto) é tênue e frágil.

Nesse sentido, de acordo com Bourdieu (1983, p. 121), “[...] quando o ‘sentido dos limites’ se perde, vê-se aparecer os conflitos a respeito dos limites de idade, dos limites entre as idades, que têm como objeto de disputas a transmissão do poder e dos privilégios entre as gerações”.

A *Egbomi/Yalorixá de Ewa* afirma que, ao se tornar autoridade, o(a) candomblecista deve se comportar diferentemente dos(as) *iaôs*, ela mesma teve que se isolar de seu grupo etário, tornando-se uma pessoa diferente da jovem que era. Arrisco-me a dizer que a mesma adquiriu comportamentos do mundo adulto com a maioria religiosa. Trago o seu relato:

É complicado pra gente, mais que a gente é jovem [...] quando a gente vai fazer, digamos, completar esse círculo, por que, assim, a gente, querendo ou não, a gente tira brincadeira besta aqui, brincadeira besta ali, por que a gente tem a hierarquia, a gente consegue ser amigo. [...] a gente não deixa de ser jovem, exato, a gente tem uma liberdade a mais com um, uma liberdade a mais com outro, tem aquela brincadeira de jovem normal, aí quando a gente começa a chegar próximo aos 7 anos, aí começa uma nova, tipo uma doutrinação, você vai completar 7 anos, você tem que agir desse jeito, não pode ser... [...] assim, ó! Você vai ter que ter uma postura tal, não vai poder tá falando assim, poder tá falando assado, num tá no meio de fofoca, não poder tá no meio de rodinha. [...] se isolar. [...] exato, querendo ou não, a gente acaba se isolando pra quando a gente completar esse círculo a gente ser visto como, digamos, um pilar [...].

Os(as) jovens *iaôs* que participaram deste trabalho foram enfáticos(as) ao afirmarem que os(as) irmãos(ãs) de religião de sua mesma faixa etária mudaram de comportamento quando tornaram-se *egbomis* (autoridades). Contudo, houve divergências, ao confirmarem o conflito ocorrido acerca dessa situação. Devo ressaltar que apenas um terreiro apresentava esta situação, pois o outro tinha uma fundação recente.

A *Egbomi de Ewá* mudou? Mudou muito (risos). [...] ela tá mais seria, tá mais na dela, antes ela era mais chegada e tal, num fica mais ali no meio dos Yao, quando troca de cargo, mas é assim mesmo acontece. (*Iaôs de Ogum e Oxaguã*. Informação verbal).

Querendo ou não a gente muda. [...] [Mas isso não dá conflito?] Um pouquinho. Mas um dia todo mundo vai passar por isso [...] é, mas, todo mundo passa, todo mundo diz assim: ‘aí quando atingir minha maioria eu *num* vou ficar desse jeito’, mas querendo ou não.

[...] eu passei 3 anos da minha vida falando isso, aí quando chegou perto, eles sentaram comigo e falaram assim: ‘ó, você tem que sair do meio do povo, saia do meio de história se isole mais, guarde seu pensamento mais pra você’, num sei o quê e tal e acabou que deu nisso. (*Egbomi/Yalorixá de Ewa*. Informação verbal).

A jovem em questão revelou também não se reconhecer ainda como mais velha, pela sua condição juvenil e por ter passado muito tempo tendo hábitos de *iaô* (cabeça baixa, calada, andando descalço). Os novos comportamentos não são internalizados de uma hora para outra, porque são aprendizagens, e ela se sente incomodada por ter de se comportar diferente de seus pares, pois não sabe lidar com a nova situação.

Trago seu relato abaixo, por ter me chamado atenção:

Outra dificuldade que eu tive muito grande, eu *num* sei os meninos, é questão de andar calçado, por que a gente passa 7 anos andando descalço e de cabeça baixa (risos) [...] de cabeça baixa, então, quando você completa, as pessoas falam: ‘tu vai andar, levanta a cabeça’, [...] sempre alguém aqui e acolá: ‘Ah! cadê o *ojá*? Bote a tua conta, levanta a cabeça! Cadê a chinela?’, porque eu não sou mais, querendo ou não, não faço mais parte do mundo de *iaô*, agora sou uma autoridade, mesmo às vezes a gente não se vendo uma, as pessoas de fora acabam...

[...] é o costume, a gente passa tanto tempo assim, é... vivendo assim, fechadinho, que quando você, que é pra você se soltar, que é pra você ter uma postura, uma coisa, você não consegue, você meio que se sente limitado por você mesmo não por ninguém.

[Te incomoda tu ficar sentada no banquinho, enquanto eles estão na esteira?] Incomoda, por que é... eu querendo ou não, eu tenho que me acostumar com esse novo estilo de vida, querendo ou não, é outro tipo de vida que, calçada, coisa que também eu não gosto muito, me acostumei a *tá* de pé no chão, né? Então, é... eu tenho que me acostumar, querendo ou não eu tenho que me ver como *egbomi*, não como *iaô*. (*Egbomi/Iyalorixá de Ewá*. Informação verbal).

Os amigos *iaôs* da *Egbomi/Iyalorixá de Ewá* afirmam não se incomodar com sua nova condição, apesar de terem dito que ela, a partir de sua maioridade, tratava-os de forma diferente desde então.

De fato, não existe um botão que desligue sua ação como *iaô* e outro que ligue, e no mesmo instante, a pessoa se comporte com um(a) *egbomi*. Mais uma vez, o conflito geracional se mostra, pois ela não se reconhece como uma mais velha porque não possui determinadas características para tal cargo. Para ser *egbomi* tem que deixar de ser jovem? Como conciliar essa situação dentro e fora do terreiro? Como ser um(a) jovem respeitado(a) no terreiro e, ao mesmo tempo, ser desconsiderado pela sua condição fora dele? E os adultos? Dentro da roça os respeitam e valorizam? E fora dela?

A *Egbomi/Iyalorixá de Ewá* apresenta, em sua fala, como esse conflito cotidiano ocorre com ela atualmente sendo uma autoridade.

[...] alguns já acostumaram, outros não [...] é por que, assim, é tipo assim, *ogan* normalmente não troca de benção com a gente [...] depois que a gente vira *egbomi*, eles têm que trocar de benção com a gente e muitos deles *sai*, esquece, assim quando eu era *iaô*, todos me chamava de *ewasse*, que é filha de *ewá* e muita gente parou, os que já conseguem me ver como *egbome*, como *yalorixa*, já pararam e muitos continuam ainda me chamando de *ewásse* sem trocar de benção.

[...] às vezes, eu fico meio chateada, mas, ao mesmo tempo, eu fico feliz por mim, é a chateação do bem, digamos assim, por que eu vejo que isso, eu falo de pessoas mais velhas, eu vejo que eu conseguir chegar, conseguir ter conhecimento, eu conseguir chegar à minha maioridade sendo jovem, então isso quer dizer que eu ainda tenho muita coisa pra aprender, tanto na vida como na religião. Aí as pessoas fazerem isso é meio que, na minha cabeça, é meio que recalque.

[...] por que já são pessoas com idade mais avançadas, não tiveram tantas oportunidades como eu, que muitas vezes não tiveram tanta oportunidade de aprendizado como eu tive, entendeu? Então é uma felicidade e uma tristeza ao mesmo tempo, é estranho. (Informação verbal).

O poder é adulto, a figura de um jovem não inspira poder desde os tempos remotos, como na Idade Média, onde as imagens dos jovens reis eram envelhecidas com barbas para serem representados como tal. Afinal, a relação entre a idade social e biológica se configura como algo complexo.

Concordo com Bourdieu, que afirma que a juventude e a condição de adulto¹²⁴ são categorias construídas socialmente na luta entre jovens e velhos. De acordo com esse autor (1983, p. 113), “[...] se comparássemos os jovens das diferentes frações da classe dominante [...] veríamos que esses ‘jovens’ possuem tanto mais atributos do adulto, do velho, do nobre, do notável etc., quanto mais próximo se encontrarem do polo do poder”.

Portanto, percebo que autoridade e poder aparecem em muitos relatos apresentados neste capítulo, bem como respeito e hierarquia. Penso que ser “jovem que velho respeita” é algo desafiador para os(as) jovens participantes desta pesquisa, contudo, apesar do candomblé estar inserido numa sociedade que desvaloriza os valores da ancestralidade, ele é, sem dúvida, a única religião que conheço onde jovens são respeitados (independente da sua idade e dos conflitos por ela gerados) pela sua ancestralidade religiosa. Eles e elas são jovens que velhos respeitam.

¹²⁴ Em seu texto, ele utiliza a palavra velhice.

4 JUVENTUDE E RELIGIÃO

“O indivíduo tem uma participação na religião que começa antes de seu nascimento e continua depois de sua morte. [...] a totalidade da existência é um fenômeno religioso”.

(THEODORO, 2010, p. 32)¹²⁵

A religião constitui uma dimensão fundamental na construção da identidade do(a) jovem, bem como da sua cosmovisão de mundo e de sociedade.

Neste capítulo, tenho a ousadia de esboçar minhas inquietações acerca da interseção entre esses dois temas. Todavia, ressalto que, apesar do foco desta pesquisa ser a juventude, considero a religião (o *candomblé*) pano de fundo desta análise e lugar de encontro entre os jovens, suas identidades étnicas, sociais, culturais, sexuais, de gênero, e suas relações estabelecidas no movimento desta interface.

Concordo com Camurça (2013, p. 135), que afirma que o “[...] encontro destas duas dimensões conjugando-se em um par está produzindo nas Ciências Sociais um novo campo de estudos: ‘juventude e religião’, este atravessado pelas mesmas tensões e articulações que confrontavam antes cada uma das dimensões em particular”.

Como experiência coletiva que “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica”, a Religião, entendida pelos(as) jovens neste trabalho, se aproxima de forma significativa com a epígrafe acima. Cada pessoa carrega uma ancestralidade anterior ao seu nascimento e influenciará a sua comunidade religiosa até depois de morto. Este movimento é materializado através dos ritos, mitos e saberes vivenciados no cotidiano.

Desta forma, me identifico com a definição de Geertz (2008, p. 67), ao dizer que a religião é:

Um sistema simbólico que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceito de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Como símbolo, este autor segue a abordagem de que são objetos, ações, acontecimentos, julgamentos, elementos tangíveis, ideias concretas. E acrescenta que os símbolos sagrados “sintetizam o ethos de um povo e sua visão de mundo” (GEERTZ, 2008, p.

¹²⁵ Nesta epígrafe a autora refere-se ao pensamento de John Mbiti (1970).

66), ou seja, através deles, os seres humanos vinculam-se a determinados grupos sociais e, nesta relação, dão significados a normas, valores e acontecimentos materiais e espirituais.

Esses acontecimentos estão ancorados na crença religiosa que o grupo estrutura através da (re)criação dos seus mitos e ritos, e tudo que ocorre dentro do grupo (com seus membros e suas relações) é determinado por uma interpretação simbólica pautada pelo universo sagrado (GOMES, 2003).

Desse modo, concordo com a autora citada acima, de que o símbolo é a materialização do sagrado. E posso dizer também que os(as) jovens, ao se apropriarem deste universo, “incorporaram” à sua cosmovisão elementos da religião, imprimindo, assim, um movimento entre o sagrado e o profano.

Apesar de imersa neste universo simbólico, ressalto que não tive a pretensão de me debruçar acerca do fenômeno religioso da mesma forma que não fiz grandes incursões analíticas. Decidi ousar, enfatizando, em muitos momentos, a visão dos jovens sobre a religião (candomblé) e sua experiência religiosa.

Neste sentido, inicialmente apresento um breve mapeamento do campo de estudos da interface juventude e religião, considerando os poucos estudos que tratam do candomblé. Em seguida, trato o mesmo como religião de matriz africana e os significados que os(as) jovens dão a esta religião e suas divindades, bem como sua hierarquia, rituais, atividades e funções.

Ainda na seção dos jovens e o candomblé, analiso a experiência religiosa dessa juventude, através de alguns elementos: aproximação e motivação de entrada na mesma; as funções/cargos que são responsáveis; o antes e depois de sua iniciação; e os aprendizados que adquiram ao vivenciarem o candomblé.

4.1 A Religião faz a cabeça (*ori*) dos(as) jovens

Dentre a multiplicidade de formas de ser jovem, se encontra um fenômeno complexo com características que podem ser especializadas e que perpassam o universo da religião, onde a juventude busca uma ligação com o sagrado refletindo em uma maneira singular de ser jovem na sociedade (FERNANDES, 2011).

Nesse sentido, posso afirmar que, além das questões sociais, econômicas e culturais, a religião pode ser vista como um aspecto que compõe a diversidade de modos de ser jovem. De acordo com Fernandes (2011, p. 04), “A religiosidade se constitui numa dimensão fundamental na vida dos jovens, sendo que o vínculo às identidades religiosas são

pilares basilares na construção da identidade social do jovem, bem como da sua cosmovisão de mundo e de sociedade”.

Em todas as casas de candomblé que visitei, verifiquei essa presença dinâmica da juventude. Destaco aqui a *Casa de Iemanjá*¹²⁶ – oficialmente, *Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té* – que passou, em 2005, a ser (segundo os adeptos da casa) o primeiro Ponto de Cultura em uma casa de axé do país, sendo considerado um centro de atividades culturais e sociais, atendendo à comunidade local e dos bairros próximos, e que tem sob sua responsabilidade a animação do *Afoxé Odô Iyá*, composto, em sua maioria, por jovens praticantes e não-praticantes da religião. Não posso deixar de mencionar o *Ilê Axé Olojudolá*, que tem *Pai Aluisio de Xangô* como sacerdote, o qual citei anteriormente, o *Ilê Oba Oladeji*, onde *Pai Linconly* é o sacerdote, e o *Ilê Axé Gitofalogi*, em Juazeiro do Norte, que tem *Pai Bira* com seu *babalorixá*.

Constatai, nestas visitas aos terreiros, a presença dinâmica da juventude nas casas de candomblé apresentando, em alguns casos, funções importantes na hierarquia da religião¹²⁷. A religião faz a diferença na vida destes jovens.

Estudos que tratam da interface entre juventudes e religião são bem recentes no Brasil. Até a década de 70, os estudos sobre juventude no Brasil eram restritos à juventude de classe média e universitária, marcada pelo recorte geracional. A partir da década de 80, a visão acerca da juventude é alargada, reconhecendo a heterogeneidade dessa categoria, porém, essa mudança nos estudos sobre os(as) jovens ainda tinham certos limites. É a partir da década de 90 que as Ciências Sociais, com o alargamento da ideia de juventude, vão introduzir o tema da religião nos estudos sobre essa categoria.

De acordo com Camurça e Tavares (2004, p. 19):

A partir dos anos 90 é que a produção das ciências sociais sobre a juventude tem se debruçado de forma sistemática sobre novas dimensões da experiência juvenil, dimensões essas até então negligenciadas porque não tomavam como eixo central das suas preocupações, as significações que os próprios jovens possuíam acerca da sua condição.

Dentro das mais variadas pesquisas¹²⁸ qualitativas e quantitativas¹²⁹ que abordam a interface das duas temáticas, a religião foi considerada um espaço de sociabilidade, construção de identidade, pertencimento e lazer privilegiado entre as juventudes.

¹²⁶ Este terreiro tem Pai Célio de Iemanjá como *babalorixá* e localiza-se na Rua Dona Alzira Aguiar, 429, Ponta da Terra, Maceió- Alagoas. Fone: (82) 32310064, Site: www.casadeiemanja.com

¹²⁷ O trabalho de Stela Guedes Caputo (2008) apresenta crianças e jovens de vários candomblés que tem funções importantes na hierarquia da religião, tais como: Ogan, Ekedí, Òjè.

A antropóloga Regina Novaes é a pioneira na abordagem acerca da juventude e religião. Seu artigo *Religião e Política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais*, publicado em Comunicações do Instituto de Estudos da Religião (ISER)¹³⁰ em 1994, é o primeiro na articulação das temáticas. Este e outros trabalhos da autora realizaram a partir de marcos geracionais, uma tipologia das tendências religiosas entre os universitários pesquisados, destacando a questão do hibridismo cultural sob a forma de sincretismo.

Segundo Novaes (2005), a pesquisa *Retratos da Juventude Brasileira* revelou que a religião ocupa um lugar importante entre as conversas dos(as) jovens e que eles(as) interagem de forma diversificada com o sagrado.

Esta mesma pesquisa evidenciou que um número maior de umbandistas e candomblecistas na última década tem declarado publicamente sua identidade religiosa, porém, isso não estava traduzido no Censo de 2000. O motivo desta incongruência, segundo o texto, deve-se a três motivos: o crescimento pentecostal que disputa “nas bases” com as religiões afro-brasileiras; a intolerância religiosa e preconceito sofrido pelos adeptos destas religiões ao longo da história, fazendo com que se declarem católicos; e, por fim, a onda de jovens que se declaram sem-religião, mas que são frequentadores dos centros espíritas, da umbanda e do candomblé.

Tavares e Camurça (2004), ao fazerem uma revisão bibliográfica dos estudos situados na interface entre juventude e religião no Brasil, destacam o trabalho de Patrícia Birman (1997), intitulado *Futilidades levadas a sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do exótico*¹³¹. A autora discute questões de sexo (homossexualidade), gênero e possessão dentro do candomblé e “[...] introduz a variável da juventude – matizando a questão do gênero – para compreender a especificidade da experimentação religiosa entre os jovens ‘adés’¹³², bem como as tensões envolvidas entre estilos de possessão” (TAVARES e CAMURÇA, 2004, p. 36).

Diante destas pesquisas, identifiquei que a juventude de terreiro, seja de Umbanda ou de Candomblé, era pouco contemplada nos estudos de juventude e religião. Aparecia,

¹²⁸ Ver os trabalhos de NOVAES (1994); CAMURÇA (2004); TAVARES (2004); FERNANDES (2011); SILVA, (2008).

¹²⁹ Gostaria de destacar duas pesquisas: A pesquisa *Juventude Brasileira e Democracia*, realizada em 2004 pelo IBASE/POLIS, e a pesquisa *Retrato da Juventude Brasileira*, realizada pelo Instituto Cidadania, no início de 2004.

¹³⁰ Instituto de Estudos da Religião. Para mais informações, ver *site*: <http://www.iser.org.br/site/quem-somos/iser>.

¹³¹ Este artigo está inserido na coletânea de artigos organizados por Herman Vianna, chamado *Galeras Cariocas, territórios de conflitos e encontros culturais* (1997).

¹³² Homens que transam com homens – homossexuais masculinos.

geralmente, de forma superficial nos dados estatísticos de pertencimento religioso¹³³ ou nas temáticas de sexualidade¹³⁴. Por outro lado, os trabalhos acerca das religiões de matriz africana não citam o povo de santo jovem existente. Essa informação me deixou, no mínimo, curiosa para entender porque os(as) jovens eram invisibilizados(as) nas pesquisas que tratam das religiões de matriz africana.

No campo da educação, encontrei a pesquisa de Santos (2003), que trata do Projeto *Odemodé Egbé Asipá*, realizado em Salvador, e que apresenta as experiências dos jovens com esta ação, e o trabalho de Caputo (2008), que trata da dificuldade de que crianças e adolescentes têm de se autodeclararem candomblecistas na escola e como sofrem a discriminação por serem da religião dos orixás.

Santos (2003) afirma que a religião, a ancestralidade e a vida comunitária influenciam significativamente o quadro referencial de princípios e valores presentes nas identidades dos jovens. A autora ressalta que a comunidade-terreiro tem grande importância na vida dos(as) jovens que estão na religião.

As comunidades religiosas desempenharam, ao longo da história, e ainda desempenham papel importante de resistência cultural e “[...] a tentativa de ressuscitar miticamente a África acabou por criar um modo de ser genuinamente brasileiro” (AUGRAS, 2008, p. 34). Para a autora, o candomblé não representa uma cristalização das religiões africanas, mas uma reinterpretação dessas tradições – reelaborações da tradição ancestral.

De acordo com Braga (1988, p. 56), “[...] o candomblé reconstrói ou reinventa permanentemente a imagem de uma África idílica, onde a fantasia, o banzo, a saudade, se articulam entre si e agem como mola propulsora que engendra o surgimento de um contexto religioso que não encontra, em África, nada similar”.

Acredito que o candomblé projeta uma noção de África “mítica e mística”, carregada de elementos do cotidiano daqueles povos, bem como suas tradições religiosas. Estes são reelaborados no dia a dia da roça, identificados nos rituais, através da hierarquia ou mantidos na memória dos integrantes.

O conceito de africanidades brasileiras tem como elemento constitutivo a ideia de “(re)elaboração”. “As africanidades brasileiras são reprocessamentos pensados, produzidos no

¹³³ Ver pesquisa realizada por NOVAES (1994), com estudantes universitários, CAMURÇA e TAVARES (2004), com estudantes da educação básica, e PEREZ, OLIVEIRA e ASSIS (2004), que pesquisaram estudantes do 3º ano da rede pública estadual de Minas Gerais.

¹³⁴ Ver trabalhos de PAIVA (2008), SILVA (2008), SANTOS (2008), LICCIARDI (2008); RIOS (2011).

coletivo e nas individualidades, que deram novo teor às culturas de origem” (CUNHA, 2001, p. 12).

A ideia de (re)elaboração explica construções inexistentes nas culturas africanas e presentes nas africanidades brasileiras, tais como o candomblé, a capoeira, os quilombos, o samba. Porém, as bases destas novas construções brasileiras estão na diversidade cultural africana.

Os afrodescendentes (re)elaboram o pensamento de origem africana e produzem algo novo, realidades novas, novos olhares, transformando assim em africanidades. Isso significa pensar que a base material e intelectual da cultura brasileira é fruto da (re)elaboração dos africanos escravizados e afrodescendentes que batizamos de africanidades. (SANTOS, 2011, p. 128).

Desta forma, comungo com o pensamento de Quintana (2011), ao afirmar que a cultura religiosa dos africanos, com seus mitos, ìtans, cantos, bem como a fé nos seus *orixás*, voduns e inquices permitiu aos(às) negros(as) que, mesmo longe de sua terra natal (de sua organização espacial), reedificassem seus espaços sagrados e sua territorialidade.

O território é um elemento importante para a formação de identidades grupais/individuais, pois ele é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.

A diversidade desses territórios e suas diferentes maneiras de se relacionar, bem como o movimento de organização e reorganização espacial, me levam a pensar na comunidade-terreiro enquanto guardião do axé e dispositivo espacial de preservação da cultura africana e afrodescendente.

Contudo, penso que o candomblé não está localizado numa ilha, faz parte do complexo sociocultural brasileiro, sendo, dessa forma, permeado por conflitos de todos os âmbitos (não só religiosos).

Neste sentido, lembro-me das palavras de Oliveira¹³⁵ (2007a, p. 31), ao problematizar o candomblé como esse espaço também de conflitos. Para o autor, “[...] ora transitamos por uma África re-criada, mágica, harmoniosa e includente, ora por uma religião repleta de conflitos, de disputa pelo poder, de vaidade e de uma rigorosa hierarquia”.

¹³⁵ Em seu trabalho de mestrado, ao trabalhar o conceito de ancestralidade na encruzilhada, entre academia e militância, o autor rememora e analisa o pensamento de autores consagrados que se dedicaram a trabalhar as religiões de matriz africana, seus discípulos e seus críticos, tendo como mote os conceitos de pureza nagô e ancestralidade.

Neste contexto, percebo o desafio de abordar a condição juvenil dentro do candomblé, suas formas de ingresso, as diversas experiências que a juventude vive dentro da religião, suas aprendizagens e a relação com a ancestralidade.

4.2 A juventude no Candomblé

A herança religiosa africana que percorreu os circuitos transatlânticos, através da diáspora, está consubstanciada nas religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda.

A etimologia da palavra Candomblé é ainda alvo de especulações, sendo o significado mais provável o de “lugar de dança” (AUGRAS, 2008). Bandeira (2009), em suas pesquisas, afirma que o termo, denominado primeiramente *Kandomile*, é de origem banto e significa culto, louvor, reza, oração ou invocação.

Certamente que “[...] desde a África, a religião ocupa um lugar de irradiação de valores que sedimentam a coesão e a harmonia social, abrangendo relações do homem com o mundo natural” (LUZ, 2008, p 32). E foram exatamente essas tradições culturais (bantos, *fons*, *yorubas*) que se destacaram na formação dos candomblés.

Para Braga (1988), o candomblé não é somente um sistema de crenças estruturado para servir apenas às necessidades religiosas.

É um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural, sem perder de vista, suas relações profundas com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação da sociedade brasileira. (BRAGA, 1988, p. 38).

Dessa maneira, foram transportados, implantados e ressignificados no Brasil elementos de um complexo cultural africano, expressados através de associações – *egbé*¹³⁶ – que mantêm e renovam a adoração a entidades sobrenaturais, os *orixás* e os *ancestrais*.

O *egbé* é instalado em roças que ocupam um determinado terreno, para muitos, chamado de terreiro. Este termo tornou-se sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião. Desse modo, os terreiros constituem-se em verdadeiras comunidades que apresentam características especiais e também diferenciadas de acordo com cada local.

Os terreiros são espaços onde os integrantes podem ou não habitá-los permanentemente. Dentro dele, “[...] são transferidos e recriados os conteúdos específicos que

¹³⁶ Lanço mão do conceito de *egbé* apresentado por Santos (2008).

caracterizam a religião tradicional negro-africana” (SANTOS, 2008, p. 38), a partir das representações materiais e simbólicas do *aiyé* e do *òrùn*, e dos elementos que os relacionam.

No Brasil, cultuam-se no mesmo espaço sagrado vários orixás, diferentemente do que acontece na África, onde cada região ou cidade é consagrada a um ser divino (*orixá*). Essas divindades africanas, por sua vez, se relacionaram com as indígenas que aqui se encontravam, compondo o panteão religioso dos candomblés.

Há que salientar que os(as) africanos(as) escravizados(as) trouxeram uma diversidade de formas de cultos que reuniram a diferentes divindades com nomes diversos (*orixás, inquices, voduns*), bem como variadas formas de viver sua liturgia. Por esse motivo, os candomblés foram caracterizados em nações chamadas de *Angola* (denominada *banto*), *Keto* (também denominada *nagô*), e *Jeje* e suas variações.

Como existem diferentes candomblés com tradições diversas, seria inviável pesquisar a juventude dentro deste contexto plural sem fazer um recorte. Dessa forma, optei por pesquisar os(as) jovens de um terreiro de candomblé¹³⁷ de nação *Keto*, por ser uma tradição presente em muitas casas na região metropolitana de Fortaleza, e por encontrar, nas mesmas, um número considerável de pessoas que se inseriam no público alvo desta pesquisa.

De acordo com Santos (2008, p. 53), os Nagô entendem a existência através de dois planos: o *aiyé* – o mundo e o *orun* – o além. “O *aiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam. O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de um concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante”.

A comunicação entre esse dois mundos se dá através do axé (força vital)¹³⁸, conteúdo mais precioso do terreiro.

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem asé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o asé é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. (SANTOS, 2008, p. 39).

O ser humano é constituído de axé e das diversas forças que regem o universo, segundo a visão *nagô*. Todavia, uma delas é preponderante na constituição desse indivíduo e caracteriza o orixá de cada um (LUZ, 2003). Para este autor, os orixás são forças cósmicas que regem o universo.

¹³⁷ Conforme já explicitarei no capítulo metodológico, a ideia de trabalhar também em outro terreiro foi considerada e executada somente após a primeira qualificação.

¹³⁸ Axé, para os nagôs, e muntu, para os congos, segundo Luz (2003).

Santos (2008) nos alerta que o uso extensivo e simplificado da palavra *orixá* pode induzir a compará-los aos humanos. Esta autora afirma que alguns autores consideram os *orixás* ancestrais divinizados, ou seja, chefes de linhagens que, através de atos excepcionais em vida, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia, passando a serem cultuados nacionalmente.

Concordo com ela, que não cabe aqui tomarmos posição sobre este assunto, e utilizo seu entendimento acerca dessas divindades. Dessa maneira, “[...] os orisá são os genitores divinos [...] criadores simbólicos e espirituais; [...] interiorizam no ser humano elementos da natureza; [...] regulam as relações do sistema como totalidade; [...] representam o valor e um força universal” (SANTOS, 2008, p. 103-104).

Do mesmo modo, Botelho (2005, p. 48), em seu trabalho, apresenta os principais protagonistas dos candomblés, de acordo com suas nações e locais de origem.

Os *orixás* são divindades africanas trazidas para o Brasil pelos negros iorubás, grupo étnico do Oeste da África, o qual inclui países como Nigéria, Togo e República do Benin. Além dessas divindades, ligadas à cultura iorubá, existem também os *inquices* (divindades dos negros Bantos), circunscritos às regiões pertencentes ao Congo, Angola e Moçambique, e os *voduns* (divindades relacionadas aos negros Jêjes) da região hoje pertencente à República do Benin. (grifos do autor).

Assim, na concepção religiosa africana e afro-brasileira, os *orixás* são divindades que auxiliam o Deus supremo *Olodumare* na viabilização do encontro entre o sagrado e a humanidade.

Cada *orixá* tem suas características e seus rituais próprios, incluindo comidas especiais, interdições, roupas, insígnias, cores, cantos e dias da semana específicos para seu culto. Através do batuque dos atabaques, estes são chamados às cerimônias de forma a incorporarem em seus seguidores. Suas histórias, forças, qualidades e fraqueza, bem como as relações entre eles, são representadas através do itans.

Os itans são verdadeiras fontes de conhecimento no candomblé, pois fazem parte do sistema oracular que é compartilhado através da oralidade. Essas histórias são contadas pelos mais velhos. Em algumas visitas aos terreiros, tive a oportunidade de escutar alguns *itans* sobre vários *orixás*. Estes também transmitem valores, ensinamentos, regras de conduta.

Os *itans* podem também serem expressos através dos rituais de forma estética. Luz (2003, p. 33) destaca a dramatização:

[...] que se compõe de diversos outros sistemas simbólicos que se combinam entre si, tais como um sistema gestual que se exprime nas invocações, nas danças, cumprimentos, num sistema musical polirítmico, composto também nos cânticos,

korin, e dos poemas de louvação, *oriki*, dos sistemas de cores, do vestuário, das jóias e emblemas, das esculturas.

Enfim, apresento um quadro dos principais *orixás* cultuados nos candomblés visitados durante a pesquisa exploratória e a significação de alguns para os participantes da pesquisa. Neste sentido, inicio com o nome do *Orixá*, ao lado coloco o atributo/missão de cada um(a) segundo os autores Botelho (2005), Augras (2008), Luz (2000), em seguida, coloco a fala dos(as) jovens e, por último, apresento a saudação típica de cada divindade que é pronunciada pelos adeptos da religião quando estes incorporam em seus(suas) filhos(as).

Tabela 1 – Atributos dos orixás e significado para os(as) jovens.

ORIXÁ	ATRIBUTO/MISSÃO	SIGNIFICADO PARA OS JOVENS	SAUDAÇÃO
Exu	Tem o desígnio de levar até as outras divindades os pedidos das pessoas. É uma divindade fundamental para o desenvolvimento da religião, porque ele é o princípio dinâmico da comunicação entre as pessoas e as divindades. É a divindade do movimento, dos começos. Senhor da comunicação.		Laroyê
Ogun	Abre os caminhos, como lhe foi determinado pelo Senhor Supremo, e, no seu vigor heroico, possibilita a preparação de um cenário favorável para que a humanidade desempenhe o seu papel de copartícipe do desenvolvimento. Senhor dos caminhos, da tecnologia, dos avanços.	Orixá muito conhecido no Brasil por ser o orixá da guerra, um dos mais reverenciado no Brasil. Como os dos meninos <i>são</i> um pouco desconhecido, mas o Ogun, ele é bem mais conhecido e reverenciado, no sincretismo é associado com São Jorge, por ser também um guerreiro, senhor das armas e todas ferramentas de trabalho que o homem precisa. É o orixá da forja, das armas, foi ele quem fez a descoberta do ferro, ele é quem <i>tá</i> no período de passagem da pedra lascada pra pedra polida do homem, foi ele quem descobriu o metal para que o homem possa trabalhar com mais facilidade, usando os ferros. (<i>Iaô R. de Ogum</i> . Informação verbal).	Ògunyé
Oxossi	Na sua elegância peculiar, o grande provedor é o responsável pela mesa farta e prosperidade. O grande caçador, provedor da comunidade.		Okê Arô
Ossain	Partilha dos segredos das ervas medicinais e litúrgicas com os humanos, desperta o poder contido nas plantas, permitindo aos filhos-de-santo manejarem a sabedoria das plantas para fortalecerem seus corpos e espíritos. O senhor das Folhas.		Ewé ô

Tabela 1 – Atributos dos orixás e significado para os(as) jovens.

ORIXÁ	ATRIBUTO/MISSÃO	SIGNIFICADO PARA OS JOVENS	SAUDAÇÃO
Omolu/Obalu ayê	Faz a transmutação e exerce influência sobre a saúde das pessoas, controla as pestes e as epidemias. Dono da terra.	Obaluayê é dono da terra, sol. Senhor das doenças e é representado como São Lazaro. (<i>Iaô U. de Obaluayê</i> . Informação verbal).	Atotô
Oxumaré	Cria a grande aliança entre o céu e a terra, reafirmando o compromisso entre os seres humanos e as divindades. É a grande serpente que se figura no arco-íris e transporta a água do céu para a terra	Oxumaré, ele é representado pela cobra que a gente chama de Dan, ele é responsável pela chuva, caminho, por longevidade, por... Esqueci a palavra. Mudanças na vida. Por ser o símbolo da cobra. Questão de mudanças de pele, mudanças de vida! Ele passa seis meses no Orum em forma de arco-íris, e seis meses na terra que é o Aiê, em forma de homem ou de cobra. (<i>Egbomi/Ialorixá de Ewá</i> . Informação verbal).	Arroboô
Nanã	O princípio da vida, dona da lama onde a sabedoria é gestada. Indica a energia daqueles que acumulam muitas experiências pelos anos vividos. Senhora das chuvas que fecunda a terra. Mãe ancestral.		Saluba
Xangô	Com a sua opulência justiceira, legisla em favor dos menos e dos mais afortunados. Divindade dos Trovões.		Kawó-Kabiyèsilê
Iroko	Motor do movimento, transformação, ancestralidade e temporalidade. O sangue vivo da terra, que se movimenta irascível e incontrolável. Não se doma o tempo. A idade que não se mede.		Iroko i só Eeró
Oya/Iansã	Divindade guerreira dos ventos, dos relâmpagos e das tempestades, também cumpre a função de encaminhar os espíritos mortos para onde for devido. A grande guerreira dos vendavais.	Iansã é uma divindade, é uma mulher guerreira, é senhora dos ventos, tempestade. É uma mulher que vai à luta. (<i>Iaô L. de Oyá</i> . Informação verbal).	Epa heyi, Oya
Oba	Lutadora destemida, é símbolo de energia e muita força. Grande guerreira-caçadora.		Oba xirê
Oxum	Com sua graça e encantamento, distribui riquezas e prosperidade. Senhora da fertilidade	Oxum é a dona do ouro, rainha das águas doces, a mãe que dá tudo pelos seus filhos a partir de onde ele mereça. É um orixá muito cuidadoso, o orixá que por seu filho faz tudo que ele precisa. De acordo como ele vai com ela, porque se a pessoa não for do jeito que ela quer, a <i>garfiada</i> dela é fatal. (<i>Iarobá de Ogum</i> . Informação verbal).	Ore yeye ô
Logun-Edé	Partilha com a humanidade a alegria e a energia da jovialidade. É o caçador menino que até velho respeita. O jovem e sedutor caçador dos rios.	Orixá de dualidade, com o pai, astuto caçador, com a mãe, meigo e doce. (risos). Por isso, muitos confundem sua sexualidade. (<i>Egbomi/Ialorixá de Ewá</i> . Informação verbal).	Loci Loci Olowó

Tabela 1 – Atributos dos orixás e significado para os(as) jovens.

ORIXÁ	ATRIBUTO/MISSÃO	SIGNIFICADO PARA OS JOVENS	SAUDAÇÃO
Ewá	E a senhora da sensibilidade, da visão de muitos mundos, da estética. A divindade do céu cor-de-rosa. A senhora das possibilidades.	Ewá ela é representada pela âncora, basicamente, ela representa força, fertilidade, encanto, ingenuidade, ela é conhecida mais por isso. Ela é um orixá da inocência, <i>dono</i> da inocência, mas que na hora que os filhos dela precisam ela vira a guerreira dona do conhecimento, dona da adivinhação pra ajudar os filhos, mas que ela guarda todas as crianças pela pureza e pela inocência. (<i>Egbomi/Ialorixá de Ewá</i> . Informação verbal).	Ri ró
Iemanjá	Alimenta seus filhos com seus seios fartos, reinando na vastidão das águas dos mares, é a grande mãe feiticeira.	Fora a beleza (gargalhadas de todos), a serenidade, calma, Iemanjá é mãe, ela cuida, ela guarda. (<i>Iaô A. E. de Iemanjá</i> . Informação verbal).	Odô ya
Oxalá	Orixá da paz e do equilíbrio. Impetuoso na sua forma jovem (Oxaguiã), sábio na sua manifestação anciã. Senhor da harmonia.	Oxaguiã é um guerreiro, um guerreiro da paz. (<i>Iaô de Oxaguiã – Terreiro Olojudolá</i> . Informação verbal). Ele é Oxalá mais velho, ou o orixá mais novo. Ele veste branco, é um orixá muito fino, tem que ter várias cautelas com ele pra ele num se quizilar. O <i>Oxáguiã</i> é o <i>Oxalá</i> mais novo, tem várias aspectos de <i>Oxáguiã</i> . Tem o <i>Oxáguiã</i> guerreiro, que é meio briguento; tem o <i>Oxaguiã</i> , plantador de inhame, que é aquele mais calmo, mais puxando mais pro lado oxalá. O do <i>Iaô E. de Oxaguiã</i> , ele tem característica do <i>Oxáguiã Ojagunã</i> , que é muito briguento, parece um siri dentro da lata, de vez em quando, mas, fora isso, ele é muito bom de <i>se dar</i> . (<i>Babakerê de Airá</i> . Informação verbal).	Êpa Baba

Fonte: elaborada pela autora.

Também foi apresentado pelo jovem *babakerê*, sujeito desta investigação, o orixá *Airá*. Ele afirma que é “[...] o orixá primo de xangô, primo de *Iansã*, meu *Airá ibonam* é o orixá que dança na fogueira, na fogueira de *Airá*¹³⁹ que é a representação *Airá Ibonam*” (Informação verbal).

Quanto à estrutura hierárquica, é o grau de iniciação que determina a antiguidade iniciática, e não a idade biológica. Dessa forma, o “[...] *egbé* é socialmente estruturado

¹³⁹ Para alguns candomblecistas, *Airá* é um tipo de *Xangô*. Na casa lócus da pesquisa, ouvi algumas pessoas da religião se referirem ao orixá do *babakerê* pelo nome de *Xangô* confirmando essa opinião.

segundo o maior ou menor grau de asê de seus integrantes: àse transmitido durante os vários graus de iniciação, reforçado pelos ritos de passagem de uma categoria a outra [...] e pelos ritos de confirmação de postos na hierarquia do terreiro” (SANTOS, 2008, p. 44).

No candomblé *Ketu* brasileiro, os cargos estão dispostos de acordo com as responsabilidades e funções definidos, os sacerdotes e sacerdotisas, chamados respectivamente, *babalorixás* e *iyalorixás* (*Iyálôrisà*); as *Iyálâses* e os *babalaxés*; *babakekerês* e *egbomis*; as *ekedis* e os *ogans*; os *iaôs* e os *abiãs*.

As *iyalorixás* e os *babalorixás* são as lideranças principais do candomblé, os quais detêm um maior conhecimento, por conta do tempo de experiência religiosa, possuem a responsabilidade de cuidar e ensinar os fundamentos da religião a sua família-de-santo.

De acordo com Santos (2008, p. 43), “[...] a *Iyálôrisà* – ‘mãe’ dos *ôrisà* – sacerdotisa suprema do terreiro [...] é quem possui os maiores conhecimentos e experiência ritual e mística, quem possui o asê mais poderoso e mais atuante”.

Do mesmo modo que a *Iyalorisá*, os *babalorisás* (pai dos *orisás*) são a versão masculina desta função, possuindo as mesmas características religiosas. Ressalto que, durante o trabalho, tive acesso apenas a *babalorisás*.

Entre os(as) jovens colaboradores(as) da pesquisa, estava a *egbomi/iyalorisá* de Ewá. Ela recebeu estes cargos em 2013, no momento de sua festa de sete anos de candomblé, o *odu egê*¹⁴⁰. como relata:

Na verdade, foi tudo uma surpresa, o pai já sabia e ele não disse pra ninguém, só falou no dia que eu *tava* aqui no barracão. [...] e quando ele falou que *tava* me sentando como *iyalorixá*, primeiro eu tomei um susto, ‘puxa vida! e agora, o que é que eu vou fazer?’, *vixe*, eu *tô* lascada!’, querendo ou não, eu parei de olhar pra mim, voltei a olhar pra comunidade, aí depois, com um tempo, que ainda *tô* me acostumando, agora eu *tô* me sentindo privilegiada, eu sei que não é todo mundo que vai conseguir chegar e a alcançar isso que eu alcancei. (Informação verbal).

Para esta jovem, ser *Iyalorisá* significa ser responsável pela vida de outras pessoas, mesmo se esta ajuda for acertada ou não. “[...] é como se fosse uma segunda mãe”. Como *egbomi*, também desempenha funções de irmã mais velha, como afirma:

Eu *tô* aqui na roça, eu sou responsável por mim e por todos os meus irmãos mais novos. [...] Eu, por enquanto, eu *tô* junto com o baba Domingos pra..., o *babakekerê*, no caso, pra aprender o máximo que eu puder. Tudo que eu aprender já vai servir pra quando eu abrir a minha casa. Aí eu tenho que cuidar de cozinha, cozinha do

¹⁴⁰ *Odu egê* significa maioridade, *egê* é 7, é quando o *iaô* completa a maioridade. “Quando a gente vai receber o *odu egê* eles sentam a gente no barracão pra mostrar que nós chegamos a nossa maioridade, nós não precisamos mais *tá* sentado no chão, a gente *tá* sentado na cadeira em frente a todo mundo, a comunidade” (*Egbomi/yalorixá* de Ewá. Informação verbal).

candomblé, tenho que cuidar dos meus irmãos quando, digamos, tem mais jovens, aí, se alguém fizer uma coisa errada, a culpa não é dele, a culpa é minha, porque eu sou mais velha e não disse que não podia fazer, então, eu cuido dos meus irmãos, eu tenho que ver se a roça tá limpa, eu tenho que ver se meu pai tá bem, eu tenho que conscientizar os meus outros irmãos pra eles comecem a pensar como eu penso, mesmo sendo jovens, comecem a ter uma conscientização de *egbomis*, que, quanto mais cedo você consegue pensar como mais velho, mais melhor, melhor pra você quando você completar seus sete anos. (Informação verbal).

Ser *egbomi* é ter passado, no mínimo, sete anos de iniciação, pois, após esse tempo, é realizada uma cerimônia (*odu egé*) onde o(a) *iaô* (*iyàwo*) receberá o “*igbà-àse*” (alguns elementos e objetos rituais) e passará à condição de *egbomi* (*ègbomi*), que significa meu mais velho, meu parente mais idoso. É desse grupo que sairão as *Iyàs* e *Babas* do terreiro. Ressalto também que sem a cerimônia o(a) *iaô*, mesmo com mais de sete anos de iniciado(a), não poderá sair de sua condição inicial.

Outra função importante exercida por um jovem desta pesquisa é o de *babalaxé*. De acordo com este em questão, esse é o posto que se dá ao sucessor da casa de candomblé. Este auxilia o *babalorixá* nas funções internas da casa, coordena e ensina os outros adeptos.

Para Santos (2008), a *Iyalorisá* é, ao mesmo tempo, *Iyálàse*, ou seja, a mãe do *asé*. Esta é a portadora do máximo de *asé* do terreiro. Todavia, em um dos terreiros que visitei, ao encontrar a sua versão masculina (*babalásé*), identifiquei que eram funções separadas – *babalorisás* e *babalásés*.

Igualmente ao sucessor da autoridade máxima do terreiro, participou também um jovem que tem a função intitulada pela maioria dos adeptos de Pai Pequeno, o *babakekerê* de Airá. Para ele, o pai pequeno auxilia o pai-de-santo e, em momentos que o mesmo esteja ausente, ele se responsabiliza por todas as funções. “É a segunda pessoa da casa, seria como um vice-presidente” (Informação verbal).

De acordo com Augras (2008), o pai pequeno e/ou a mãe pequena (*iyà kekerê*) tem a função de presidir as iniciações, orientar as *ekedis*, *ogãs*, *egbomi* e *iaôs*. Quem está nessa função é provável candidato(a) para suceder a mãe ou pai-de-santo do terreiro.

Entre as pessoas que integram o terreiro estão as *ekedis* e os *ogãs*; estes(as) não incorporam os *orixás*, cabendo a eles e elas o cuidado com os(as) filhos(as)-de-santo cujos *orixás* se manifestam. São verdadeiramente os irmãos e irmãs mais velhos(as), autoridades no terreiro.

As *ekedis* são consideradas mães e têm as funções de cuidar das oferendas, preparar as comidas para os rituais e festas, vestir e paramentar os adeptos em transe, realizar os atos votivos. Elas são designadas pelos *orixás* que as escolheram, como presenciei algumas

vezes no terreiro em dias de festa. A jovem *Iarobá de Ogun* tem como orixá de cabeça *Oxum*, mas foi designada por *Ogun* a exercer esta função. *Iarobá* é a mesma função de *Ekeidi*.

Augras (2008, p. 187) descreve o momento em que acontece a investidura das *ekedis* que da mesma forma ocorre com os *ogãs*.

Isso costuma acontecer no dia da festa dessa divindade: o orixá, manifestado em uma das suas filhas, dirige-se, dançando, até o lugar onde se encontra a pessoa da assistência que deseja distinguir. Saúda-a, abraça-a, puxa-a para dançar com ele. O orixá e a eleita dão assim a volta completa do barracão. [...] A eleita então ‘suspensa’¹⁴¹ deve dizer alto e bom som se aceita o cargo de *ekedi*. Em caso afirmativo, deverá mais tarde submeter-se a uma espécie de processo iniciatório, findo o qual será publicamente ‘confirmada’, em grande pompa e festa.

A *Ekeji de Ogun*, jovem filha de *Oxum* que participou desta pesquisa, apresenta-se como *Iarobá*¹⁴², porém é mais conhecida como *Ekeji* – “a mãe dos *orixás*, dos *iaôs* que tão iniciando dentro da casa, dentro do *Ilê Asé*.” Para ela:

Ekeji não é só pra cuidar do *orixá*, [...] *Ekeji* pode ajudar o pai-de-santo, pode ajudar seu irmão na hora da função da roça, [...] porque muitas coisas acontecem. [...] Mas eu acho assim, no meu pensar, eu sou *Ekeji*, eu já limpei os *ibás* dos *orixás*, já organizei a roupa dos *orixás*, eu não vou me sentar e ver meus irmãos trabalhando, eu vou e ajudo a eles nos serviços que eles têm. Na hora do *candomblé*, um *orixá* de fora virou, eu, por ser mãe, não só do *orixá* do meu pai-de-santo, sim ser mãe de todos os *orixá*, que *Ekeji* e *Iarobá* significa isso: mãe do *orixá*. Não significa qual, daquele... dos *orixá* que tão ali presente. Então, posso pegar *orixá*, botar um laço pra enfeitar, na hora do *run*, que é a hora que ele vai dançar, vou lá, danço mais ele, às vezes, a própria pessoa não sabe dançar e o *orixá* vem e fica com dificuldade naquela dança, eu tenho por obrigação de ter toda a paciência, chegar e dizer como é que dança, ele, aquilo mais, como se fosse assim... entendeu?... uma criança. Que todo *orixá*, pra mim, é uma criança, que ele vai aprendendo... como eu aprendo com ele e ele aprende comigo. Porque, se eu disser: ‘faça isso’, ele vai lá e faz, então, praticamente é o quê? Movido quase por mim. Ele tem o respeito por mim mesmo que eu tenho o respeito a ele ao mesmo tempo. *Oxum* é minha mãe e, ao mesmo tempo, eu sou mãe dela. Porque sou eu que banho ela, *océ* no *candomblé*, mas na língua mais popular é banhar, que é limpar o *ibá*. Na hora que ela vai andar sou eu que visto ela, eu que arrumo ela, a melhor roupa pra ela e tudo. (Informação verbal).

Ter a função de *Ekej*, para esta jovem, não é somente compor a hierarquia do *candomblé*, mas estar a serviço dos *orixás* e dos irmãos-de-santo. A relação que tem com os *orixás* é de aprendizagem e respeito. Ao cuidá-los, ela aprende com eles e vice-versa.

As funções dos *ogãs* são tocar os atabaques (esta tarefa é exclusivamente masculina), cuidar da administração e segurança do templo, encarregados dos sacrifícios.

¹⁴¹ De acordo com a autora (AUGRAS, 2008), a pessoa eleita é suspensa numa espécie de cadeirinha feita com os braços das *ekedis*. Acredito que é por esse motivo que se chamam cargos suspensos. Contudo, nos terreiros em que fiz a pesquisa, nunca presenciei tal feito. Geralmente, a pessoa ficava em frente aos atabaques sentada numa cadeira especial.

¹⁴² Onde esta jovem foi iniciada, no *Ilê Alaketu Axé Ogun Layor*, da nação *keto*; este cargo era chamado de *iarobá* e não de *ekedi*.

Diferentemente do que observei no terreiro *Ilê Asé Ya Omi Arin Ma Sun*, Augras (2008, p. 187) ressalta que os ogãs “[...] são frequentemente recrutados entre homens de posição e que no tempo das perseguições era frequente ver ogã usar seu prestígio para tirar o ‘pessoal de santo’ das garras da polícia”. Entre eles, destacam-se aqueles que apoiam financeiramente o *egbé*. É também oriunda deste cargo uma boa parte dos antropólogos que estudaram e se iniciaram no candomblé.

Fazem parte dos grupos de filhos(as)-de-santo que manifestam as divindades os *Iaôs*, que são aqueles(as) iniciados(as) na religião que entram em transe – um estado de alteração na consciência associado à presença da divindade – manifestando neles(as) seus *orixás* protetores. Durante o período de sete anos, o *iaô* irá aprender a cantar e dançar para o seu e os outros *orixás*; fazer artesanato, como produzir um fio de contas; cozinhar as comidas sagradas; e se relacionar com a natureza, consigo mesmo e com as outras pessoas. Eles também “[...] formam a base do ‘corpo’ místico do terreiro. Conforme as regras, cada *iaô* terá de oferecer uma ‘obrigação’ (festa) ao dono da cabeça, um ano depois da iniciação, três anos, e, por fim, sete anos depois” (AUGRAS, 2008, p. 186).

De acordo com os jovens da pesquisa, um(a) *Iaô* realiza, no intuito de aprender, diversas atividades religiosas, domésticas, de infraestrutura e artísticas. Trago aqui o depoimento de alguns, retratando o dia a dia deles e o que fazem dentro do terreiro.

[...] minha função aqui é prestar... é... servir ao meu pai, ao meu pai pequeno, fazer serviço braçal, isso e aquilo outro, e também servir aos meus irmãos, quando eles tiverem precisando de mim. (*Iaô de Oxum*. Informação verbal).

Acho que, como *iaô*, eu faço de tudo um pouco. Ajudo os *pai-de-santo*, meus *irmão*, limpo, lavo, se for pra cozinhar eu também cozinho, cuidado de bicho, trato bicho... (*Iaô de Iemanjá*. Informação verbal).

O que os *iaôs* são responsáveis? Com função ou sem função¹⁴³? [...] sem função: limpou o barracão, limpou a senzala¹⁴⁴, fez o *angeum*, que é a comida, botou comida pros bichos, cuidou dos bichos, botou a água, deram o lanche do *pai-de-santo*, o almoço do *pai-de-santo*, aí tudo bem. Esse no dia normal. [...] essas funções [atividades] diárias, não geram festas. (grifo nosso) (*Iaô de Oxum*. Informação verbal).

Bem, a gente tem algumas atribuições pro santo da gente, alguns deveres a *ser cumprido*. A gente chega, faz os atos, a gente chega, primeiramente fala com *Ogun* e com *Exu* que tá ali na porta, são os guardiões, é como se eles fizessem uma leitura

¹⁴³ De acordo com os jovens, o dia de função é quando se realizam atividades direcionadas aos *orixás* e que geram festas. “[...] um *amalá* nas quartas-feiras, um *ebó* na sexta, essas são as funções. [...] uma função do *Ogun*, funções do *Ogun* é sete dias antes da festa começar. Começa os presentes do *Ogun*, da *orô*, do *Ogum* na quinta-feira. Que é a comida? É a comida do *Ogun*, vai pro jogo, pra ver o que o *Ogun* vai querer comer naquele ano, aquelas histórias todas. Aí, no sábado, suspende, dá os *Orum* dos *Exú*, do candomblé, ou no sábado de manhã dá o *Orum* dos *Exú* pra sábado à noite ir à festa” (Informações verbais fornecidas pelos(as) jovens participantes da pesquisa).

¹⁴⁴ Aqui o jovem se refere à cozinha do terreiro.

do código de barra da gente pra saber que a gente tá voltando, a gente faz isso ao entrar e ao sair da roça. É como se a gente dissesse: ‘Ó, tô voltando, tô na roça, é a minha energia. A gente passa por isso, toma nosso banho de ervas, que é um banho pra purificar a energia da gente, que a gente vem da rua, trazendo muita coisa, muita energia negativa, a gente passa por esse banho pra purificar. Em seguida, faz nossos deveres no barracão. O barracão que é o lugar onde tem as festas. A gente dá de cabeça pra *Xangô* que é o dono da casa, pra dizer ‘*Xangô*, eu também estou em casa, voltei’. E aí começa várias coisas.

[...] O *Iaô*, numa roça de candomblé, ele tem que ser tudo, ele tem que ser aquele Severino, personagem, tem que ser mil e uma utilidades, *Bombril*.

[...] Pode ser por iniciativa própria ou os mais velhos, começando pelo pai-de-santo. O *Babalorixá* vai dizer: ‘Ó, tem tal coisa a ser feita’. A gente vai lá e faz, e se não souber, a gente diz: ‘Ah! eu não sei fazer!’. Ele vai dizer uma pessoa que saiba pra ir junto com a gente e terminar a tarefa ou alguma pessoa à frente da casa, como o *Babakekerê* ou a esposa dele que é a nossa... *Iarobá*.

[...] Por iniciativa, também posso chegar e ver que aqui tá com esse problema de manga e eu ver que tem telha quebrada. Eu posso chegar, por livre espontânea vontade, e lá tirar os cacos de telha e retelhar ou posso esperar também que alguém me mande que eu faça esse dever. (*Iaô de Ogum*) (Informação verbal).

Para ser *Iaô* tem que ter desprendimento, coragem e estar disponível para aprender. Esses(as) jovens desempenham tarefas domésticas que nem sempre fazem em casa. Serviços de construção civil, como pintar, rebocar paredes e retelhar um compartimento são constantes atribuições destes jovens, além das atividades religiosas. Eles aprendem fazendo ou vendo outros fazerem, existe sempre aquele mais velho (em experiência) para ensinar o trabalho.

Ressalto a fala do *Iaô de Ogum*, que descreve o seu momento de chegada no terreiro e suas obrigações pessoais com os *orixás* (guardiões, *orixá* protetor, o dono da casa). Para ele, ao passar a porta de entrada do terreiro, se conecta com essas divindades através da “leitura do código de barra” de sua energia e todas as atividades estão direcionadas a purificação e equilíbrio da mesma.

Deste modo, analisando as falas dos(as) jovens, percebo que as tarefas diárias no terreiro não se diferenciam pela idade cronológica, mas pela idade religiosa, pela hierarquia. É a função hierárquica que define quais atividades cada um(a) deve desempenhar, contudo, os depoimentos revelam que estas atividades não se superpõem uma sobre a outra, mas se complementam, pois o trabalho dos *iaôs* reflete no das *ekedis* e de outros cargos.

Quanto aos *abiãs*, que são os frequentadores dos candomblés que não foram iniciados(as), estes cultuam o dono da sua cabeça nos dias prescritos e participam dos ritos que são permitidos a eles, como os públicos. Ao decidirem pela iniciação¹⁴⁵ na religião, fazem inicialmente o ritual do *bori* que significa dar comida ao *ori* (cabeça). O objetivo desse ritual é

¹⁴⁵ De acordo com Augras (2008), a passagem para a categoria de *iaô* não depende muito da própria vontade, sendo esta determinação dos *orixás*.

“[...] alcançar o equilíbrio para sua individuação e para seu centramento” (BOTELHO, 2005, p. 42).

Este ritual consiste em oferecer alimentos à cabeça preparando-a para receber, “por meio do transe místico”, a divindade protetora de cada indivíduo. Apesar do *bori* marcar, de certa forma, o acesso da pessoa ao universo do candomblé, não significa que esta tornou-se um(a) iniciado(a) propriamente dito, pois isso requer outras diversas obrigações.

Para descobrir qual *orixá* é o protetor da sua cabeça, é necessário a realização do jogo de búzios¹⁴⁶, que é feito por *iyalorixás/babalorixás*. Através deste recurso divinatório de comunicação com os orixás, revela-se o *odú* (destino) do consulente e indica as suas necessidades.

O ritual de iniciação no candomblé é considerado o momento em que o *abiã* – que se torna *iaô* – morre para os valores comumente veiculados em nossa sociedade e renasce para o mundo dos valores ancestrais dos *orixás*. Assim, é necessário, antes e depois da festa pública de iniciação, uma espécie de resguardo (também chamado preceito), para que o(a) neófito(a) possa se adaptar à nova vida e buscar o equilíbrio, reorganizando seu mundo ao novo contexto apresentado pela religião.

Concordo com Santos (2008, p. 38), ao afirmar que “[...] através da iniciação e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema”. E “[...] estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos”.

O ritual de iniciação, bem como os demais rituais no candomblé, são bastante onerosos e muitos adeptos da religião não têm recursos para realizarem. O que acontece, e que observei durante a pesquisa, é o apadrinhamento ou a ajuda ao(à) filho(a)-de-santo. Geralmente, algumas pessoas ajudam doando os animais, objetos, roupas, entre outras coisas para a realização da festa. No terreiro *Ilê Asé Ya Omi Arin Ma Sun*, era costume ver as pessoas doando alguma coisa para as festas, eu mesma participei deste movimento.

Acerca da estrutura física dos terreiros de candomblé, esta se configura de diversas formas de acordo com suas nações de origem, pelas condições materiais de cada casa ou pelo processo de urbanização das cidades onde estão localizados.

¹⁴⁶ Aprendi, nos diversos jogos de búzios que fiz, que o jogo indica um caminho e faz uma recomendação para o momento em que estamos vivendo. Não é uma camisa de forças que deve ser seguida à risca, pois temos livre arbítrio.

Santos (2008) descreve que, no terreiro, existem dois espaços com características e funções diversas: um “espaço urbano” que compreende as construções do uso público (barracão, cozinha, banheiros, conjunto de habitações temporárias ou permanentes para os iniciados e suas famílias) e privado (o *runko*, os quartos onde estão os assentos dos *orixás*)¹⁴⁷; e um “espaço mato” onde estão as árvores, as ervas, e uma fonte de água.

Na maioria dos terreiros que visitei, observei que esta divisão dos espaços (urbano e mato) não é algo tão bem definido assim. Em muitos casos, confunde-se onde começa um e onde termina o outro.

Cossard (2011, p. 71) apresenta um tipo de organização espacial a partir da tradição *Ketu*.

Os tipos de casas e construções de um terreiro podem variar, mas sempre obedecerão a uma estrutura determinada. Todos devem ter o *Exu* no portão; o barracão; a casa de *Obaluayê* e, pelo menos, uma casa de Orixá, com um espaço reservado para *Oxalá*; um quarto para recolher as *yawôs*; e a cozinha onde são preparadas as oferendas.

Além desses espaços, ainda existem nos terreiros um barracão, que geralmente está localizado na parte central da casa, sendo destinado para as festas que acontecem no terreiro. Nas laterais deste espaço ou de frente existem umas cadeiras ou bancos para os visitantes e, ao fundo, localizam-se os atabaques, que também são considerados seres sagrados. No centro do barracão existe uma cavidade fechada com uma tampa de cimento que, segundo os membros da religião, é onde se localiza o assentamento da casa, o seu axé.

Todas essas estruturas – hierárquicas, litúrgicas e físicas – estão na base das religiões afro-brasileiras, porém, não são fechadas, variam de acordo com os lugares e as interpretações destas tradições, pois, dentro de uma mesma nação, como *Ketu*, visualiza-se formas diversificadas de se viver o candomblé.

A história do candomblé no Ceará é bastante recente e a historiografia acerca da temática é escassa. De acordo com Bandeira (2009), na maioria das obras dos chamados “clássicos” das religiões afro-brasileiras, não se constata referências ao nosso estado, sendo o trabalho de Ismael Pordeus Júnior (1993)¹⁴⁸ uma exceção.

Acredito que o motivo do desconhecimento da vivência das religiões de matriz africana em nossas terras deve-se principalmente pela história de invisibilidade que a

¹⁴⁷ É um espaço, geralmente um quarto, onde se é consagrado a cada *orisá* e também para o *orisá* de cada integrante do terreiro. Contém objetos e vasilhas (quartinhas) específicos, que expressam os diversos aspectos do *orisá* cuja natureza simbolizam.

¹⁴⁸ Este antropólogo cearense realizou uma pesquisa sobre a Umbanda no Ceará, publicando em 1993 o livro intitulado: *A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*.

população afrodescendente está sujeita em nosso estado. As consequências desta situação são a negação da importância cultural africana e o racismo.

Se não existem negros no Ceará, conseqüentemente, não existe religião de negro. Essa afirmação se contradiz quando, por entre a paisagem urbana de Fortaleza e da região metropolitana¹⁴⁹, surgem inúmeros terreiros de candomblé, onde os *orixás* são reverenciados por uma quantidade significativa de adeptos que, muitas vezes, vivenciam de forma silenciosa a religião, devido à intolerância e ao racismo que os associam a adoradores de deuses satânicos, supersticiosos e charlatões.

Estes terreiros, geralmente, estão instalados em bairros da periferia da capital e na região metropolitana, como: Canindezinho, Barra do Ceará, Bom Jardim, Siqueira, Messejana, Maracanaú, Maraponga, Maranguape, Caucaia, entre outros. Habitados por grande parcela da população afrodescendente, esses grupos organizam e reorganizam seus modos de viver, elaborando estratégias de sobrevivência e articulando-se em práticas comunitárias como é o caso da comunidade de terreiro.

A origem do candomblé cearense se confunde com a Umbanda praticada em nosso território. A problemática da intolerância religiosa e da perseguição às diferentes denominações religiosas afro-brasileiras forçaram a Umbanda a sofrer recorrentes mutações em virtude de sua legitimação.

Dentre estas, o constante processo de migração de pais e mães-de-santo [de Umbanda] para ao candomblé.

Fenômeno que está longe de um consenso, evidenciando a continuidade de movimentos diaspóricos nesta religião de ancestrais [...] que, lutaram e lutam [...] pela manutenção de suas identidades em diálogos com o mundo contemporâneo. [...] Foram os primeiros babalorixás de candomblé. (BANDEIRA, 2009, p. 60 e 73).

Os considerados fundadores do candomblé no estado são pai Deo e pai Xavier que, juntos, fundaram, em 1974, o *Ilê Igba Possum Azeri*, um terreiro *Nagô-Vodum* que tocava para santos de todas as nações¹⁵⁰.

Outra liderança considerada como iniciante da religião em nosso estado foi Mãe *Ilza de Oxum*. Segundo a comunidade de santo cearense, ela é a matriarca do candomblé no Ceará, tendo fundado seu terreiro em 1976.

¹⁴⁹ Aqui, irei me deter apenas à capital e à região metropolitana do estado, porém, os terreiros de candomblé estão espalhados por todo estado, de acordo com o depoimento dos *babalorixás* com quem conversei, com o estudo do próprio Cláudio Bandeira (2009) e outros pesquisadores, como Domingos (2011) e Sousa (2010).

¹⁵⁰ Com o passar do tempo e o processo de hegemonia dos candomblés de nação *Ketu* baiano, denominado *nagocracia*, e, principalmente, com a instalação de candomblés *Ketu* no estado, o *Ilê Igba* foi sendo questionado acerca de sua real nação sendo muitas vezes taxado de “axé de salada” (BANDEIRA 2009, p. 70).

Conforme Bandeira (2009), o divisor de águas do candomblé no Ceará foi a fundação do *Ilê Axé Oloyoba*, fundado na década de 1990 por mãe *Obassi*. O diferencial desta casa foi a introdução de elementos novos (como ritos e cerimônias) pertencentes à nação *Ketu* desconhecidos pelos participantes do candomblé de outras nações no Ceará sendo aos poucos incorporados por eles.

As práticas deste terreiro geraram fama e, ao mesmo tempo, tensões entre a comunidade de santo cearense. As rivalidades existentes causaram o assassinato de mãe *Obassi*. Sobre este fato, Bandeira (2009, p. 95) afirma:

O assassinato de Mãe Obassi tornou evidente uma série de tensões e conflitos existentes nas relações sociais e pessoas vividas no interior da comunidade de santo cearense. Ainda repercutiu no ‘mercado religioso’, no que tange às diversas modalidades de cultos afro-brasileiros que, ao oferecer os mesmos serviços, rivalizam entre si na busca de clientes e fiéis.

Com este fato, o candomblé cearense inicia uma nova etapa. É instituída no *Oloyobá* uma nova liderança mãe Maira de *Ewá*, uma menina que foi iniciada com um ano e nove meses, sendo preparada e educada dentro da religião dos orixás para ser a sucessora da mãe. “Ela é fruto de uma geração que nasceu dentro do candomblé, não migrando de uma religião a outra até ser iniciada e viver os preceitos do candomblé” (BANDEIRA, 2009, p. 97).

Apesar de ter uma história relativamente nova em nosso estado, o candomblé já possui duas ou três gerações de adeptos que nasceram na religião. Esses(as) praticantes vivenciam e percebem sua religião diferentemente daqueles que já se iniciaram adultos? Como se configura as relações entre essas gerações? Como são tratados esses(as) jovens que são considerados velhos(as) na religião?

Nos grupos de produção de saberes e nas entrevistas realizadas com alguns colaboradores, problematizei acerca de como conheceram e se aproximaram da religião, sua motivação de entrada na mesma, que funções/cargos são responsáveis e que aprendizados adquirem ao vivenciarem cotidianamente o candomblé. Também foi em grupo que eles produziram seu desenho do antes e do depois de sua iniciação ao candomblé.

4.2.1 Os jovens candomblecistas – sua aproximação e motivação para a iniciação

Entre os(as) participantes da presente pesquisa estão aqueles(as) que nasceram dentro de famílias candomblecistas; outros(as) que se iniciaram quando crianças; os(as) que

fizeram sua iniciação no período da adolescência; e, por fim, os(as) jovens iniciados depois dos 18 anos.

Dentre todos(as) os(as) jovens, o *babalaxé* de *Xangô* foi o único que nasceu em uma família candomblecista. Seu avô é o *babalorixá* do terreiro a que pertence. Foi por meio do jogo de búzios que este jovem foi escolhido o *babalaxé* do *Ilê Axé Olojudolá*.

Ao ser indagado sobre o motivo de sua iniciação ao candomblé, o mesmo afirma que foi por motivação espiritual, mas ser de uma família praticante do candomblé influenciou sua decisão, afinal ele “[...] também tinha que se encaixar. [...] Sabia que ia permanecer na religião porque faz parte de sua ideologia e de sua família, sabe como funciona, seu pai educou assim dentro da religião”.

Esse relato comunga com o pensamento de Rabelo (2008, p. 192), ao afirmar que a herança é um elemento estritamente ligado à ideia de obrigação. “Esta aparece [...] na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família, que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada [...]. Vem de berço”.

Apesar de a família ter sido fundamental para a escolha da religião deste jovem, seus planos de futuro diferem do escolhido pelo *oráculo de ifá*, de sua função religiosa e dos ideais de continuidade da comunidade. Mesmo estando na linha de sucessão da responsabilidade de conduzir o terreiro quando o *babalorixá* atual “fizer sua viagem”¹⁵¹, o jovem filho de *Xangô* irá delegar esta tarefa ao *babakekerê* da casa, o segundo na linha de sucessão. Como o próprio afirma:

Eu pretendo viajar, conhecer bem o país, conhecer fora do país e conciliar minha profissão com a religião. Não quero trabalhar aqui. Aqui no Ceará. Quero trabalhar fora e conciliar os dois. [...] No meu caso, se eu não tiver aqui, o Domingos, que coordena a casa, aí quando eu começar, por exemplo, ter férias, ter um espaço, aí eu volto, passo um bom tempo aqui, aí volto, é mais ou menos assim. (*Babalaxé de Xangô*. Informação verbal).

O pensamento do *Babalaxé de Xangô* não é compartilhado pelas jovens que se iniciaram quando criança, apesar de seus planos de futuro terem espaço para o ingresso numa universidade e terem uma profissão trabalhando em suas respectivas áreas, a religião se configura como prioridade em suas vidas. Como ressalta A *egbomi/yalorixá de Ewa*:

Eu quero entrar na faculdade, começar a trabalhar de novo e abrir minha casa o mais rápido possível. [...] Minha casa de candomblé. Porque filho eu sei que já vou ter, na

¹⁵¹ Expressão utilizada pelo próprio jovem para designar a morte de seu avô, *babalorixá* deste terreiro.

hora que eu quiser dá certo, mas eu quero primeiro me estabelecer como *iyalorixá* dentro da minha casa. (Informação verbal).

As jovens *egbomi de Ewá* e *iarobá*¹⁵² de *Ogum* se iniciaram quando tinham 11 anos de idade e acreditavam que não iam permanecer no candomblé por muito tempo, pois “[...] o candomblé no início assusta pelas inúmeras funções/atividades” (informação verbal). Eram crianças, queriam brincar e ficavam com medo de não conseguirem realizar as tarefas que as outras pessoas faziam, principalmente esta filha de *oxum* que já foi iniciada com a função de cuidar dos *orixás*, em especial de *Ogum*, para quem foi designada este cargo.

As jovens e o jovem acima conheceram o candomblé através de sua família, e a mesma os levaram a – direta ou indiretamente – uma prática da religião. Outros(as) participantes desta pesquisa também se iniciaram criança e foram levados(as) pelos pais ao terreiro. Todavia, essa iniciação religiosa não aconteceu de forma tranquila, cada história é marcada por traçados diversos.

Para uma parcela dos(as) jovens, o primeiro contato com a religião foi através dos pais candomblecistas que levavam as crianças para o terreiro. Contudo, este contato inicial não era premeditado pelos responsáveis. Alguns traziam seus(suas) filhos(as) por não terem com quem deixar e nem sempre era agradável para os(as) pequenos(as). Com o tempo, ou por necessidade, estes acabavam gostando, fazendo amizades e se iniciando. Como mostram os relatos abaixo:

Quando comecei a frequentar aqui a casa e foi logo quando minha mãe iniciou no candomblé, aí no início eu não gostava muito não, por que minha família toda é evangélica, católica, tal, e quando minha mãe começou a participar da casa, a minha avó ficava falando: ‘vai beber sangue, comer galinha crua’ e essas coisas me assustavam, aí eu evitava até de vir aqui, vinha até *no* portão, deixava a roupa da minha mãe, até que um dia eu resolvi ficar para uma festa, aí resolvi ficar, ficar, vinha passar final de semana, vinha, passava a semana, passei as férias, aí passei um ano, assim, digamos conhecendo, aí eu peguei fiz amizade. (*Egbomi de Ewa*. Informação verbal).

Eu acompanhava minha mãe pro centro espírita, de umbanda, quer dizer. Ela já tem 30 anos de umbanda e ela, eu sempre acompanhava, levava *eu*, ficava na porta olhando, aí ela macumbeira e tudo, pega do caboco e tudo, [...]. Ela só me levava mesmo pra *mim* não ficar só em casa, aí pegava... ela não queria, já bastava ela e minha outra irmã mais velha. Ela não queria que eu entrasse pro candomblé porque é uma religião muito rígida entendeu? (*Iarobá de ogum*. Informação verbal).

Foi quando o meu pai se iniciou no candomblé [vinha com o pai dele], eu queria aprender, curioso, [...] o candomblé, eu tava frequentando aqui pra ver se eu queria isso mesmo, aí decidi. [...] Eu assisti os candomblé daqui, eu achava bonito e tudo, aí eu peguei: ‘pai, eu *tô* a fim de entrar, eu acho muito bonito’... [...]. (*Jovem oxaguian – Ilê axé Olojudolá*. Informação verbal).

¹⁵² É o mesmo que *ekeji*.

O primeiro e terceiro relatos mostram que os pais traziam seus filhos, que acabaram se iniciando por causa da prática de seus genitores, enquanto o segundo relato se difere, pois a mãe (que tinha dupla pertença religiosa – umbanda e candomblé), levava a filha por necessidade, mas não queria que a mesma seguisse seu caminho, por conta da rigidez da religião.

Percebo aqui, pelas falas, que apesar de irem com seus responsáveis ao terreiro, se relacionando com as pessoas e conhecendo o universo em questão, não houve, por parte dos parentes, doutrinação ou convocação a uma prática candomblecista. E, em alguns casos, os próprios pais (aqui no caso, as mães) recusavam a iniciação de seus(suas) filhos(as) na religião.

De acordo com Rabelo (2008), o candomblé é visto como uma religião muito radical que exige responsabilidade, entrega (sujeição mesmo) e sacrifício pessoal e financeiro, além de produzir marcas sobre a identidade de cada candomblecista. “Isso ajuda a entender a resistência e mesmo a recusa explícita de muitos pais a verem seus filhos envolvidos no candomblé, embora eles mesmos muitas vezes apresentem alguma forma de vínculo com a religião” (RABELO, 2008, p. 190).

Além destas jovens, destaco também que, entre os sujeitos da pesquisa, há uma heterogeneidade peculiar, pois nem todos que foram apresentados inicialmente ao candomblé através da família eram crianças. Dois adolescentes que se iniciaram com 15 e 16 anos foram levados ao candomblé pela tia e a mãe.

Apesar de afirmar que no início não queria que o filho de 16 anos entrasse na religião, a mãe do rapaz ficou feliz por não ter mais que se preocupar com as atividades noturnas do filho, que não obedecia mais os horários estabelecidos e se envolvia em conflitos com a polícia por causa de pichações. Mesmo tendo sido evangélico antes, ao ser indagado sobre o motivo de sua entrada na religião, ele garante que entrar no candomblé era uma forma de deixar as atividades ilícitas que tinha, como pichar os muros nas ruas, por exemplo.

Eu conheci o candomblé por causa da minha mãe. Ela mandou eu vir numa festa, eu não queria vir. Eu vim, eu acabei bolando de santo. (Antes) eu fazia muita coisa. [...] é porque ela (mãe) me chamou pra vir e eu *chamei ela* pra ir pro encontro da igreja, aí ela foi, aí ela me chamou pra vir pra cá, eu vim. Passei mal e bolei. Ela foi pra minha igreja e depois eu fui pra dela. [...] porque eu achei interessante, mudei pra essa religião e tinha que sair dessa vida (porque o candomblé não é compatível com a vida que levava). (*Iaô de Oxaguiã*. Informação verbal).

Foi uma troca de religião, ele não conseguia segurar ela lá, ela veio segurar ele aqui. (candomblecista do *Ilê Asé Iya Omi Ari Ma Sun*. Informação verbal).

Dessa forma, o convite ao terreiro foi uma espécie de convocação para conhecer esta prática religiosa e uma possível mudança de comportamento. Como diz a mãe do jovem:

Até mesmo eu *achei ele* muito novo pra seguir essa religião, eu não sabia se ele queria, se ele ia se arrepender mais tarde. Eu *trouxe ele* porque a minha mãe não ia ficar com ele na noite da festa, aí então ele ia pra igreja, eu disse você vai *mais eu*. Quando eu vim, ele começou a passar mal. E eu: 'Jon, vá lá pra fora, lá pra fora'. Não queria que ele ficasse, porque mais tarde ele iria me culpar que eu tinha trazido ele e ia se arrepender, mas até a gora, graças a Deus, ele não se arrependeu não. Mas quando eu *trazia ele*, ele disse: 'mãe se for esse negócio como macumba, eu não quero'; negócio de bebida, de cigarro, gargalhada ele não gosta. Porque eu frequentava também a Umbanda, há 16 anos que eu sou da Umbanda e ele nunca foi, porque ele não gostava. Aí ele gostou, eu disse: 'não, Jon não tem bebida e você vai pra olhar, se você gostar, você fica, e não gosta, você volta pra sua religião, mas eu não tô chamando pra você entrar não, você vai pra não ficar no meio da rua'. Aí eu *trouxe ele*, e ele começou a passar mal, e eu comecei a chamar por ele. Aí pronto, quando eu fui embora, ele quis ficar na casa, ele passou ainda uma semana, eu fui embora e ele disse: 'não, mãe, vou ficar aqui'. Ele gostou, ele viu que não era aquilo talvez o que ele pensava. (Informação verbal).

O mesmo aconteceu com a garota de 15 anos, que era prima do jovem anteriormente citado, que foi convidada para conhecer este terreiro pela tia, apesar de já ter ido uma vez a outra casa de candomblé, a convite de uma amiga. Foi a decisão da tia e do primo de se iniciarem que levou a jovem a entrar também no mesmo barco iniciático¹⁵³.

Dessa forma, concordo com Rabelo (2008, p. 193), ao afirmar que “[...] qualquer que seja a situação específica, é possível dizer que as entidades que passam a tomar o corpo de nossos protagonistas permitem a construção de certas linhas de continuidade nas biografias familiares, iluminando elos entre gerações”. No caso dos(as) participantes da pesquisa, percebo duas gerações de candomblecistas numa mesma família.

Além destes, outros(as) jovens se destacam na pesquisa por terem se iniciado na adolescência. Igualmente à juventude que entrou na religião com mais de 18 anos, estes conheceram o candomblé através de amigos(as), ex-namorados(as) e pessoas que tinham uma ligação com a religião ou com práticas culturais afro-brasileiras.

A amizade fez a diferença no contato inicial com a religião. Entretanto, para os adolescentes, o grupo de pares foi fundamental para que tomassem a decisão de frequentar e, posteriormente, iniciarem-se no candomblé. Como mostram os relatos a seguir:

¹⁵³ Entrar no mesmo barco significa que entraram juntos para o *runkó* em virtude da iniciação. Estes manterão uma relação estreita visto que são irmãos de barco. Também é estabelecida uma hierarquia para o barco de acordo com a ordem de saída, do mais velho para o mais novo, (a saber: Dofona, Dofonitinho, Fomo, Fomotinho, Gamo, Gamotinho, etc) e com a ordenação específica dos próprios orixás. Em um barco só pode haver até sete pessoas.

Lá perto da minha casa tinha o *ogan* Gabriel, *conheci ele* e nem sabia que ele era da religião. [...] Eu conheci a casa por ele, mas desde pequenininho que eu já era, frequentava canto diferente, meu pai fez santo em outra casa de candomblé lá na Leila, aí eu era pequenininho, *num* sabia de nada, eu *num* conhecia nada e andava por lá, aí fui morar lá na casa perto desse *ogan*, aí eu *conheci ele*, aí comecei a andar na casa dele, aí quando foi que ele me disse: ‘ei, *má*, tu vai lá *na* casa de candomblé *mais eu*’, aí eu vim aqui no primeiro dia, cheguei, conheci o pai, conheci todo mundo, fui vindo, passei um final semana, foi, eu acho que eu passei uns 2 anos pra fazer santo, *abian*, aí passou 2 anos, aí eu peguei e fiz santo em 2010. (*Iaô de Obaluaiê*. Informação verbal).

Eu fui me aproximando do candomblé, por que justamente eu entrei no mundo da dança, meu professor ele era *abian* [...] fazia parte do grupo e vim para cá através de um amigo do professor de dança que era percussionista, ele é cunhado... presta atenção como foi a história, o cunhado dele já tinha feito santo na casa e *trouxe ele*, ele se confirmou e trouxe meu professor de dança e o professor de dança trouxe a gente e a gente já trouxe mais gente, e foi assim que a gente chegou aqui. (*Iaô de Ogum*. Informação verbal).

O grupo Companhia de Dança Artes Brasil (grupo de danças folclóricas) citado pelo *Iaô de Ogum* se localiza num bairro distante do terreiro que frequenta (*Ilê Asê Olojudolá*), dessa forma, o contato inicial com esta casa de candomblé deve-se à participação do jovem no grupo. Participam dele jovens candomblecistas e não-candomblecistas. Os(as) iniciados(as) convidam os(as) outros(as) a conhecerem a religião e alguns(mas) acabam entrando no candomblé, como foi o caso deste interlocutor.

Percebo que o grupo entre pares (jovens da mesma idade) e as afinidades que os(as) participantes tinham influenciou na decisão dos(as) jovens entrarem quando adolescentes. A necessidade de se afirmar enquanto membro de um grupo etário foi um dos motivos da entrada na religião, apesar do candomblé não possuir divisão entre as idades ou coisa do tipo.

Atrevo-me a dizer, ainda, que pelo fato de entrarem nesta religião, os(as) adolescentes desejam também adquirir um poder, um conhecimento – através da hierarquia do candomblé – que fora dela, em outros grupos sociais, não teriam.

Eu me encantei muito pela religião, então [...] quando eu decidi entrar na religião já foi pra que eu não tivesse muitas limitações que a gente tem quando é só *abiã*, quando a gente até mesmo *iaô*. A gente é muito limitado a conhecer certos rituais e certas coisas que a gente passa a ter um pouco mais de liberdade na medida em que você vai envelhecendo dentro da religião. (*Iaô de Ogum*. Informação verbal).

Enquanto fora do candomblé estes(as) adolescentes e jovens são tratados(as) como eternos(as) aprendizes, pessoas tuteladas por seus responsáveis, “incapazes” de ensinar, dentro desta religião alguns(mas) são autoridades espirituais, pessoas que têm um poder hierárquico, que dão conselhos que são obedecidos e reconhecidos pelos adultos. Contudo,

essa relação hierárquica não ocorre tão tranquilamente como se deseja ou se discursa, ela carrega os valores de nossa sociedade adultocêntrica.

Finalmente, e não menos importante, o grupo dos(as) jovens que se iniciaram com mais de 18 anos. A maioria conheceu o candomblé através de amigos(as), ex-namorados(as) e de pessoas que eram candomblecistas e umbandistas.

Para o *babakekerê* do *Ilê Asé Iya Omi Ari Ma Sun*, sua aproximação com o candomblé foi através do seu atual companheiro, o *babalorixá* do terreiro acima citado. Ele conheceu o pai-de-santo através de grupos de dança onde os primos dançavam, e no qual o mesmo começou a dançar. Estes eram envolvidos com o movimento político cultural e foi numa dessas apresentações que o fato ocorreu.

O que torna interessante a sua motivação de iniciar-se é o fato de ter sido evangélico e querer entrar no candomblé, inicialmente para romper com a tradição religiosa (cristã/evangélica) da família. Outro motivo foi a aceitação desta religião de matriz africana à orientação homossexual do jovem. Não posso deixar de trazer seu relato:

Eu vinha da igreja evangélica, eu era evangélico. Então, pra mim era só uma fase que eu ia passar, porque pra mim, na minha cabeça eu *tava* querendo questionar minha família, por isso que eu tava indo pra... pro candomblé. Eu saí da igreja por motivos que não gosto de comentar
[...] eu me identifiquei com a religião, era uma religião que me aceitava do jeito que eu era sem eu precisar me camuflar. (*babakekerê do Ilê Asé Iya Omi Ari Ma Sun*. Informação verbal).

O exposto acima comunga com as ideias de Novaes (2011), ao afirmar que as pesquisas¹⁵⁴ nesta área evidenciaram uma diminuição da transferência da religião dos pais para os(as) filhos(as), todavia, isso não significa que os(as) jovens negavam a religião. Estes(as) buscavam outras religiões e suas escolhas passavam por várias motivações: pessoais, influência dos amigos e de agentes religiosos.

Percebo também com este e outros relatos¹⁵⁵ que ouvi de alguns(mas) participantes desta pesquisa, que o trânsito religioso não acontece apenas da saída do candomblé para as igrejas evangélica/cristãs, o contrário também ocorre. Seria essa uma

¹⁵⁴ Pesquisas como o Censo 2000, Perfil da juventude Brasileira (2005), Jovens do Rio (2001). Posso acrescentar a estas pesquisas que Novaes analisou o Novo Mapa das Religiões (2011) que também corrobora com este pensamento.

¹⁵⁵ Participaram desta pesquisa pelos menos três jovens que foram evangélicos e passaram para o candomblé (Babakekerê de Xangô, Iaô de Iansã – visitante e Iaô de Oxaguiã). Todos do terreiro Ilê Asé Iya Omi Ari Ma Sun

exceção ao crescimento considerável de jovens evangélicos pentecostais ou uma interpretação que invisibiliza esse contingente dentro do que se chamou Grupo dos Sem Religião¹⁵⁶?

Destaco o relato de outro jovem¹⁵⁷, que, além de ter sido evangélico, percorreu outras religiões antes de ter recebido o chamado a iniciar-se no candomblé.

Eu nasci, fui evangélico, aí saí e me tornei católico. Aí, aos 12 anos eu fui conhecendo o lado kardecista, o lado espírita, passei uns dois anos frequentando, aí eu peguei e me afastei. Aí eu conheci um zelador *orixá* de *Nagô* na minha cidade, que ele era umbandista, ‘meu filho, venha conhecer a minha casa’. Conheci o axé de umbanda, aí vamos conhecer a casa de meu pai, santo. Aí, num toque de boiadeiro eu me simpatizei, fiquei frequentando umas três, quatro vezes a casa. [...] eu vim pra cá, pra Fortaleza, conheci Casa de *keto*, aí jogaram, aí me deram o *Oxum* e outros santos, [...]. Aí então foi que eu resolvi ir pra Mossoró, lá eu fiz amizade com bastante gente de *Jeji*, lá fui raspado e me afastei da casa de meu pai, aí eu vim pra cá.

[...] foi assim, um chamado, sabe, um chamado. Como aquele ditado: ‘muitos são chamados, nem todos são escolhidos’. A gente vai conhecendo, vai visitando, até que o santo chama a gente sem nem esperar. Quando eu boleí, que disse assim: ‘Levi, você bolou’, aí foi que eu senti o chamado ser maior. Então, já que Deus quer e o santo quer, então eu vou caminhar e vou procurar o meu lugar. Aí foi que eu me apaixonei realmente pelo *keto*. (*Iaô de Iansã*, visitante. Informação verbal).

As falas dos(as) jovens revelam esta busca de sentido religioso. Observo entre eles(as) o que Novaes (2011, p. 145) identifica como um entrelaçamento entre as três tendências presentes na experiência religiosa juvenil, a saber: “a) forte disposição para o trânsito religioso e para novas combinações sincréticas; b) diminuição da transferência religiosa intergeracional e ênfase na escolha individual; c) ampliação das possibilidades para o desenvolvimento de religiosidade sem vínculos institucionais”.

Para a autora acima citada, entre os(as) jovens que integram o Grupo dos Sem Religião estão o candomblecistas que se apresentam como tal frente aos preconceitos e perseguições sofridas pela sua religião ou também pela vivência do duplo pertencimento religioso (até então, antes de se declararem sem religião, eles se identificavam como “católicos e do santo”). E acrescenta:

Podemos levantar a hipótese de que esta geração [...] pode estar engrossando as fileiras dos sem religião sem deixar de frequentar os centros espíritas, da umbanda e do candomblé. Para tanto, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, contribui a não-exigência de vínculos institucionais para todos os frequentadores de terreiros e centros. (NOVAES, 2011, p. 142).

¹⁵⁶ De acordo com o Novo Mapa das Religiões (2011) houve um aumento considerável nessas duas últimas décadas de pessoas que se declararam sem religião e de evangélicos pentecostais, contudo o contingente maior está entre os jovens.

¹⁵⁷ Este jovem estava visitando a casa de candomblé e tinha se estabelecido por um mês. Durante a pesquisa participou do primeiro momento no dia 08.03.2014. Para não confundir com outros iaôs de Iansã, chamarei este de iaô de Iansã – visitante.

É sabido que algumas pesquisas mostram que crianças e jovens candomblecistas escondiam sua religião por causa dos preconceitos sofridos, principalmente na escola. Entretanto, discordo da hipótese de Novaes ao estabelecer uma relação entre os jovens, autodeclarados sem religião e o candomblé (religião afro-brasileira), por esta última não exigir vínculo institucional.

Os relatos dos(as) jovens desta pesquisa evidenciam que, apesar da intolerância religiosa e do racismo, estes se declaram candomblecistas trazendo em seu corpo as marcas e símbolos desta religião, como também estabelecem vínculos hierárquicos institucionais com a mesma.

Outra motivação para o ingresso no candomblé foram os problemas de saúde que se configuravam após o jogo de búzios em problemas espirituais como, por exemplo, a cobrança de um(a) *orixá* para a iniciação imediata ou a disputa entre dois deles pela cabeça de um(a) jovem. Como mostram os relatos abaixo:

[...] eu também *tava* com uma necessidade, *tava* passando por uns problemas espirituais, vendo umas coisas, aí, quando eu entrei tudo melhorou, tudo sumiu, os problemas. (*Babalaxé de Xangô*. Informação verbal).

Antes, eu era, sei lá, eu tinha alguns problemas na família, até mesmo comigo mesmo, questão de depressão, tudo eu ficava doente e depois o pai jogou para mim e disse que tinha uma guerra entre santos, e quando tem uma guerra entre dois *orixás* por sua cabeça, aquela guerra acaba lhe afetando, você não tem aquela estabilidade, aquela calma, aí eu tinha que entrar. (*Egbomi/iyalorixá de Ewá*. Informação verbal).

[...] antes, eu *tava* doente, com fortes dores na barriga e não sabia porque era [...] Quando o pai pequeno... quando ele jogou pra mim, ele disse que eu *tava* com cobrança de santo, que aquilo que eu *tava* sentindo era o *oxum* que queria que eu entrasse pro candomblé. (*Iarobá de Ogun*. Informação verbal).

[...] por causa de cobranças [...] cobrança, eu *num* vou falar não, tenho vergonha de falar [...] o meu pai *tava* dizendo que o pai Aluísio *tava* dizendo que se eu não fizesse santo eu não passava desse ano. (*Iaô de Oxumaré*. Informação verbal).

Alguns, como o *iaô de Oxaguiã* do *Ilê Axé Iya Omi Ari Ma Sun*, *iaô de Obaluaiê*, *iaô de Iansã*, *iaô de Oxum*, entraram buscando uma mudança de vida, pois os mesmos tinham comportamentos considerados desviantes pela lei e pela sociedade tradicional que quer tutelar os jovens afastando-os da marginalidade que é exposta diariamente nos noticiários.

O primeiro e o segundo pichavam os muros domiciliares e, por isso, eram perseguidos pela polícia e chegavam até serem espancados por policiais. Além disso, não respeitavam os pais nem os horários estabelecidos pelos mesmos. Viviam em conflito direto com a família. O terceiro se envolvia em brigas por ter o temperamento explosivo e usava

muitas drogas lícitas, como bebidas alcoólicas. Para ele, o candomblé foi uma mudança de vida. O último jovem citado entrou na religião porque estava marcado para morrer por causa do tráfico de drogas e achou que se iniciando no candomblé se afastaria da criminalidade.

É interessante notar que os mesmos jovens possuem mais de um motivo para praticarem esta religião, como no caso do *Iaô de Obaluaiê* e o *Babakekerê de Airá*, que além das causas expostas acima, também se iniciaram por problemas familiares, o primeiro por causa da separação dos pais e o segundo por não aceitarem sua orientação sexual, além destes, o *iaô de Oxaguiã do Ilê Asé Olojulé* também passava por problemas familiares, como brigas entre os pais, por causa da religião.

Por fim, destaco a motivação cultural e religiosa que chamou atenção dos *iaôs de Ogun* e de *Iemanjá*. O primeiro afirma que se iniciou por ter se apaixonado pela religião e pelo que ela proporcionava de conhecimento. O segundo diz ter sido conquistado por sua *orixá* e por ter gostado da religião.

4.2.2 Juventude e candomblé: o antes e o depois

Ouvi, algumas vezes, pessoas dizendo que no candomblé ou se entra pela dor ou por amor, contudo, percebi nas falas dos(as) jovens que existiam diversos motivos para a iniciação na religião.

Dessa forma, para entender como vivem anteriormente os participantes candomblecistas e como estavam depois da entrada no candomblé, pedi para que os(as) mesmos(as) desenhassem seu autorretrato, duas imagens, uma mostrando o antes, e a outra o depois de ter se iniciado no candomblé. Esta atividade teve também a intenção de desvelar as mudanças ocorridas com esses(as) jovens após sua entrada na religião.

Apresento os autorretratos de alguns jovens que considero os mais interessantes deste momento.

4.2.2.1 *Egbomi/Iyalorixá de Ewá*

Esta jovem se sentia muito sozinha e não tinha muitos(as) amigos(as). Era “meio revoltada, de briga” e gostava muito de rock (ainda gosta). Tinha depressão e, como no desenho, aparentemente era feliz, mas escondia certa tristeza por ser diferente ou se achar diferente. Como ela mesma fala:

[...] eu era assim, exatamente desse jeito, cabelo assim, eu tinha realmente muitas *questão* que eu queria saber, que eu tinha muita pergunta sem resposta, digamos assim, por que, assim, meu convívio com a minha família sempre foi muito bom, eu nunca perguntei muito e nunca fui de perguntar, era mais descobrir, digamos assim, eu descobrir as coisas do meu jeito, dava um jeito de descobrir [...].(Informação verbal).

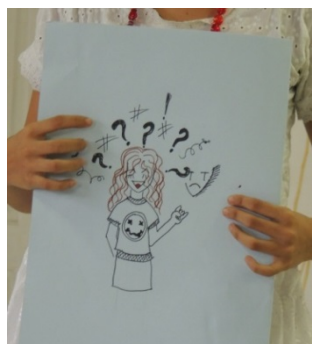
Seu plano de futuro era ser independente.

Depois de entrar na religião, se sentiu mais feliz, mais bonita, aprendeu a dividir, saber o que é “certo e errado”, melhorou a convivência com sua família (mãe). Levou ensinamentos do *candomblé* para o seu cotidiano familiar.

Depois de sete anos de iniciação na religião, se tornou *Egbomi* e recebeu o cargo de *iyalorixá*, ela diz ter que se comportar como a *Iya* (mãe) mesmo não se vendo como uma autoridade, porque as pessoas esperam que ela seja assim. E acrescenta, na descrição do terceiro¹⁵⁸ desenho:

[...] essas reticências quer dizer que é, por quer assim, nem eu sei, assim, nem eu mais sei o que eu posso esperar de mim, por exemplo, por que quando a gente chegar agora, eu fiquei nervosa (risos), quando a gente chega nessa fase, você para de olhar tanto para os seus problemas pra olhar os problemas dos outros também, e são várias, digamos, é você tem que *tá* equilibrado pra você conseguir equilibrar a cabeça de outras pessoas, eu achei que nunca ia acontecer isso comigo e é tão, já *tá* surgindo pessoas que vêm me buscar, vêm perguntar, atrás de soluções pra problemas, assim, e eu tenho que ser nessas horas, eu tenho que ser sempre [...] uma mãe, exato! (Informação verbal).

Figura 16 – autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (antes do *candomblé*)



Fonte: acervo da pesquisa.

Figura 17 – autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (depois do *candomblé*)



Fonte: acervo da pesquisa.

Figura 18 – autorretrato de Egbomi/Iyalorixá de Ewá (depois de se tornar uma autoridade no *candomblé*)



Fonte: acervo da pesquisa.

¹⁵⁸ Duas pessoas fizeram três desenhos, a *egbomi/yalorixá de Ewá* e o *babakekrê de Xangô*, pois passaram pelo processo de iniciação e depois se tornaram autoridades, caso que não aconteceu com a *Ekeidi de Ogum* e o *babalaxé de Xangô* que já se iniciaram recebendo cargos de responsabilidades conforme a hierarquia da religião.

Para esta jovem, quando se chega nessa fase, é preciso ter muita responsabilidade, pois tem que cuidar da vida de outras pessoas que confiam nela. E ressalta:

[...] querendo ou não, é um choque, ainda mais pra uma pessoa da minha idade, a gente sonha, ‘ah!, vou trabalhar, vou alugar um quartinho, vou botar minhas coisas e vou viver de música’, como todo jovem pensa. Mas não, eu tô vendo que minha realidade não vai ser essa, vou abrir minha casa, vou construir uma família, ter filhos-de-santo. (Informação verbal).

Dessa forma, ela está aprendendo a se comportar como uma *egbomi/iyalorixá*. Todavia, o que sonhava como plano de futuro teve que mudar por causa da responsabilidade religiosa que recebeu. Fora as atividades religiosas, o que quer mesmo é ingressar numa universidade.

4.2.2.2 *Iaô de Ogum*

Para este jovem, antes de se iniciar, ele era “branco”, não entendia ou desconhecia o que era ser negro e a cultura africana/afro-brasileira. Não tinha responsabilidade com nada e não queria ter. Vivia no mundo da lua. “[...] pra mim, quanto mais nada tivesse pra *mim* fazer mais nada eu fazia” (*Iaô de Ogum*. Informação verbal).

Tinha planos de futuro que, segundo ele, todos os jovens têm que são: ingressar numa faculdade, construir uma família, se casar. Contudo, estava vivendo o “auge da juventude” e só queria namorar. Depois que se iniciou, passou a se aceitar enquanto negro e ter orgulho da sua religião. “[...] eu passei a ter orgulho de mim, do meu santo, da minha cor, passei a ver minha cor não como uma pessoa diferente, mas como uma pessoa privilegiada, de ser negro, [...] hoje eu sou esse negro feliz que não tem vergonha nem da cor e nem da religião” (*Iaô de Ogum*. Informação verbal).

Em seu segundo desenho, além do rosto de um negro feliz, ele expõe sua religiosidade e sua pertença ao candomblé e ao orixá protetor, Ogum.

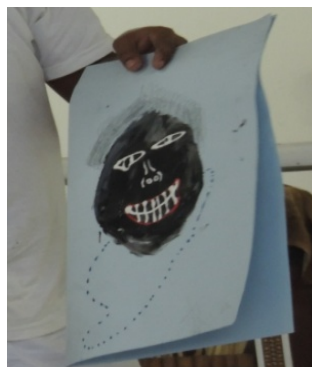
Atualmente, além de construir uma família, o jovem pretende ser um *egbomi* conhecido e ingressar numa faculdade, em que o curso ainda está se decidindo entre: História, Sociologia e Filosofia. A escolha dos cursos deve-se à influência da religião em sua vida.

Figura 19 – autorretrato de Iaô de Ogum (antes do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

Figura 20 – autorretrato de Iaô de Ogum (depois do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

4.2.2.3 Babakekerê de Airá

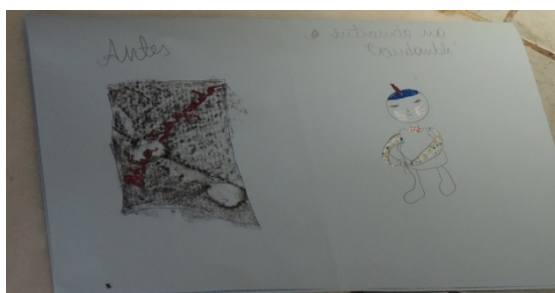
Antes deste jovem se iniciar era evangélico, saiu da igreja e entrou em grupos de dança, onde conheceu o candomblé e, depois que passou três anos como *abiã*, se iniciou. Não fazia planos para o futuro.

O retrato mostra seus dois momentos (antes e depois). À esquerda, no desenho, está desenhado, de preto com o nome vermelho, a Bíblia, livro sagrado para os evangélicos, e, à direita, a imagem o representa como *iaô* em sua iniciação, todos paramentado com as pinturas rituais e a pena *ekodidé*.

Depois de três anos de iniciado foi apontado para ser *babakekerê* do *Ilê Asé Iya Omi Ari Ma Sun*. Atualmente, está sendo o coordenador do GT Juventude de Terreiro no Ceará.

Ele pretende estudar, futuramente, trabalhar para que a casa (o terreiro) cresça, e articular o Movimento Juventude de Axé no Ceará, “[...] porque eu acho que hoje os jovens precisam de uma voz em cada segmento” (*Babakekrê de Airá*. Informação verbal).

Figura 21 – autorretrato de Babakekerê de Airá (antes e depois do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

4.2.2.4 Iaô D. de Oxum

A imagem desenhada por este *iaô* tem dois planos, um embaixo, que representa a sua vida antes de entrar na religião, onde mostra a praia, os coqueiros, barcos, o mar. Local onde este jovem morava, o Grande Pirambu, próximo à Barra do Ceará.

No plano de cima do desenho, ele criou a imagem do barracão com os atabaques, algumas cadeiras, seus irmãos de santo e o mesmo trajando as vestes de sua *orixá*, *Oxum*. Ressalto que tanto o nome do terreiro, como a ornamentação dos atabaques e sua veste, têm dourado como cor primeira, pois este terreiro tem *Oxum* como *orixá* dona da casa.

Figura 22 – autorretrato de Iaô de Oxum (antes e depois do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

Antes de ser candomblecista, este jovem viveu numa favela em péssimas condições de sobrevivência, foi traficante e usuário de drogas, foi preso durante seis meses. Como ele mesmo diz: “[...] eu era uma pessoa muito errada no passado, vivia mais pro mundo do que pra minha própria vida” (*Iaô de Oxum*. Informação verbal).

Quando se iniciou no candomblé, achou que não ia permanecer na religião, pois era “uma coisa passageira”. Contudo, depois começou a se amar, se valorizar e conquistou amigos(as). Trago aqui seu depoimento:

Hoje eu me amo, eu sei o que é amor. Sei o que é amizade, sei o que é amigos, tenho amigos e assim, hoje eu *num* sei como explicar, mas hoje eu me encontrei na casa do meu pai, pai Júnior, *baba* Cleudo e sou feito de *Oxum*. *Oxum* hoje é tudo na minha vida e isso eu tenho muito que agradecer, primeiramente a Deus, e a ela e a esses dois cidadãos, que hoje eu me encontro nessa pessoa ótima. *Babá* Cleudo e *babákekerê Eudemir de Airá*. [...] E hoje eu me encontrei no candomblé. E, hoje, a minha vida é essa, adoro meu pai-de-santo, adoro meu pai pequeno, adoro a casa que eu moro. Eu moro nessa roça há dois anos, vai fazer três anos agora em dezembro e é ótimo. Hoje eu sou assim, feliz, um rapaz alegre, linda, maravilhosa. (*Iaô de Oxum*. Informação verbal).

Seus planos para o futuro são estudar, ingressar numa faculdade, “ser alguém na vida”.

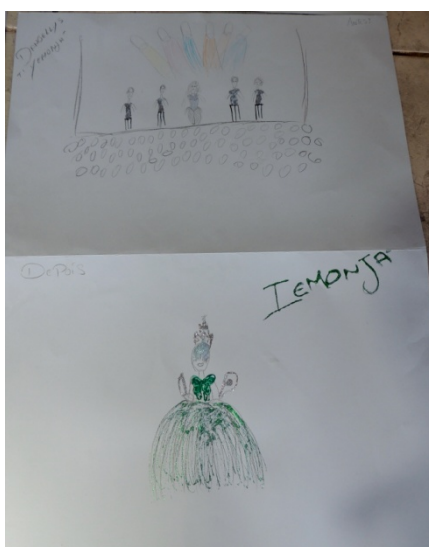
4.2.2.5 *Iaô de Iemanjá*

Este jovem, que utiliza dentro do terreiro um nome masculino e fora dele uma identidade feminina, antes de ser iniciado dançava em grupos de *swingueira* e axé e se apresentava como *cover* da cantora Beyoncé. No plano superior de seu desenho, ele representa esta vida através do palco e de sua representação *cover*. Segundo ele, tinha uma vida desregrada, “[...] bebia muito e gostava de farrear de quinta a segunda” (*Iaô de Iemanjá*. Informação verbal).

No início de sua entrada no candomblé, teve vontade de desistir, “[...] de jogar tudo pro alto e retornar a vida normal” (*Iaô de Iemanjá*. Informação verbal), porém, ele afirma que irá continuar na religião para mostrar as pessoas que é capaz de conseguir chegar onde quer.

No plano inferior de seu desenho está sua imagem como Iemanjá, trajando o vestido com as cores verde (claro meio água), exatamente as mesmas cores de seu vestido apresentado em sua iniciação.

Figura 23 – autorretrato de Iaô de Iemanjá (antes e depois do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

Acredita que, depois do candomblé, ficou mais calmo, aprendeu a escutar as pessoas e respeitá-las, e pensar antes de decidir fazer alguma coisa. Leva a vida de forma mais regrada. Pretende terminar sua faculdade e agregar o candomblé à sua vida para, futuramente, ser um *agbomi* e “talvez um pai-de-santo”.

4.2.2.6 *Iaô de Obaluaiê*

Antes de entrar no candomblé, este *Iaô* passava por problemas por conta da separação dos pais. Em meio às brigas, transitava entre a casa da mãe e a do pai, chegando a ser reprovado na escola e abandoná-la. Segundo ele, era rebelde, pichava os muros, como retrata seu desenho, e não queria saber se estava certo ou errado, pois achava legal se comportar dessa forma.

Após sua iniciação, se afastou das pichações e dos amigos que faziam este tipo de atividade. Agora vive num “mundo sem *jet*”, pinta só os muros do terreiro. Para ele, a religião modificou sua vida e o ajudou a pensar num futuro. E acrescenta:

[...] agora eu só quero saber do meu orixá. [...] quero estudar, voltar aos meus *estudo*, poder respeitar os mais velhos, meu pai-de-santo [...] aprender as coisas aqui dentro, ter mais opção de crescer de vida aqui, a gente aprende muitas coisas. [...] por que eu acho que foi a religião, [...] eu aprendi a hierarquia, eu aprendi a seguir as regras. (*Iaô de Obaluaiê*. Informação verbal).

Figura 24 – autorretrato de *Iaô de Obaluaiê* (antes e depois do candomblé)



Fonte: acervo da pesquisa.

Percebo, com estes relatos, que candomblé foi um meio de mudança de vida para esses(as) jovens. Seja da apatia, tristeza, desarmonia familiar ou do mundo do crime, do preconceito, racismo e da homofobia para uma vida de planos, alegria e aceitação.

Todas as falas indicam que ocorreu uma transformação positiva dos(as) jovens ao entrarem na religião. Contudo, nem todas as regras são levadas para fora do terreiro. Conforme a fala do *Iaô de Iemanjá* que é transexual, os fundamentos que versam sobre as funções e comportamentos de gênero (masculino/feminino) ensinados dentro do terreiro são vividos apenas neste espaço religioso. Fora dele, a identidade de gênero é vivenciada de acordo com cada pessoa.

Dessa forma, vejo que o candomblé é uma religião que acolhe e inclui, estabelecendo regras bem definidas baseadas no gênero. Apesar de aceitar as pessoas e sua diversidade sexual¹⁵⁹, as funções religiosas são divididas entre femininas e masculinas. Porém, quando há uma necessidade, a regra é relativizada.

Destaco também, as falas a da *egbomi/iyalorixá de Ewá* e do *babakekerê de Airá*. Os dois evidenciaram que esta religião proporciona para os(as) que a praticam durante muito tempo, privilégios, independente da idade. Embora sendo jovens, são considerados(as) autoridades em seus terreiros, possuem cargos que acarretam responsabilidades, serviço e poder.

A pesquisa evidencia que o candomblé é uma religião de confirmação étnica, contribui para a valorização do ser negro. Como religião ancestral de matriz africana, combate o racismo e o preconceito através da vivência de uma cosmovisão africana e afro-brasileira.

Outro ponto interessante é que todos(as) os(as) jovens possuem planos para o futuro direta ou indiretamente interligados ao candomblé. Para a maioria, a religião dita suas vidas.

Os relatos dos *Iaôs de Oxum* e *Obaluaiê* apresentam a religião dos orixás como uma prática de conversão que se parece com outras que conhecemos. Destaco neste trecho: “[...] eu era uma pessoa muito errada no passado, vivia mais *pro* mundo do que pra minha própria vida” (*Iaô de Obaluaiê*. Informação verbal).

4.2.3 A sabedoria dos terreiros – o que se aprende debaixo das mangueiras, no barracão e na cozinha da roça?

“Com os livros partilhei um pedacinho da riqueza imensa e que nunca se esgota representada pelo Candomblé. Mas o livro é apenas um pedaço, tudo o mais acontece nos terreiros e na vida, no dia-a-dia não só dos filhos e filhas-de-santo, mas de todo aquele e aquela que ama o candomblé. É na vida em comunidade que se aprende o candomblé sejam crianças, jovens ou

¹⁵⁹ Diversidade de orientação sexual e identidade de gênero.

adultos. É preciso ter vivência. Isso o livro não ensina, nem eu ensino nos livros”.¹⁶⁰

(Mãe Beata de Yemonjá)

Com estas sábias palavras de Mãe Beata, inicio este tópico que trata dos aprendizados que jovens candomblecistas desta pesquisa adquiriram no decorrer de sua vivência religiosa. Ao falar dos livros que escreveu, a importante *Iyalorixá* ressalta um dos primeiros fundamentos que aprendi no Candomblé – o saber é comunitário. E acrescento outro que se junta ao primeiro – o saber é comunitário e vivenciado no cotidiano.

Não tem como aprender a cozinhar uma comida, rezar um *oriki*, contar um *itã*, conhecer os rituais e sua linguagem sem vivenciar a religião. Em todas as visitas que fiz, festas que participei e rituais que me contaram, eu aprendia um elemento novo do candomblé. Uma palavra, uma comida, um mito, um ritual. A única coisa que não aprendi e, com pesar, posso dizer, foram as danças rituais. Essas, eu tinha que ir todos os dias e praticá-las, isso eu não consegui fazer, vivenciá-las, treiná-las. Pois, nas “coisas do santo tudo se aprende fazendo”.

Concordo com Caputo e Passo (2007), ao afirmarem que toda religião tem um fim pedagógico, educativo, formador, instrumentalizado pelo ritual e transmitido pelos mitos para a garantia da preservação da memória cultural ancestral.

Os mitos, estas narrativas pedagógicas são transmitidas diariamente em todos os cantos do terreiro pelos mais velhos na religião. Neste sentido, cito Beata de *Yemonjá* (2008, p. 13):

A vivência no dia-a-dia das comunidades de candomblé envolve o constante contar de histórias, a transmissão de ensinamentos aos mais novos por meio das histórias contadas pelos mais velhos. A esse contar dos itãs, os mitos sagrados do candomblé, mistura-se a troca de histórias de vida dos filhos-de-santo, recriando, em cada troca de narrativas, a intimidade de convivência do ‘povo de santo’. Nos espaços mais íntimos dos terreiros, onde os filhos-de-santo se reúnem para a preparação de um grande festa ou para os rituais diários, ressoam vozes que pouco a pouco contam os cantos dos orixás e que contam contos do candomblé.

De acordo com esta *Iyalorixá*, além dos mitos, as histórias dos povos africanos e afrodescendentes são misturadas e (re)atualizadas nas contações realizadas dentro da roça, recriando, assim, uma convivência baseada na intimidade do povo-de-santo e na tradição.

Essa tradição do candomblé (religiosa, mítica, filosófica e ritualística) é mantida, resignificada e vivenciada no cotidiano dos terreiros e tem na sua base o saber oral. “A

¹⁶⁰ Esta epígrafe foi tirada do texto *Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá*, de Stela Guedes Gaputo e Mailsa Passos (2007) (ver referência bibliográfica).

oralidade não é apenas a fala do povo-de-santo, é antes, sua estrutura, sua constituição” (CAPUTO e PASSOS, 2007, p. 95).

Dessa forma, através da oralidade, os(as) jovens candomblecistas aprenderam uma variedade de saberes que são utilizados dentro das roças e também fora delas. Esses saberes, segundo Bâ (2003, p. 175), são heranças ancestrais, pois “[...] o saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente”.

Mas que saberes são esses? Ao indagá-los(as) sobre o que aprendiam em sua religião, os(as) jovens evidenciaram uma variedade de respostas que sistematizei em dez pontos, a saber: Respeito; Responsabilidade; Humildade; Solidariedade; Viver em Família/Comunidade; “Coisas próprias da religião”; Afazeres domésticos; Viver fora do terreiro; Conviver com a diversidade; e Amar. Estes não estão organizados em uma hierarquia, contudo, posso dizer que os primeiros destacaram-se pela insistência das falas¹⁶¹, enquanto os últimos foram frutos de aprofundamentos pessoais de alguns(mas) jovens.

O primeiro e o mais falado por todos foi o RESPEITO. Os(as) jovens candomblecistas admitiram que aprenderam a respeitar os mais velhos, as mulheres, os outros, os familiares, o próximo e a eles(as) mesmos e também respeitar as pessoas que nem conheciam.

Com relação ao respeito à família de origem, apresento o depoimento de uma jovem autoridade:

[...] a primeira coisa que eu aprendi foi a ter responsabilidade, a segunda foi respeitar meus familiares, que eu sempre fui muito rebelde, digamos assim, muito sem foco, e quando eu entrei no candomblé eu comecei a ter um foco melhor, assim, tipo, essa aqui é tua mãe, ela te deu a vida e tu tem que respeitar ela por isso e por isso, então, eu acho que o respeito foi uma das coisas que eu aprendi. (*Egbomi/Ialorixá de Ewá*. Informação verbal).

Outro saber importante dito pelos sujeitos desta pesquisa foi a RESPONSABILIDADE/disciplina. Para eles(as), um dos ensinamentos mais importantes dados pelo candomblé é ter responsabilidade, pois é um dever com o santo, com os irmãos, e com o pai e a mãe.

¹⁶¹ Mais da metade dos(as) jovens pesquisados(as) se reportaram aos três primeiros elementos.

A responsabilidade se mostra também através da disciplina e da obediência “a Deus, aos orixás e às autoridades da casa”. Isso revela que a hierarquia é parte constituinte desta religião e que, sem ela, seria difícil entender as funções de cada um(a) dentro da roça.

Para a *Egbomi/Iyalorixá de Ewá*, se aprende a ter responsabilidade no candomblé independente da idade que tenha. E acrescenta:

A responsabilidade, eu acho que foi uma das primeiras coisas que eu peguei, porque mesmo sendo criança e um pouco mais velha no santo, independente da minha idade sempre me cobraram como mais velha no *orixá*, mesmo eu sendo criança. Sempre deixaram claro, ‘tua responsabilidade é essa, mesmo tu tendo idade cronológica pequena, mas tu é alguém aqui’. Eu *tava* com uns quinze anos, eu acho, três *ano* de santo, mais ou menos, então eu já era muito cobrada, entendeu? (Informação verbal).

A HUMILDADE foi outro elemento que a religião ensinou aos(às) jovens. Em algumas falas, ouvi que esta era a base do candomblé. Pois toda pessoa que se aproxima desta religião ou se inicia nela deve torna-se humilde e agir com humildade, principalmente diante dos mais velhos na religião, independente da idade biológica.

Para a *Iarobá de Ogum*, a humildade e o respeito são as bases desta religião. Ela afirma:

Que o respeito e a humildade tem que ser a base do candomblé. Que o candomblé sem respeito e humildade não é nada. É a base do candomblé, é isso, a humildade. Porque se eu ou você *entrou* no candomblé e você não sabe de nada, lógico, então, você vai precisar da humildade de chegar pra mim e pedir pra *mim* lhe ensinar, entendeu? Então, a humildade e o respeito no candomblé são a base de tudo. [...] Humildade de querer ajudar o próximo, não querer as coisas só pra si. (Informação verbal).

Nas palavras da jovem identifiquei quatro elementos que dialogam: o primeiro, ao dar-se conta de que é um ser limitado que não sabe de tudo, o desejo de aprender, o saber de suas potencialidades e o querer ensinar aos que ainda não sabem. Isso me lembra Braga (1988, p. 44), em seu livro *Fuxico de Candomblé*, onde este simpático antropólogo¹⁶² nos fala que:

O candomblé parece ensinar, a quantos desejam aprender, o sentido da humildade sem cair na vala comum da aparente fraqueza e no desrespeito de suas potencialidades pessoais.
O candomblé parece ser depositário de um saber tradicional, capaz de levar as pessoas a se darem conta das suas limitações.
O candomblé parece ser depositário de um saber tradicional, capaz de levar as pessoas a maximizar suas potencialidades, sem prejuízo do sentido da hierarquia.

¹⁶² Tive o prazer de conhecer e estar numa mesa de discussão acerca da juventude de terreiro com Júlio Braga, em Arapiraca, no 1º Encontro da Juventude das Comunidades de Terreiro de Alagoas, promovido pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), no dias 12 e 13 de outubro de 2013. (Ver apêndice)

A SOLIDARIEDADE também foi aprendida pelos(as) jovens candomblecistas dentro do terreiro. Para eles(as), o candomblé contribuiu para que aprendessem a ajudar as pessoas e os irmãos-de-santos. Um exemplo dado pelo *Iaô R. de Ogum* foi que os filhos-de-santo que são solidários ajudam os seus irmãos a realizar tarefas que não têm condições de fazer.

Outro elemento citado pelos(as) participantes da pesquisa foi a VIVÊNCIA EM FAMÍLIA/COMUNIDADE, ou seja, para eles e elas, a família tem uma relevância fundamental dentro da religião. Este pensamento concorda com o de Caputo e Passos (2007), ao afirmarem que o candomblé é uma religião que se liga aos elementos da natureza e dá uma grande importância à família e ancestralidade.

Ressalto que esta família tem várias facetas. Ela pode ser a família de origem ou carnal, como a maioria dos candomblecistas se refere¹⁶³. Ou a família-de-santo, que é composta pelos pais e/ou mães-de-santo e os irmãos-de-santo mais velhos e mais novos, de acordo com o tempo de iniciação.

Neste sentido, os jovens responderam que aprenderam a conviver em família, ter mais atenção à mesma, tratando pais, mães e irmãos com mais respeito. Aprenderam a viver em comunidade, porque o candomblé é uma família e, segundo eles, tudo que fazem hoje resulta em consequências amanhã, deve-se pensar bem nas ações de hoje para não magoar as pessoas um futuro próximo.

Para o *Iaô D. de Oxum*, viver em comunidade, tratar bem as pessoas e ser educado foram aprendizagens obtidas na religião.

Ser educado, não... antigamente eu não era essa pessoa que eu sou hoje. [...] Mudei no termo de... tipo assim... receber o povo. Tipo assim, antigamente eu recebia você, se fosse no tempo antigo: 'oi, diga, o que é que você quer? Quem é você? Você vem da onde? Mora onde?'. Não, hoje eu não sou. Esse [*Iaô*] de hoje: 'Bom dia! Boa tarde!', mesmo a pessoa tendo... problemão... sendo grosso, mas eu tô...sou...sei ser educado. (Informação verbal).

As “COISAS PRÓPRIAS DO CANDOMBLÉ” também foram elementos aprendidos pelos(as) jovens. São os rituais, o *yorubá* e sua linguagem ritual, a hierarquia, as atividades diárias, seja num dia de função (atividade religiosa) ou não, na preparação das festas, no cozimento das comidas dos santos e das festividades, entre outras.

¹⁶³ Como as *Iyalorixás* e os *Babalorixás*, assim como outros cargos da hierarquia candomblecistas, são considerados mães e pais. Os adeptos desta religião, em especial os jovens da pesquisa, referiam-se às suas famílias de origem como mães e pais carnis.

Percebi, em meu tempo de convivência no terreiro, que o *yorubá* era uma língua presente no cotidiano da religião. “Não propriamente como língua corrente, mas como língua ritualística, o que revela uma forma não só de mantê-la ‘viva’, mas também de criar/preservar/atualizar uma pertença étnico-social” (CAPUTO e PASSOS, 2007, p. 98). Rezava-se, cantava-se, louvava-se em *yorubá*, todos os rituais utilizavam esta língua. Até as comidas, os artefatos utilizados no terreiro e palavras do cotidiano, como água, comida, cabaça, cabeça, fofoca, segredo, interdições eram pronunciadas do mesmo modo. Esta língua também nomeava os cargos da hierarquia candomblecista.

De acordo com os jovens, o respeito à religião, o conhecimento dos preceitos e dos orixás foram aprendizagens fundamentais para vivenciarem o candomblé. Exemplo disso é ação de se resguardar o corpo e a mente e se cuidar por causa do *orixá*, principalmente em momentos de obrigações rituais.

O *Iaô R. de Ogum* ressalta o aprendizado acerca dos *orixás*. Para ele, o candomblé:

[...] é uma religião que quanto mais a gente sabe, menos a gente conhece e mais quer saber. Quanto mais eu sei que *existiu* histórias de algum *orixá*, tal com o *orixá* tal, eu gosto de ir *na* fonte, eu gosto de perguntar, gosto de ver e saber o porquê. Mas aí quando eu entendo o porquê dessa, uma que eu já soube dois meses antes passa a não fazer mais sentido, porque tem essa história agora, primeiro *Ogum* vestia azul, agora ele veste vermelho, depois voltou pro azul. Aí eu fico: ‘Meu Deus’. Aí a gente vai querer saber, aí vai e pergunta aos mais velhos, pesquisa em livros e essas coisas todas. Então, o candomblé, ele faz parte do nosso dia a dia, até porque quando a gente passa a ter consciência de que os *orixás* são elementos da natureza, a gente sabe que está cercado pelos *orixás* em qualquer canto que a gente esteja. Se é um vento que bate no meu rosto, no meu corpo, eu sei que é *Iansã* que tá passando por mim; se eu vou tomar banho no mar, eu sei que *Iemanjá* tá ali presente. Então, a gente passa a ver que o candomblé tá presente não só dentro da roça mas em todo lugar que a gente vá. (Informação verbal).

Sobre cozinhar as comidas típicas da religião, ressalto que a cozinha é um cômodo de grande importância dentro do terreiro. Além das conversas de “miolo de pote” e *ejós* ditos nesse ambiente, é ali que se aprende sobre os *orixás* e suas comidas, como prepará-las, seus ingredientes e o porquê de cada alimento. Esses ensinamentos são passados pelos mais velhos através dos mitos. Todo mundo que se inicia¹⁶⁴ tem que aprender a fazer as comidas básicas que são usadas no dia a dia dos cultos, como os acaçás, acarajés, peneirar feijão, tirar sua casca, como relatam os(as) jovens.

Os(as) jovens destacaram outra aprendizagem muito citada, que é o TRABALHO DOMÉSTICO E DE CONSTRUÇÃO CIVIL. Estes afazeres, que são necessários no dia a dia

¹⁶⁴ Pelo menos nos dois terreiros que colaboraram com esta pesquisa.

da roça, contribuíram para que as moças e os rapazes aprendessem desde cozinhar, arrumar uma casa, lavar, passar, cuidar de animais, até pintar uma parede, retelhar um barracão e servir como ajudante de pedreiro.

Os(as) que frequentam o terreiro aprendem desde cedo os afazeres da roça, eu mesma lavei alguns pratos quando ia visitar o terreiro. Vi também algumas vezes a relação que as crianças tinham com os animais, eles tratavam bem e não tinham medo de nenhum deles, ao contrário de mim e de outras pessoas adultas que conheço, que pulariam longe de uma galinha ou de uma vaca. Penso que, se a relação com os bichos fosse algo do cotidiano, como o é para essas crianças e jovens, o medo não existiria.

Apresento alguns relatos acerca dessa experiência de aprendizagem doméstica:

Ele tem que saber pintar uma coisa, porque tem que saber levantar um muro se preciso, tem que saber retelhar uma casa, mas também tem que saber costurar, tem que saber fazer comida, cozinhar. A gente acaba aprendendo tudo numa casa de candomblé porque em que aprender. Quando não tem uma pessoa pra fazer a gente vai lá e faz. Então, os deveres são muitos a serem feitos. (*Iaô R. de Ogum*. Informação verbal).

[...] trabalho pesado. Eu não varria, não lavava louça, aí hoje eu faço, carregava tijolo pra construir a roça. (*Iaô E. de Oxaguiã*. Informação verbal).

[...] eu cheguei aqui, não sabia fazer nada, fui aprendendo, o pouco que eu aprendi, aprendi muito bem, quem me ensinou, me ensinou muito bem e hoje tô aqui. Levanto parede, reboco, eu que faço essas coisas assim, aquele telhado, fiação, de botar instalação de fios, essas *coisa*, hoje, eu faço tudo.

[...] É, sem ter feito nada, curso de nada, a [*Iaô*] a parede tá entortada, desmancha e faz ela reta. Ah, [*Iaô*] pode precisar disso assim, assim, meu pai. Aí, hoje, eu já sei o que é que falta, o tanto de areia, o tanto de cimento. [...] De tudo, o arquiteto daqui só é o pai pequeno, hoje ele é só o arquiteto. (muitas risadas) E tudo isso eu vou aprendendo, cada dia que se passa eu vou aprendendo cada vez mais. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Hoje, nos dias atuais de hoje, quando eu tô lá na roça do meu pai, eu pego a vassoura, varro a roça, limpo a roça todinha, lavo o barracão do *Ogum*, enfeito o barracão do *ogum*. Quando tem *orô* de santo, se não tem *ogan*, eu ajudo ele a tirar o couro do bicho de quatro *pé*, fazer o *axé*, faço, quando faço espero esfriar, abanado esfriando pra ir pra, dependendo do orixá, *né*, principalmente *oxalá*, *oxum* e *iemanjá* que come frio, abanando pra ir deixar aos pés do santo. (*Iarobá de Ogum*. Informação verbal).

As falas dos(as) jovens revelam que, ao se aproximarem do terreiro, e depois, com a iniciação, eles(as) adquiriram conhecimentos e habilidades que nunca aprenderam em casa. Algumas até são atividades domésticas cotidianas, que se tem em qualquer casa, mas que os(as) mesmos(as) não realizavam ou faziam pouco em casa. Outras, eles(as) foram aprendendo com a necessidade da roça, como afirma o *Iaô R. de Ogum*, “[...] aprendiam porque tinha que aprender” (Informação verbal).

Aprendizagens baseadas no erro e acerto, “trabalho pesado”, sem precisar ir à escola ou fazer curso de qualificação, como identifica o *Iaô D. de Oxum*, no curso da vida. Como estes saberes não são institucionalizados, o conhecimento destes candomblecistas não tem valor para o mercado, ou seja, por mais que tenha experiência, um(a) jovem não conseguirá um emprego por ter aprendido a cozinhar, costurar ou levantar paredes em um terreiro de candomblé.

Dessa forma, o saber é transmitido dentro da roça, porém, pouco utilizado fora dela como meio de subsistência. Esta situação desvela que o sistema de conhecimento ocidental etnocêntrico e racista submete, invisibiliza e torna obsoleto para o mercado os saberes ancestrais.

Todavia, apesar desta situação adversa, os(as) jovens candomblecistas teimam em afirmar que é dentro desta religião que eles e elas aprendem A VIVER FORA DO TERREIRO, ter um propósito na vida e sabedoria para poder “[...] lutar com o mundo lá fora, pois o candomblé abre a mente da pessoa pra pessoa enfrentar o mundo lá fora” (Iaô L/T de Iemanjá. Informação verbal).

Para a *Egbomi/Iyalorixá de Ewá*, a religião contribuiu em várias áreas da sua vida (religiosa, social, cultural, amorosa), ou seja, “deu formação para o mundo”. E ainda ressalta:

[...] eu acho que religião nenhuma me deu a formação que eu tenho hoje. [...] o candomblé me deu não só uma formação como iniciada, entendeu?, uma formação pro mundo lá fora. Ele me deu base de amor, me deu base de trabalho, me deu base de gente, de experiências ruins, experiências boas, de pessoas falsas, de pessoas verdadeiras, de amizades, me deu base de tudo, então, eu acho que isso eu não encontraria em outra religião. (Informação verbal).

É também dentro do terreiro que esses(as) jovens candomblecistas aprendem a CONVIVER COM A DIVERSIDADE, tanto fora como dentro dos muros da roça, e se colocam no lugar do outro, ou, pelo menos, tentam, como o disseram. A diversidade aqui pode ser: étnica, econômica, de gênero e orientação sexual, etária. Mas devo ressaltar que este conviver com o diferente é um exercício diário e que não está isento de conflitos.

Para o *Iaô R. de Ogum*, foi dentro do candomblé que aprendeu um pouco de cada religião, para que fosse respeitado e ensinasse aos outros que “[...] todas as religiões acabam em uma, todas acabam em Deus” (Informação verbal). Essa foi uma forma que encontrou de lutar contra a intolerância e a violência religiosa.

Esse pensamento concorda com a fala de Braga (1988, p. 45), ao dizer que:

O candomblé parece ser depositário de um saber tradicional, capaz de levar as pessoas a lutar pelos seus direitos mais elementares.

[...] O candomblé parece ser depositário de um saber tradicional, capaz de levar as pessoas a recusar a humilhação venha ela de onde vier.

O candomblé parece ser depositário de um saber tradicional, capaz de levar as pessoas a promover a resistência cultural como razão essencial de viver na adversidade.

Finalmente, AMAR foi uma palavra-chave de aprendizado desses(as) jovens. Eles e elas aprenderam a amar a religião, os orixás, a família e as pessoas aceitando-as do jeito que são, sem julgamentos de suas decisões ou modos de vida.

Contudo, devo frisar que a amorosidade não se manifesta em todos os momentos e lugares. Vimos, no decorrer do texto, que as relações estão permeadas de conflitos que, em alguns momentos, geram disputas, rompimentos e tristezas.

Além dos aprendizados, os(as) jovens disseram também que a religião ensina esses saberes através dos mais velhos, (*Ogans, Ekedis, Egbomis, o Babalorixá e Iyalorixá*). Mas foi o *Babakekerê* o mais citado como aquela pessoa que está diariamente ensinando aos(as) mais jovens as atividades religiosas, obrigações domésticas e de construção.

Para Theodoro (2010, p. 90), “[...] a transmissão do saber passa dos mais velhos para os mais novos, quando aqueles reconhecem no iniciado condições para tal”. A autora acrescenta que esse saber é ensinado através da palavra e do som, que ocupam um lugar especial de poder e que animam a vida dando movimento ao axé contido na natureza.

Dessa forma, faço minhas as palavras de Bâ (2003), ao afirmar que esses(as) mais velhos(as) (anciãos, como o autor chama), no “sentido africano da palavra”, são pessoas que têm conhecimento, mesmo que sua cabeleira não esteja embranquecida pelo tempo. Contudo, mesmos as autoridades (mais velhos), ainda têm que “[...] aprender algumas coisas, porque é vida que segue”. (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

Enfim, entendi, com esses(as) jovens que o candomblé é uma religião que ensina saberes que podem ser utilizados dentro e fora dos terreiros, aprendizados para vida. Esse aprendizado se processa num caminho que é trilhado por cada pessoa que se aproxima, se inicia e depois se torna autoridade.

5 JUVENTUDE, CORPO E SEXUALIDADE

Oxumaré é um *orixá* representado pelo arco-íris, “ele rege o princípio da multiplicidade da vida, transcurso de múltiplos e variados destinos” (LUZ, 2000, p. 72)

É do mesmo modo um *orixá* cobra (pítón), que percorre o deserto, levanta-se das profundezas da terra e modifica-se. Carrega-se em seu corpo uma gama de colorações e variedades de combinações de axé.

Como divindade que está em constante movimento representa de forma significativa este capítulo. No texto são tratados os trânsitos existentes entre os/as jovens candomblecistas e as dimensões do corpo-gênero e sexualidade perpassados pelo complexo religioso.

Apresento a relação entre os/as jovens e os/as orixás no que tange as questões de gênero e sexualidade bem como as visibilidades possíveis e as regras estabelecidas no terreiro pelo binarismo de gênero.

Por fim, destaco os relacionamentos afetivos/sexuais e a conexão do corpo com o universo religioso, ressaltando as expressões e marcas inscrita nos corpos dos/as jovens, a educação corporal religiosa, a preparação dos mesmos para o ritual e o transe como materialização do sagrado.

5.1 Transitando entre o feminino e o masculino: desmontando minhas caixinhas de gênero e sexualidade

“Esse foi o domingo da Festa dos Caboclos, e o grande homenageado foi o ‘Bravo guerreiro’ o caboclo do *babalorixá* da casa.

Tive uma experiência muito interessante com o Caboclo Boiadeiro, que é incorporado pelo Pai Pequeno da Casa (*babakekerê*), que tem orientação homossexual. Ele me chamou para roda para dançar com ele e me disse: ‘O seu moço que recebe eu, esse moço não gosta de mulher, mas eu gosto e gostei de você, moça formosa, cheirosa’.

Fiquei pensando: ‘como se movimentam as relações de identidade e orientação sexual dentro da religião, pois um homossexual, quando recebe um caboclo que acredita-se ser um homem que morreu faz tempo e viveu no passado, e que geralmente é heterossexual (nunca vi um caboclo homossexual), este se torna hetero, pelos menos temporariamente até acabar a sua incorporação’.

Entendo agora, na pele, o que Patrícia Birman falava sobre as relações triangulares¹⁶⁵ e dos conflitos entre as mulheres e seus parceiros, entre elas e suas entidades e entre estes últimos e seus parceiros.

(Diário de campo da pesquisadora – 07 abr. 2013)

Corpo, gênero e sexualidade são categorias que permeiam o universo candomblecista e que eu não poderia ignorar nesta pesquisa. Conceitos caros e desafiadores para mim, que sou iniciante neste universo de significados. A cada visita ao terreiro, percebia o grito imperativo que ecoava das interações e expressões performáticas dos(as) jovens que viviam diversas formas de ser mulher e homem, e de significar a sua hetero/homo/bi/transsexualidade.

Estudar estas categorias foi um desafio, pois não tinha muitas leituras além dos panfletos militantes. Conhecer o que pensam Butler (2007), Louro (2007, 2008), Goellner (2003, 2010), Birman (1997, 2005), dentre outros(as) autores(as), modificou meu olhar, minhas verdades acerca do gênero, dos corpos, das relações entre eles e a sexualidade, caíram por terra ou foram ampliadas. Abordar estes conceitos movimentou e ainda movimenta meus posicionamentos conceituais e, além disso, modifica quem sou. Posso dizer que sou outra mulher, outra pesquisadora.

Ressalto que, a princípio, não eram temáticas visíveis em meus objetivos, contudo, o próprio campo desvelou múltiplas possibilidades de se viver o gênero e a sexualidade marcados nos corpos dos(as) jovens do terreiro. Esta epígrafe parte de meu diário de campo e mostra minha experiência inquieta com este movimento que escapa às noções essencialistas, universais e trans-históricas de homem e mulher (GOELLNER, 2003).

Como um jovem pode transitar entre a homossexualidade e heterossexualidade a partir de um elemento invisível, uma entidade cósmica religiosa afro-brasileira? Um *orixá* ou caboclo? Essas relações causam conflitos dentro do terreiro? Estas questões me perturbavam, porque eu estava engessada dentro das caixinhas dos binarismos e marcadores de gênero/sexuais que a sociedade nos ensina.

Em minhas leituras sobre a temática, entendi que nada é natural, tudo é naturalizado, nada está dado e toda verdade é parcial, possível de ser questionada, ser mulher ou homem, homo ou heterossexual são produções culturais e discursivas. E estes processos

¹⁶⁵As relações triangulares citadas em minha fala neste dia remetem aos estudos de Birman (2005), que cita um denominador comum entre as várias pesquisas com mulheres que incorporam. Estas “[...] envolvem humanos e não humanos, pessoas reais e entes irrealis em relações conjugais e/ou eróticas” (BIRMAN, 2005, p. 409).

não são lineares, harmônicos ou finalizados, são recheados de incertezas, pluralidades e disputas de poder (GOELLNER, 2003; LOURO, 2007; BUTLER, 2007)¹⁶⁶.

Louro (2008, p. 23) traduz exatamente o momento de meu despertar aprendiz e me provoca, ao falar que:

[...] As muitas formas de experimentar prazeres e desejos, de dar e de receber afeto, de amar e de ser amada/o são ensaiadas e ensinadas na cultura, são diferentes de uma cultura para outra, de uma época ou de uma geração para outra. E hoje, mais do que nunca, essas formas são múltiplas. As possibilidades de viver os gêneros e as sexualidades ampliaram-se. As certezas acabaram. Tudo isso pode ser fascinante, rico e também desestabilizador. Mas não há como escapar a esse desafio.

Vi-me desafiada, desestabilizada, e uma gama de questões dançavam em minha cabeça como os *orixás* que se moviam freneticamente ao som dos atabaques. Perguntava-me: Porque era tão visível a presença de homossexuais no candomblé? Qual a relação destes com o poder religioso e, propriamente, com a religião? O candomblé era uma religião que acolhia essas formas de ser/viver? Como eram tratados(as) homossexuais, bissexuais e transexuais dentro do terreiro? E como viviam sua orientação e identidade sexual neste espaço religioso? Qual a relação entre os(as) *orixás* e seus adeptos no que tange à identidade de gênero e à sexualidade? Como eram preparados os corpos para os rituais? Qual a relação entre o corpo e o transe? E como eram vividas as relações amorosas/sexuais entre os(as) jovens candomblecistas?

Para que eu pudesse conseguir problematizar algumas destas questões, entrei no campo movediço¹⁶⁷ da interseção entre Corpo-Gênero-Sexualidade, encontrando algumas pessoas que (con)fundiram minha cabeça com suas palavras de desnaturalização e construção sociocultural.

Goellner (2010, p. 72) diz que o “[...] corpo não é algo que temos, mas algo que somos”. Não dá para levar em consideração, ao falar dessa categoria, apenas o aspecto biológico, visto que as subjetividades, os desejos, as identidades, os sonhos são também elementos corporais que estão imbricados.

¹⁶⁶ Tomo como base os textos dessas autoras que são consideradas feministas pós-estruturalistas, pois elas se fundamentam nas teorizações de Michel Foucault e Jacques Derrida e privilegiam a discussão de gênero enfocando na linguagem como “[...] *locus* de produção das relações que a cultura estabelece entre o corpo, sujeito, conhecimento e poder”. Afastam-se também da ideia de corpo como uma “[...] entidade biológica universal” (GOELLNER, 2003, p. 15-16).

¹⁶⁷ Chamo campo movediço porque essa experiência de leitura me fez construir e desconstruir conceitos e modos de ver o mundo, os corpos, o gênero e a sexualidade que mexem com quem sou e como minhas relações.

Este corpo é o resultado de uma construção sociocultural sobre a qual são conferidas marcas dos diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos, religiosos. Nesse sentido, ele também é histórico.

A autora anteriormente citada entende gênero como uma condição social construída por meio do qual um conjunto de processos corporais demarca o que é masculino e feminino. E complementa: “Se estamos cientes de que o gênero é a construção social do sexo, precisamos considerar que aquilo que no corpo indica ser masculino ou feminino, não existe naturalmente. Foi construído assim e por esse motivo não é, desde sempre, a mesma coisa” (GOELLNER, 2010, p.75).

O gênero é também a “contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos, no interior de um quadro regulatório altamente rígido, que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser¹⁶⁸”. Esse contínuo regulatório está marcado pela heteronormatividade e, como produto, nunca se completa, é performativo e efeito de discursos.

Igualmente ao corpo e ao gênero, a sexualidade é uma categoria que extrapola o pessoal, é social e política, desse modo, construída de muitas formas em diferentes tempos por todas as pessoas (LOURO, 2007).

Dessa forma, Corpo-Gênero-Sexualidade são elementos socialmente estabelecidos através das redes de poder de uma sociedade. E, como tal, tentamos fixar essas identidades de gênero e sexual através marcas biológicas, como forma de nos assegurar que o que somos, sempre seremos. Contudo, as identidades não são uma decorrência direta daquilo que mostra nosso corpo.

Concordo com Louro (2007, p. 15), quando afirma inscrevermos nos corpos marcas de identidade: “Treinamos nossos sentidos para perceber e decodificar essas marcas e aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente, pelos comportamentos e gestos que empregam e pelas várias formas com que se expressam”.

Acredito ser, por esse motivo, difícil identificar, tratar ou se relacionar com alguém que não se “enquadra” dentro destas classificações. Como crianças, nos perguntamos ele/ela é homem ou mulher, homo ou heterossexual? Mas, como adultos, não fazemos essas perguntas diretamente, laçamos mão das classificações imbricadas com as redes de poder impostas por nossa sociedade.

¹⁶⁸ Notas de aula. Palestra Corpos, feminilidade e cinema, de Guacira Louro (ao citar Butler), no seminário Curta o gênero, no dia 17 abr. 2015.

Aqueles(as) que estão dentro dos padrões culturais de masculinidade, branca, heterossexual, cristã, de classe média, representam a norma. Todas as “outras” pessoas serão marcadas e definidas a partir dessa referência, ou seja, os que fogem à norma serão estigmatizados. No que tange à sexualidade, a heterossexualidade que é considerada normal, natural, universal, se torna a referência, sendo, desta forma, considerados desviantes, anormais, antinaturais os(as) que transgrediram este padrão.

Eu mesma me vi classificando os(as) jovens do terreiro, e passei por dificuldade ao conhecer a jovem *iaô L/T de Iemanjá*, pois, na minha visão estreita de classificação de gênero e sexualidade, era uma mulher, contudo, ao se iniciar tornou-se, dentro da roça, *Iaô T. de Iemanjá*, um jovem, que foi gerado como homem e deve se portar como tal dentro da roça.

Isso me remete a Foucault (2002), ao tratar das escolas, prisões, hospitais e afirmar que o poder das instituições investe no corpo diferentes disciplinas de forma a docilizá-lo, controlá-lo e moldá-lo, assim como acontece no candomblé.

Nesse sentido, posso dizer, que além do fato de ser uma religião que tem como integrantes pessoas declaradamente homossexuais, esse fato me fez pensar na urgência da discussão neste texto.

Posso dizer que, em minhas primeiras leituras acerca desta temática, constatei a intersecção entre juventude, sexualidade e religião, no caso do candomblé. Destaco os estudos de Birman (2005), que faz uma espécie de resgate dos trabalhos sobre a homossexualidade nos terreiros. A mesma afirma que existem algumas dificuldades por parte dos estudiosos da antropologia em analisar os cultos de possessão no Brasil. A grande dificuldade está na noção de possessão, pois os pesquisadores não reconhecem as entidades, os orixás, como agentes que interferem na vida dos religiosos, em especial nas relações sexuais, conjugais e familiares.

De acordo com a autora supracitada, o pioneiro estudo de Ruth Landes, em 1940, aponta para uma presença de relações de gênero transgressoras nos cultos de possessão, tais como “mulheres poderosas e homossexuais masculinos”, que desempenharam papéis importantes nos terreiros de candomblé e que não eram reconhecidos pelos estudiosos da religião que se baseavam em uma moral religiosa conservadora.

As casas-de-santo foram tratadas por intelectuais como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, entre outros, como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender. Um pensamento politicamente correto, isto é, uma defesa intransigente dessas manifestações africanas contra o estigma de que eram objeto, exigia que se

reconhecesse a essas comunidades as mesmas qualidades morais asseguradas aos ‘brancos’ e suas famílias.

O horizonte moral imposto por essas premissas na descrição dos cultos afro-brasileiros orientava seus estudiosos a valorizarem a face reprodutiva das identidades femininas, o que a princípio os levava a excluir ou, pelo menos, minorar os aspectos desviantes apontados por Ruth Landes. O ideal da maternidade e sua perfeita adequação às relações de gênero fazia das mulheres dessas *comunidades terreiros* seres um tanto assexuados, dedicados ao trabalho doméstico e subordinados às normas da vida em família e a sua hierarquia patriarcal. (BIRMAN, 2005, p. 405-406).

Até a década de 1970, as práticas homossexuais dentro das religiões de matriz africana foram tratadas pelos pesquisadores como indignas e marginais. Porém, com o desenvolvimento dos estudos de gênero acerca da ação das mulheres e dos homossexuais na sociedade, iniciou-se uma recuperação positiva nas abordagens das pesquisas que tratavam das relações de gênero e práticas sexuais homossexuais nesse campo.

Peter Fry (1977) foi o primeiro, depois do trabalho de Ruth Landes, a pesquisar sobre sexo e homossexualidade nos cultos afro-brasileiros e, a partir de 1980, houve um significativo crescimento de trabalhos explorando essa temática. Questões como: a ‘pessoa’ e suas ‘entidades’; a ‘consciência’ e/ou ‘inconsciência’ no transe; as relações ‘sexuais’/‘conjugais’/‘familiares’ dos indivíduos com os espíritos; as relações dos pesquisadores com espíritos e seus médiuns; o caráter relativamente transgressor/ambíguo e perigoso dessas relações que mesclam frequentemente sexo, gênero e poder são mencionadas por Birman (2005) como temáticas apresentadas nos diversos trabalhos acadêmicos.

A própria autora, ao citar diversos estudiosos¹⁶⁹, sugere que, nesses últimos anos, houve um alargamento dos estudos de gênero no meio religioso afro-brasileiro, facilitando, assim, a compreensão dos efeitos que a possessão gera sobre os mediadores com as esferas sobrenaturais, bem como sobre os efeitos sociais e políticos que a presença das entidades e orixás possui na vida dos médiuns e do seu círculo de relações.

E acrescenta uma ideia que comungo, pois exemplifica minhas observações cotidianas durante a pesquisa. Ela afirma que “[...] a construção da mediunidade por intermédio da possessão engendra transformações na pessoa e também nos papéis sociais de que participa” (BIRMAN, 2005, p. 409). E tomo a liberdade de dizer que se transformam também os papéis de gênero vividos pelos médiuns, independente de serem homens ou mulheres.

¹⁶⁹ A autora cita Landes (1967), Birman (1995), Leão Teixeira (2000) e Maiory (1988), para explicar que as escolhas teóricas dos mesmos possibilitaram um alargamento dos estudos de gênero nesta área.

Durante o trabalho de campo, percebi que os orixás e entidades interferiam no comportamento, nos relacionamentos e no jeito de ser dos(as) jovens candomblecistas, como no caso de assumirem papéis masculinos ou femininos durante a incorporação ou no cotidiano, quando não estavam em transe. Por outro lado, alguns adeptos da religião, de certa forma, deixavam se influenciar pelos arquétipos de seus protetores.

Isso me leva a pensar em dois movimentos, em que os jovens candomblecistas realizam destacando as questões de gênero e sexualidade. O primeiro revela que as características dos orixás são herdadas pelos seus(suas) filhos(as). Como afirma Santos (2008, p. 1):

[...] Os deuses afro-brasileiros personificam aspectos da natureza, se relacionam com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitos, domínios, atributos e personalidades. Acredita-se que os arquétipos são herdados pelos filhos-de-santo, ou seja, os *duplos* dos orixás no mundo terreno.

Isso se confirma ao retomar o trecho de meu encontro com o caboclo boiadeiro. Penso que a este jovem foi conferido, pela entidade e o *orixá* (*Xangô*) que incorpora, papéis de masculinidade comumente estabelecido pela heteronormatividade. Ao dançar e cortejar uma mulher, durante uma incorporação, ou no dia a dia, ao tomar as decisões da casa e ter o controle financeiro e doméstico do terreiro, este se mostra, como dizem os adeptos, o “macho” da casa. Como se características do que se normatizou masculinas (força, capacidade de decisão, controle, racionalidade) fossem herdadas do seu *orixá*.

E este não é um exemplo isolado, pois percebi esta mudança de comportamento em vários(as) dos(as) jovens pesquisados(as). Ao perguntar se uma *orixá* feminina pode viver no *ori* (cabeça) de um homem ou um *orixá* pode reger uma mulher, vários(as) jovens deram exemplos de homens que tinham comportamentos femininos por causa do seu *orixá* e de mulheres que utilizavam atributos ditos masculinos pelos mesmos motivos. O contrário também acontecia. E acrescentaram:

Muitas mulheres que são regidas por Orixás masculinos são... têm atitudes masculinas. Mesmo sendo mulheres mais femininas do que muita mulher. Mas, no dia a dia, elas agem como homem. (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

A Iaô C. de Xangô. Tiro por ela. Ela até barba tem.
[...] ela tem barba e é ela que tira. E é natural. (*Iarobá/Ekedi de Ogun*. Informação verbal).

(O *fomitinho A. de Oxossi*) ele entrou pra dentro do *Rocó*. Fez o Santo? Fez. Aí ele jurava que quando ele terminasse o preceito ele ia se vestir de mulher, aí o que foi que aconteceu? Nasceu barba, cabelo, quanto mais ele tirava mais nascia e hoje ele trabalha de segurança. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

O *Fomitinho A. de Oxossi* é um homem que gosta de se vestir de mulher e que necessita de tomar hormônio para se parecer com uma mulher. Um homem que gosta de se vestir de mulher pra agradar outras pessoas. Entendeu? A partir do momento que ele parou de tomar hormônio porque não podia tomar hormônio [...]. Aí começou a nascer pelo, começou a nascer tudo que não tinha. (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

Esses exemplos revelam que os(as) *orixás* interferem nos comportamentos, independentemente da identidade de gênero ou orientação sexual dos(as) jovens em questão. Isso me faz refletir o trabalho de Moutinho (2004), ao pesquisar sobre as relações afetivo-sexual inter-raciais. Esta autora afirma que seus interlocutores acreditavam na interferência das entidades (*orixás*, como chamo) sobre os amores vividos entre homens e mulheres.

Todavia, ressalto que estes movimentos entre *orixás* e *candomblecistas* não são lineares ou regras para todos(as). Conforme o último exemplo citado, um jovem travesti modificou seu comportamento porque é regido por um *orixá*¹⁷⁰ que segundo a mitologia possui características ditas masculinas. Contudo esta mesma divindade (*Oxossi*¹⁷¹) foi quem, em outro mito contado pelos jovens, manteve uma relação homossexual com *Logun-Edé*¹⁷², mostrando que essas relações são cambiantes.

O segundo movimento indica que os *orixás*, em alguma medida, transformam-se em “espelhos de projeção”¹⁷³ para os jovens *candomblecistas*, pois são desejados como modelos de identificação. Os filhos-de-santo acabam incorporando certos predicados de seus protetores e associando suas orientações às características sexuais dos mesmos (Santos, 2008).

Quando pergunto aos jovens se possuem características de seus *orixás* e quais são elas, os jovens homossexuais ressaltam a beleza, sensualidade, doçura, leveza, sentimento maternal, entre outras, de suas *orixás* femininas. E ao perguntar as mudanças na vida deles depois da iniciação, novamente ressaltam que adquiriram características de suas protetoras.

Apesar de não ter perguntado, percebi que é notória as preferências dos arquétipos femininos das *orixás* por parte dos jovens homossexuais e também que a maioria destes adeptos são iniciados para essas divindades¹⁷⁴.

¹⁷⁰ O *orixá* citado é *Oxossi*, protetor das matas, da caça e dos caçadores. Seus símbolos são o arco e flecha e o espanta-mosca, emblema da realeza feito com pelos de rabo de boi ou de cavalo. Em alguns mitos, é esposo de *Iansã* e, em outros, é marido de *Oxum*, com quem teve um filho, *Logun-Éde*.

¹⁷¹ No *candomblé*, existem qualidades de *Oxossi* (*Akeran, Arolé, Dana-Dana, Erinlé* ou *Inlé, Ibualamo, Igbó, Ôsè*).

¹⁷² Abordaremos esse mito no decorrer do capítulo.

¹⁷³ Esta expressão encontra-se entre aspas no texto de Santos (2008), fazendo referência a obras de outros autores, tais como Augras (1995) e Rios (2000).

¹⁷⁴ Neste terreiro, *lócus* da pesquisa etnográfica, a maioria dos homossexuais foram iniciados com as *orixás Oxum, Iemanjá e Iansã*.

Em uma das festas que observei, descrevi um fato que ressalta este pensamento.

Domingo foi a festa das *Iabás* (as mulheres orixás, ou melhor, orixás femininos). No ano passado, o *Babakerê* da casa apresentou sua *Iansã*, que é a segunda orixá da sua cabeça e foi, praticamente, a primeira vez que vi um homem vestido com sua orixá trajando as roupas femininas (saías).

Digo isso porque, em outros candomblés que já fui, mesmo tendo um *orixá* feminino, os homens não se vestiam de saia. Mas o pai-de-santo me disse que depende de casa para casa e da sua linhagem.

Muitos jovens homossexuais deste terreiro são *iaôs* de orixás femininas, tais como *Iansã*, *Iemanjá* e *Oxum* e todos vestem os vestidos e usam os adereços de suas divindades. (Diário de campo da pesquisadora – 20 out. 2013).

Ressalto também, desta festa e de outras que participei, a disposição das pessoas no barracão. Todos(as) participavam da roda, homens e mulheres *iaôs*, *abiãs* e *ekedis*, homo e/ou heterossexuais. Diferentemente de festas em outros candomblés que tive a oportunidade de ver, onde somente as mulheres iam para a roda e os homens só participavam quando incorporados por seus/suas orixás.

No terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, o movimento da roda era masculino/feminino. O primeiro se estabelecia por causa da biologia de seus adeptos e, também, porque poucas mulheres *iaôs* e *ekedis* participavam desta casa¹⁷⁵. O feminino da roda se configurava pelo comportamento dos homossexuais que eram maioria, pelo fenômeno do transe, no qual o(a) iniciado(a) cede seu corpo para que as divindades, no caso as femininas, que são maioria neste terreiro, se manifestem com todos os seus gestos, vestimentas, emblemas, fios de conta e objetos próprios de cada uma e pelas performances que a relação entre ambos (iniciado(a) e orixá) proporciona.

O pensamento de Landes¹⁷⁶ (2002, p. 327) – já na década de 1940 – comunga com esta situação, quando a autora ressalta:

As fantasias homossexuais passivas são realizáveis sob a proteção do culto, pois o homem dança com as mulheres no papel de mulher, usando saías e agindo como médium. [...] Este se estereotipa no estilo feminino, em especial por ser vagaroso e sensual (dengoso), e difere muito das formas atléticas cultivadas pelos homens nas danças profanas.

¹⁷⁵ Durante a pesquisa frequentavam assiduamente este terreiro três *ekedis* e quatro mulheres *iaôs*, num universo de mais de vinte filhos-de-santo.

¹⁷⁶ É importante ressaltar que no pensamento de Landes (2002), os homossexuais ditos passivos eram os que predominantemente tornavam-se líderes dos cultos da Bahia, sejam candomblés nagôs ou de caboclos, por serem tipicamente femininos.

De acordo com Birman (1997), o candomblé exibe uma virtualidade do feminino em seu culto através da possessão de suas divindades. E essa feminilidade será explorada pelos *Adés* – homossexuais que possuem marcas corporais e de gênero feminina. Isso poderia ser uma explicação para esse comportamento dos(as) jovens no terreiro pesquisado.

A autora explica como se apresenta essa feminilidade dentro da religião explorando o sentido de possessão.

[...] Por meio de uma sutil operação simbólica, esse domínio dos orixás, alcançado somente pelo candomblé, vai ser percebido como feminino em oposição ao mundo civilizado [...] associado ao polo masculino. [...] a passagem de um mundo a outro pela possessão não é, pois, inócua: ou reforça a feminilidade já existente entre as mulheres [...] ou engendra nos homens uma feminilidade até então desconhecida, propiciada pelas marcas deixadas nos seus corpos e nas suas pessoas pelos orixás. (BIRMAN, 1997, p. 232).

O candomblé é uma religião do feminino, das mulheres, do poder maternal de criar um orixá, como diziam os(as) jovens e o próprio babalorixá do *Ilê Asé Ya Omi Arin Ma Sun*, e estes acrescentaram que o pai-de-santo é pai, mas também é mãe, por ter o poder/capacidade de ajudar a nascer um orixá na cabeça de seus filhos. Para o sacerdote, o fato de não poder gerar filhos não era problema, porque o candomblé lhe proporcionou filhos do coração, da religião. Ou seja, a religião concedeu o direito de ser pai e mãe dessas pessoas.

Landes (2002), em seu célebre livro *A Cidade das Mulheres*, constata que, apesar da tradição nagô na Bahia afirmar que somente as mulheres estavam aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens era “blasfemo, desvirilizante”, os candomblés caboclos vieram mudar esta realidade tornando os homens sacerdotes, em especial homossexuais.

O relaxamento dos rigorosos tabus nos cultos não-nagôs e, em especial, o fato de que as barreiras tenham caído para os homens, não derrubaram, porém o princípio fundamental de que somente a feminilidade pode servir aos deuses. Todos os homens considerados normais na Bahia continuavam, pois, excluídos. Somente um grupo preenchia os requisitos. O fato de que constituísse um grupo sujeito à mais rigorosa condenação social não pesou contra esse princípio básico. Quando se ‘faziam’ filhos, eram eles homossexuais, que, a despeito do seu status, eram únicos ‘femininos’. (LANDES, 2002, p. 326-327).

Atualmente, o candomblé no Brasil, Ceará e, em especial, na grande Fortaleza, continua feminino, porém, composto de lideranças mulheres e homens, homo e heterossexuais. A homossexualidade nestes espaços é visibilizada por seus(suas) participantes, que ocupam variados cargos na hierarquia religiosa desde *abiã* à *iyalorixá/babalorixá*.

Neste sentido, trago a citação de Santos (2008, p. 05), ao perguntar:

[...] Se os candomblés fundados por herdeiras da tradição ioruba não foram organizados para serem, quando não exclusivamente, mas, sobretudo, territórios de mulheres. Se religião viva é religião capaz de rever o passado a fim de garantir sua existência no futuro, é preciso considerar a participação masculina (homo, heterossexual...) na vida religiosa dos grupos de culto. Nenhuma das denominações religiosas afro-brasileiras se construiu à base da monossexualidade.

Quanto à homossexualidade/feminilidade, penso que, se alguns homossexuais são iniciados para *orixás* femininos, se utilizando destes arquétipos para legitimarem suas identidades de gênero e práticas afetivo-sexuais, o contrário também pode existir, como vimos no exemplo dos jovens.

Concordo com o autor anteriormente citado (SANTOS, 2008, p. 05) quando diz que a possessão, além de possibilitar a aproximação entre o mundo terreno e o ancestral, é um eficaz operador de alteridade, e “[...] independente da orientação homo ou heterossexual, um homem pode ser consagrado às deusas *Iansã, Iemanjá ou Oxum* e rodar-no-santo, paramentado com trajes, adornos e outros objetos rituais femininos”. E digo também que mulheres homo ou heterossexuais também podem ter essas experiências.

Ao mesmo tempo, tenho dúvidas de algumas afirmações deste autor, pois o mesmo fala que a interferência dos *orixás* sobre a sexualidade de seus filhos não são determinadas religiosamente (SANTOS, 2008, 2010), discordando do pensamento de Birman (1997) e Moutinho (2004). E acrescenta:

Na união mística constituída entre o *orixá* e o seu duplo prevalece a natureza sagrada e não biológica da relação contraída entre ambos. O homem iniciado não é um ser sexuado durante a possessão. Ele não perde sua masculinidade porque naquele momento, não é ele quem está presente, mas o *orixá* para o qual foi iniciado. Não há uma contradição sexual, afinal, é a divindade quem se veste com as roupas rituais a fim de executar suas coreografias litúrgicas. (SANTOS, 2008 p. 06).

Rios (2011), do mesmo modo, aborda que, apesar dos atributos pessoais identificarem o *orixá* de cada pessoa, não são observados do mesmo modo os alinhamentos entre sexo/desejo do *orixá* e sexo/desejo do(a) filho(a).

Dessa forma, acredito, pelo que observei nesta pesquisa, na possibilidade dos(as) jovens, indistintamente da identidade de gênero e orientação sexual, serem filhos(as) de *orixás* femininos e masculinos, e também que existe uma parcela desses sujeitos – homossexuais que atribuem comportamentos de gênero/sexuais à atributos operados por suas divindades.

Contudo, esses trânsitos de gênero/sexuais dos corpos, sejam dos jovens candomblecistas, sejam de seus *orixás* e a sua relação, acontecem de forma cambiante, fluida e conflitiva, pois o terreiro está inserido nesta sociedade carregada de estigmas e preconceitos

e a oposição binária “masculinidade” e “feminilidade”¹⁷⁷ permeia a distribuição hierárquica de papéis e atividades rituais.

5.2 Entre Iabás, Aborós e Metás – o Gênero e a Sexualidade dos Orixás

Quais são as identidades de gênero dos *orixás* e como configuram suas sexualidades? Para entender como o gênero e a sexualidade operam dentro do candomblé e como estas duas categorias interferem nas relações entre *orixás-orixás*, *orixás-iniciados(as)* e *iniciados(as)-iniciados(as)*, devemos levar em conta as histórias mitológicas dessas divindades, bem como suas características.

Os *orixás*, forças cósmicas que regem o universo, relacionam-se a determinados elementos da natureza (água, terra, fogo, ar), locais de culto (mar, lagos, cachoeiras, matas, florestas), desempenham atividades culturais (caça, guerra, justiça, maternidade, cura/doença), distinguem-se através de cores, vestimentas, comidas e apresentam comportamentos semelhantes aos dos seres humanos; quanto ao gênero e à sexualidade, são classificados, segundo Santos (2010), como *iabás* (*orixás* femininos), *aborós* (*orixás* masculinos) e/ou *metá-metá* (liminares/ambíguos).

Para este mesmo autor (2010), *Obá*, *Oxum*, *Iansã*, *Nanã*, *Iemanjá* e *Euá* são as *iabás*, possuem *amapôa* (vagina) e apresentam comportamentos do universo feminino. *Exu*, *Ogum*, *Oxóssi*, *Ossaim*, *Obaluaiê*, *Xangô* e *Oxalá*, os *aborós*, deuses machos, possuem *ocâni* (pênis) e carregam traços masculinos. *Logun-Edé* e *Oxumaré* são considerados os *metá-metá*, *orixás* que vão do masculino ao feminino.

De acordo com Lopes (2007, p. 46):

O termo, com que se designam orixás de natureza dupla, como Logunedé, tem sido mal traduzido e mal interpretado, recebendo popularmente, inclusive, um sentido depreciativo e desabonador. Em ioruba, *méta* significa ‘três’. E *metaméta* traduz-se como ‘três ao mesmo tempo’. Então, Logunedé é um orixá metametá porque congrega em si três naturezas: a da mãe, Oxum; a do pai, Inlé¹⁷⁸; e a sua própria.

A visão de Lopes não é consensual entre os estudiosos e os(as) próprios iniciados(as), sendo a esse *orixá* e também a *Oxumaré* – orixá da chuva que parte do ano mora no céu em forma de arco-íris, e outra parte na terra em forma de serpente – conferido atribuições e características bissexuais, hermafroditas ou andrógenas.

¹⁷⁷ Oposição binária de quem faz referência Santos (2008)

¹⁷⁸ É uma qualidade de Oxóssi.

Para Rios (2011), o que vai caracterizar os *metás* não é apenas a homossexualidade e/ou bissexualidade¹⁷⁹, visto que os mitos contam que as divindades *aborós* e *iabás* tiveram relações sexuais com *orixás* do mesmo sexo, como veremos no decorrer deste capítulo.

Ser *metá* tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categoriais sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero. Assim, os *metás* transformam-se de, e/ou são a um só tempo, animal/humano (Logun e Oxumaré); vegetal-humano (Ossaim); pênis-vagina (Oxumaré); iabá-aboró (Logun e Oxumaré); fenômeno natural-animal (Oxumaré); peixe-mamífero (Logun)¹⁸⁰. (RIOS, 2011, p. 283).

Este autor acrescenta a categoria de *metá* o *orixá* Ossaim – “o feiticeiro, homem-folha, homossexual masculinizado”. *Orixá* das ervas e dos preparados rituais usados nos cultos do candomblé, nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença – *kosi ewe kossi orisá*¹⁸¹. Sua cor essencial é o verde, ligado à clorofila das plantas.

Santos (2010) afirma que alguns mitos caracterizam *Ossaim* (*Ossayn*) como uma divindade solitária e sem descendentes, outros narram que ele teve uma relação homossexual com o *orixá* Oxossi¹⁸². Contudo, esse último é alvo de protestos entre os candomblecistas que discordam desta caracterização.

Compreendo, dessa forma, que as configurações e contradições referentes à sexualidade dos *orixás* e suas representações de gênero são visíveis ao ler e ouvir a infinidade de mitos¹⁸³ que descrevem suas histórias e características.

Ao apresentarem um mito de Logun-Edé, os(as) jovens do *Ilê Iya Omi Arin Ma Sun* explicaram que existem mitos que abordam a temática de gênero/sexualidade de várias maneiras e que nem sempre todos os candomblecistas concordam.

Segundo o *Iaô D. de Oxum*:

Essa pequena apresentação estava falando sobre a história de *Logun*. Como ia ter uma grande festa de *Oxum*, os outros *orixás* estavam na festa homenageando a *Oxum*. Antes disso, *Logun* tinha dito que queria participar muito dessa festa. *Logun* é filho de *Oxum*. Aí ele queria muito participar dessa festa. E não sabia como ir. Aí ele foi pedir a roupa da *Oxum* pra ele participar dessa festa. Aí ele pegou a roupa de *Oxum*, vestiu a roupa de *Oxum* e foi pra festa. *Se vestiu de mulher*. Ele é homem, mas se vestiu de mulher, porque ele queria estar festejando a festa da mãe dele. E quando, de repente, *Xangô* observou: “Nossa! Que *Oxum* linda essa!!”. Aí, quando ele olhou pra trás, que ele procurou e não viu mais,

¹⁷⁹ A bissexualidade é um acréscimo da autora desta tese.

¹⁸⁰ De acordo com a mitologia iorubana, *Logun* é simbolizado pelo cavalo marinho e por, a cada seis meses, estar num lugar diferente (matas, rios); *Oxumaré* é representado pela cobra e pelo arco-íris; *Ossaim* é representado pelas folhas.

¹⁸¹ Sem folhas não há *orixá*.

¹⁸² Reginaldo Prandi narra este mito em seu livro *Mitologia dos Orixás* (2001).

¹⁸³ Nesse caso, mitos iorubanos, pois *orixás* fazem parte do panteão Iorubá.

Oxum era o *Logun* e já tinha saído. Então, *Logun* saiu correndo com medo de alguém *ver ele*, com medo de alguém descobrir quem é ele, e aí *Oxossi* pegou *ele* pensando que era *Oxum*. Pegou *ele* e foi pros finalmente. Quando *Logun* olhou pra trás, *Oxossi* viu que era homem. (Informação verbal).

Outro mito apresentado trazia *Oxumaré* como protagonista e discorria o motivo pelo qual este *orixá* é simbolizado pela cobra e pelo arco-íris, conforme conta o *Babakekerê de Airá*:

Oxumaré foi representado pela cobra porque ele foi o único *Orixá*, que na lenda também fala que foi a lenda que eles apresentaram, que atravessou o deserto. É que ele aprendeu a atravessar o deserto vendo as cobras. Porque, se você for pelo deserto, você se perde e as cobras, elas serpenteavam. Ele fez a caravana pra chegar até *Xangô* serpenteando e ensinou a *Xangô* ir e voltar serpenteando no deserto. Foi aí que ele virou cobra. Quando ele passa por Keto, que é quando ele vai visitar *Xangô* pra dizer que ele é submisso a *Xangô*, mesmo sendo príncipe, *Xangô* diz que ele vai ser o responsável por levar e trazer a água dos castelos, ou seja, ele virava arco-íris, quando o sol batia na água e voltava serpenteando. *Oxumaré* só cria pernas quando ele vai pro keto, porque até antes ele ficava preso no castelo com a mãe. (Informação verbal).

Após a apresentação dos dois mitos, foi levantada a questão de porque esses dois *orixás* serem considerados ao mesmo tempo femininos e masculinos e qual a ligação dessas histórias com a homossexualidade.

Para o *Babakekerê*, as pessoas ligam *Oxumaré* à homossexualidade devido à sua condição de cobra, pois não tinha sexo, ninguém conseguia ver o que era macho e o que era fêmea, e o arco-íris era por ser uma coisa muito delicada. Já *Logun* seria o travesti, aquele que se vestia de mulher (em razão do mito contado). Contudo, mesmo esta autoridade sendo homossexual, não concordava com este pensamento porque, para ele, “[...] *Logun* é homem e *Oxumaré* também” (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

Rios (2011), da mesma forma, caracteriza *Logun-Edé* como o menino afeminado, brincante dos atributos de gênero, e *Oxumaré* como o deus transexual, que, de tempos em tempos, troca de sexo e gênero.

Ao serem indagados se na mitologia existia algum *orixá* que poderia ser homo ou bissexual, uma jovem respondeu que existia um mito de *Oxum* que se envolvia com *Iansã*. E ela narra a história:

Isso foi uma lenda que até depois da festa de *Oxum* meu pai tava lendo um livro e leu essa lenda pra mim. Toda vida que *Oxum* ia lavar roupa na beira do rio, ela ficava se rebolando, aí *Iansã* ficava olhando *pro* rebolado dela. E aí tiveram um romance na primeira vez. Ela quis. Aí no outro dia, quando *Iansã* quis de novo. ela não quis mais, então correu para dentro do rio e lá se encantou. Não quis mais. (*Iaô A. E. de Iemanjá*. Informação verbal).

Todavia, esta história não era consensual entre os(as) jovens candomblecistas, alguns(mas) falavam que esta era apenas uma história e não um mito, outros(as) diziam não acreditar e o que contaram não era verdade, pois “[...] entre os *Orixás* não existe isso, homossexualidade e bissexualidade, todos são heterossexuais” (*Iarobá/Ekedi de Ogun*. Informação verbal).

Esse pensamento reforça a suposta harmonia social e moral dos primeiros teóricos do candomblé, citados por Birmam (2005), contudo, se os orixás, além de seres da natureza, têm características humanas as quais são utilizadas para identificar seus(suas) filhos(as), o trânsito de gênero-sexo entre eles(as) torna-se possível.

Dessa forma, os homossexuais, bissexuais e transexuais encontram respaldo neste movimento dos orixás para suas experiências de gênero-sexo, considerados, em outros contextos, como desviantes.

Concordo com Rios (2011, p. 288), ao afirmar que é na lógica da metanidade que o sistema de gênero do candomblé tem importância para os homens homossexuais:

Ele legitima, mítica e ritualisticamente, as possibilidades de múltiplas articulações entre sexo, orientação do desejo e gênero. A lógica da metanidade, utilizada indistintamente por todos os deuses, e também a sua atualização concreta, quando uma *iabá* baixa num homem e/ou um deus incorpora numa mulher, mudando gestualidade e modo de ser, demonstram que os trânsitos de sexo-gênero são possíveis.

Neste sentido, destaco que as relações entre *orixás-orixás*, *orixás-iniciados(as)* e *iniciados(as)-iniciados(as)* que têm o sexo-gênero um atributo e estão pautados pela “lógica da metanidade” são, em muitos casos, estigmatizadas e, no mínimo, estranhadas pelos adeptos da religião. Alguns(mas) jovens, por esse motivo, acabam se comportando de um jeito dentro da roça e de outro fora dela, para que não se instale um conflito coletivo, e outras pessoas são impelidas a um não-lugar de inutilidade hierárquica religiosa por vivenciar sua identidade de gênero dentro deste território sagrado¹⁸⁴.

Santos (2010, p. 156) afirma que não é só o comportamento dos *orixás* alvo de classificações nos terreiros de candomblé, a sexualidade humana é dividida em cinco categorias: *okó* (homem heterossexual), *mona* (mulher heterossexual), *monocó* (mulher homossexual), *adé* (homem homossexual) e os *metás* (homens bissexuais), “[...] o quinto sexo do candomblé. Estes são *mal vistos* nos terreiros. *Ficar em cima do muro* é contra a moral do

¹⁸⁴ Aqui me refiro a uma história que o *babalorixá* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* me contou, a respeito de um transexual em um terreiro próximo. Este havia nascido com sexo feminino e, no candomblé, recebeu o cargo religioso de *ekedi*, contudo, ao fazer a cirurgia de readequação de sexo, não podia ser confirmado novamente, dessa forma, ficou sem função, pois se fosse para roda tinha que usar saia, mas já não possuía mais peito, vagina e tinha adquirido um pênis e até um novo nome.

povo de santo, pois a oposição masculino/feminino visa a organizar a hierarquia sacerdotal e distribuir os papéis rituais”.

Se os bissexuais são “mal vistos nos terreiros”, como não será a imagem dos transexuais? Nesta classificação, não vejo onde eles se “enquadrariam”. Acredito que essas classificações não são rígidas, até porque, no campo da sexualidade e da juventude, não cabem enquadramentos. Seriam os transexuais sujeitos da transgressão também no candomblé ou, segundo a metanidade de Rios (2011), híbridos de gênero?

A estas classificações, os jovens candomblecistas do terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* acrescentaram que *monocó* são mulheres lésbicas masculinizadas, porque, “[...] existem mulheres que se relacionam com mulheres que são extremamente femininas” (*Babakekerê de Airá*. Informação verbal); as mulheres heterossexuais também são chamadas de *Ibirin*, e os homens, além de *Okó*, também podem chamá-los de *Aborós*.

Quanto a questão dos *Adés*, eles alegaram que algumas pessoas vulgarizam chamando-os de *Adefiró*, porém, não me explicaram o que significa, só ficou uma grande risada em tom de brincadeira. Segundo Santos (2010), o termo acima citado deriva de *Adé*, sendo pouco conhecido. Não sei ao certo o que os jovens quiseram falar ao citá-lo e rirem.

Rios (2011, p. 290), ao se referir aos homens candomblecistas e suas vidas sexuais, acrescenta aos *Okós* e *Adés* outra categoria, a de *Loce*¹⁸⁵. Ele afirma que:

Os *okós* são caracterizados como homens ativos (os que penetram). *Aboró* é o modelo mítico que lhe serve de orientação para gestualidade, atitudes, sotaque, e adereços corporais. A virilidade é a marca que faz com que não deixem de ser considerados masculinos ou ‘homens mesmo’. [...] Os *adés* são homens que apresentam traços diacríticos categorizados como femininos, sobretudo no modo de conduzir a gestualidade, o modo de falar e o modo de vestir. Esses traços permitem-lhes explicitar os seus desejos sexuais por homens, ao mesmo tempo em que acenam para a posição de passividade sexual. [...] Na categoria *loce* entrariam homens que no dia a dia passam como sexualmente ativos (*okós/aborós*), mas que, ‘entre quatro paredes’, podem ser ativos ou passivos na relação sexual.

Não escutei nenhum(a) jovem ou adulto citando a categoria *loce* para se referir a homens desse tipo, contudo, no cotidiano da roça ouvi algumas brincadeiras acerca da experiência sexual dos homossexuais. Situações que, para além das regras e tradição candomblecistas, colocavam em cheque o modelo masculino/feminino de constituição das parcerias sexuais.

Como fomos educados a entender as relações afetivo/sexuais a partir dessa bipolaridade, ao ver dois homens ou duas mulheres se relacionando, pensamos imediatamente

¹⁸⁵ É a saudação dada ao orixá *Logun-Éde*.

quem é o homem ou a mulher da história. Todavia, o movimento existe e esse modelo não é engessado.

Louro (2008) ressalta que as transformações que envolvem o corpo, o gênero e a sexualidade nos últimos anos tonaram-se mais visíveis e aceleradas e que as relações afetivas e amorosas desprezam dimensões de espaço, de tempo, de gênero, de sexualidade, de classe ou de raça, possibilitando o anonimato e as trocas de identidade que atravessam as fronteiras estabelecidas.

Dentro do candomblé, já ouvi os(as) jovens falarem de dois rapazes que aparentemente são femininos se relacionarem, “dois viados fazendo sabão”; de um garoto que namorava meninas “ficar” com um homossexual; de uma menina que se identificava como lésbica se relacionar com uma pessoa do sexo oposto. Contudo, isso mostra mais uma vez que o trânsito entre essas categorias, assim como nos orixás, é passível de arranjos e rearranjos.

5.3 O Candomblé e a Homo, Bi, Transsexualidade: visibilidade possível e/ou passível de regras?

Durante a pesquisa etnográfica, identifiquei no *Ilê Axé Iya Omi Arin Ma Sun*, uma presença visível de jovens com orientação homossexual. Todavia, esta não é uma particularidade deste terreiro, todos os candomblés¹⁸⁶ que visitei tinham essa característica acentuada. A explicação dada pelos entrevistados(as) é que, diferentemente, das outras religiões, o candomblé não entende as diversas orientações sexuais como algo proibido, pecaminoso, sujo. Porém, devo ressaltar que esta religião está inserida em uma sociedade que é preconceituosa e homofóbica e as relações não acontecem de forma tão tranquila assim.

Ao perguntar por que a homossexualidade era tão visível no candomblé, alguns jovens responderam que não sabiam; outros(as) disseram que na religião os homossexuais eram aceitos como eles são e que recorriam ao candomblé porque as outras religiões (em especial as igrejas evangélicas), os rejeitavam por sua orientação homossexual, porque alegam que “isso é coisa do demônio, que não existe e que o homem nasceu para a mulher. Deus fez o homem para a mulher” (Informações verbais fornecidas pelos(as) participantes da pesquisa).

[...] a gente também aprende muito com a Bíblia. Por que a Bíblia diz que venha do jeito que você tá que é aceito. Mas outras religiões dizem que venha como você tá, que eu vou lhe transformar pra você ser aceito em uma comunidade igual a eu sou. Mas, assim, nas religiões de origem africana, você vem do jeito que você tá, você se descobre e se aceita. Ninguém tem que lhe aceitar, você que tem que aceitar a si.

¹⁸⁶ No terreiro *Ilê Asé Olojudolá* também era visível a presença de homossexuais no culto.

Entendeu? Então, como eles vêm e eles passam a entender que eles não são diferentes, que são normais. Eles passam a descobrir porque eles são daquele jeito, eles tendem a procurar a levar os amigos e vão e levam o companheiro, levam todo mundo e então passa a ter mais homossexuais no candomblé a partir disso, por causa disso. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

De acordo com este jovem, a normalidade e a diferença terminam quando o homossexual passa a se aceitar como é, com sua orientação e identidade, e este recorre à Bíblia para justificar sua ideia, discordando do pensamento de outras religiões que utilizam este livro como leitura sagrada obrigatória.

Entretanto, observei no terreiro que os(as) homossexuais, apesar de serem aceitos(as), são considerados(as) diferentes. Como ele e outros jovens assinalaram, estes(as) são rejeitados(as) por outras religiões que representam um modelo normatizado de indivíduo, a saber, um modelo heteronormativo.

A norma é naturalizada e “[...] expressa-se por meio de recomendações repetidas e observadas cotidianamente, que servem de referencia a todos” (LOURO, 2008, p. 22). A diferença também é ensinada e está inscrita e reinscrita pelas políticas e pelos saberes legitimados, reiteradas por variadas práticas sociais e culturais.

Dessa forma, apesar da livre aceitação da homossexualidade por parte dos jovens candomblecistas desta pesquisa, estes(as) ainda não transitam livremente nesse território e nem são igualmente considerados(as) por todos.

Alguns(mas) jovens candomblecistas afirmaram que existem terreiros que também discriminam essas pessoas.

Eu, quando chegava *em* muitos outros terreiros... já cheguei em terreiros que tinham preconceitos com homossexuais. Até mesmo no terreiro onde a minha avó, ela frequentava. Ela chegava: ‘ah! esse aqui é entendido...’. Aí, a pessoa perguntava ‘entendido?’, aí a outra dizia ‘ah!...ele é *viado*’. Aí aquilo ali já...eu ficava magoado. [...] Aí ela pegava e dizia: ‘Tereza, eu sinto muito, mas o seu sobrinho não dá, porque ele é *viado*’. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Outra jovem ressaltou também que eles(as) são aceitos do jeito que são e optam com frequência pelo candomblé, porém “[...] vão ter que se adequar a certas normas” (Informação verbal).

Acredito que as normas religiosas estão relacionadas a comportamentos (o que vestir e como vestir, como se comportar), papéis e funções religiosas (femininas e masculinas), visto que o candomblé é também uma instituição, uma religião que está atravessada pelas construções de gênero, suas regulações e padronizações, assim como os conflitos gerados por estes. Como afirma Goellner (2003, p. 18):

[...] as instituições sociais, os símbolos, as normas, os conhecimentos, as leis, as doutrinas e as políticas de uma sociedade são construídas e atravessadas por representações e pressupostos de feminino e de masculino ao mesmo tempo em que estão centralmente implicadas com sua produção, manutenção ou ressignificação.

Portanto, o candomblé tem suas contradições, pois é uma religião que menos discrimina os indivíduos por suas identidades de gênero e/ou orientação sexual, contudo, está distante e ser um “paraíso” das ditas minorias sexuais, visto que está marcada por esses “pressupostos de feminilidade e masculinidade”. Dessa forma, cito Santos (2008, p. 07), ao indagar: “É possível uma denominação religiosa abolir todas as formas de preconceito (sexual, socioeconômica, étnico-racial etc.) vigentes na sociedade abrangente?”.

Para entendermos as “Visibilidades Possíveis e/ou Passíveis de Regras” desse universo juvenil hetero/homo/bi/transsexual candomblecista, apresento a história de três jovens que se inter-relacionam e que desvelam os trânsitos possíveis entre suas vivências afetivo/sexuais e o candomblé (tradição, hierarquia, funções e papéis de gênero).

Essa história começa quando eu fui visitar pela primeira vez o *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* e encontrei o *Iaô D. de Oxum*, ao ir a festa de *Erê* (2013) e conhecer o *Iaô T. de Iemanjá* e sua família.

A primeira vez que fui ao *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, fui recebida por *D. de Oxum*, que me ofereceu água, café e, sempre com a cabeça baixa, me disse que o *Babalorixá* já estava vindo. Em toda a conversa que tive com o sacerdote da casa, percebi ao fundo a presença deste jovem, que interrompeu nossa conversa algumas vezes, pedindo *agô* (licença), para perguntar alguma coisa acerca dos trabalhos domésticos e religiosos da casa.

D. de Oxum é uma espécie de faz-tudo, nunca o vi parado, passeando ou descansando, em todas as vezes que visitei este local. Como ele mesmo diz:

[...] minha função aqui é prestar... é... servir ao meu pai, ao meu pai pequeno, fazer serviço braçal, isso e aquilo outro e também servir aos meus irmãos quando eles tiverem precisando de mim. É de ajudar e outras coisas mais (risos).
É isso aqui. É morar, viver, construir, é derrubar aqui, levantar acolá, é... viver o dia a dia, ver o meu suor derramando na roça. Que, dependendo do que for, eu sei que *tô*, eu tenho que com... vão contar comigo naquela hora. Que possam dizer... pode olhar pra mim e dizer: ‘meu irmão, posso contar com você?’. Pode, qualquer horário e qualquer momento. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Este jovem desempenha funções ditas masculinas e femininas nessa casa e não tem receio em dizer, coisa incomum, pois em outros candomblés, cada pessoa tem sua função definida de acordo com sua idade iniciática, cargo e sexo. Seria por esse motivo que mulheres

adultas¹⁸⁷, como as *Ekedis*, reclamam de sua desenvoltura em tudo que se refere às atividades religiosas do terreiro?

Iaô D. de Oxum, jovem homossexual, conheceu o terreiro por intermédio de seu antigo companheiro que era “Pai-de-Santo de Umbanda” e iria se iniciar nesta casa quando, de repente, fugiu e nunca mais voltou. Comentam que ele tinha envolvimento com atividades ilícitas, como tráfico de drogas.

D. de Oxum também era adepto da Umbanda, de onde quase todos os primeiros iniciados vieram, e, por esse motivo e pelo seu envolvimento afetivo com este pai-de-santo acima citado, é alvo das brincadeiras de seus irmãos e irmãs-de-santo que o chamam de Pai-de-Santo, ou *Egbomi/Ekedi*. Percebo, por parte das *Ekedis*, por exemplo, certo desdém ao rotulá-lo, pois acusam o *babakekerê* da casa de atribuir-lhe funções que não são próprias de um *iaô* que só tem três anos.

Na maioria das festas, sua *orixá Oxum* dança de forma brilhante, feminina e muito envolvente, sempre com um sorriso no rosto, como se demonstrasse a satisfação de estar ali, mostrar-se e ser notada e reverenciada por todos e todas.

Ele geralmente frequenta a praça próxima ao terreiro e conhece pessoas, também visita outros candomblés acompanhando seu *babalorixá*, mas não comenta, só se sabe por causa das brincadeiras de seus irmãos ou do *babakekerê*, que comentou uma vez, ao dizer que o jovem *iaô* gostava de se vestir de mulher. “Isso aconteceu com ela. Ela chega dos candomblés, aí o povo acha que ela é mulher” (Informação verbal).

D. de Oxum se sente acolhido neste terreiro, pela história de violência que passou e por ser homossexual. Acredita que vive em uma família, morando no terreiro com o *babalorixá*, o *babakekerê* (companheiro do sacerdote) e a filha dos dois, a pequena menina de um ano, e explica que encontrou seu lugar no mundo e que escolheria novamente o candomblé como religião.

Escolheria o candomblé novamente. Porque, assim, seu for escolher... se eu sáisse... tipo assim, se eu sair do... da... dessa religião, pra ir pra uma tipo... uma igreja evangélica, ou mesmo a católica, eu ia tá perdido no mundo. No candomblé não. O orixá ensina o que é o mundo. Só aprende aquele que quer. (*Iaô D. de Oxum*. Informação verbal).

Como todo jovem, se relacionou com várias pessoas e uma delas foi convidada para conhecer o terreiro. E foi assim que conhecemos *L/T de Iemanjá*, outro personagem de nossa história.

¹⁸⁷ Faço referência ao fato de serem adultas porque existe outra *ekedi* que é jovem e que também é alvo de *ejó* (fofoca e intriga) por parte das mesmas pessoas.

L/T de Iemanjá é uma jovem bonita, de traços finos e delicados, é magra, negra e sua altura destaca-se das demais pessoas da casa (exceto do *babakekerê*). Sua silhueta e seus dedos finos com unhas grandes completam sua performance feminina. Encontrei-a algumas vezes antes de conhecê-la no terreiro, mas não notei que era transexual, pensei mesmo que se tratava de uma mulher, mas, ao observar mais atentamente, entendi.

Percebi uma menina nova na casa. Na verdade, eu já tinha observado seu rosto em outra festa, mas ela nunca tinha ido para roda. O nome dela é *L*, na verdade, ela é um travesti ou transexual (eu só soube depois). Fiquei intrigada, porque a moça estava de calça e bata e não de saia (de baiana, como dizem no candomblé) como as outras meninas. Sendo assim, resolvi perguntar à mãe Evinha (*Eke* mais velha da casa) o porquê disso e ela me respondeu que a moça era, na verdade, um moço. Pois é, por mais que ela se pareça com uma mulher [...], possui órgãos sexuais masculinos e, por isso, na religião não pode usar saia, foge à natureza da pessoa – segundo a explicação do pai-de-santo. (Diário de campo da pesquisadora – 05 maio 2013).

Em outra festa, conversei com a *L/T de Iemanjá*, que me contou ser ex-namorada do *D. de Oxum* e que, por este motivo, conhecia e frequentava a casa, mesmo depois do fim da relação¹⁸⁸. Seu *orixá é Iemanjá* e sua iniciação aconteceu no dia 14 de agosto de 2013.

Dentro do terreiro, exerce funções masculinas e os(as) candomblecistas tentam tratá-la como homem, digo isso, por presenciar várias vezes brincadeiras de seus irmãos e irmãs na cozinha ou no quintal a tratando por mulher, bicha, irmã e também por seu nome feminino. Configurando-se, assim, uma grande confusão de nomes, pois ninguém ao certo sabe como chamar, apesar do *babalorixá* explicar que, dentro da casa, segue-se a religião baseado na tradição onde a identidade gênero é definida pelo sexo biológico dado no nascimento.

Segundo Butler (2007, p. 155), o sexo não é simplesmente uma descrição estática daquilo que alguém tem ou do que alguém é, sendo também um construto cultural: “É aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural”.

Dessa forma, a tradição se baseia numa ficção, uma premissa fabricada, numa norma cultural que governa a materialização dos corpos. Algo construído historicamente, “efeito de discursos” e que está suscetível à dinâmica dos tempos.

Minhas inquietações diante desta história ficaram mais aguçadas. Como *L/T* se comportava fora do terreiro? Mesmo tendo que se vestir de homem dentro do terreiro ela deixava de ser quem é? E como se sentia?

¹⁸⁸ Existe uma regra nesta casa que proíbe o namoro dentro do terreiro, ou seja, irmãos-de-santo não podem namorar, mas quando já se tem uma relação estável, a iniciação é aceita de forma alternada.

Ao ser indagada se os transexuais viviam sua transexualidade dentro do terreiro de candomblé, a jovem respondeu negativamente, contudo, afirmou que isso não era um problema. Ela assegura que:

[...] ser transexual não é você vestir uma roupa de mulher e sair no mundo gritando ‘eu sou mulher’. Transexualismo, pra mim, é... transexualidade, pra mim, é uma forma de espírito. Eu não escolhi ser assim, eu nasci assim. Então, eu me vestir de roupa de homem, pra mim, eu não tenho nenhum tipo de dificuldade, não implica em nada, porque eu sei o que eu sou e não tenho nenhum tipo de problema com isso. Então, eu acho que ser transexual no candomblé é ser igual a todo mundo. Eu me sinto igual a todo mundo. Eu não me sinto nem mais nem menos do que ninguém. (*L/T de Iemanjá*. Informação verbal).

Quando perguntei o porquê dos transexuais e travestis masculinos não poderem se vestir de mulher no terreiro a justificativa foi:

[...] reza a lenda que o Orixá enxerga da forma como você veio ao mundo. Não importa se eu sou feminina, se eu me visto de mulher, se aos olhos das outras pessoas eu sou uma mulher. Pro meu Orixá, eu sou homem. Nasci homem, então eu sou homem. Então, eu tenho que me comportar do jeito que o Orixá me vê. Então, eu sou homem. Do portão pra fora eu sou a *Lauane*. Do portão pra dentro eu sou *Iaó de Iemanjá*. , eu tenho que me comportar como... tentar me adaptar como homem. (*L/T de Iemanjá*. Informação verbal).

Apesar da aparente tranquilidade que esta interdição emanava, em alguns momentos, L/T de Iemanjá admitiu que essa norma gerava conflito, “[...] como se fosse uma crise de identidade” (Informação verbal) e que, por muitas vezes, acordava e não se sentia bem com esta situação.

Para Louro (2008), não é o momento do nascimento, ou antes, na ultrassonografia ao nomear que um corpo é de uma fêmea ou de um macho, que se faz do sujeito feminino ou masculino. A construção do gênero e da sexualidade é algo dado ao longo da vida e, como tal, inacabado.

O candomblé a acolheu do seu jeito, mesmo assim, o fato de ser transexual e praticar esta religião a incomoda, pois “[...] tem certas coisas que ela queria que fosse de um jeito que não pode” (grifo nosso) (Informação verbal), como o fato de se vestir do jeito que quisier.

Para seus irmãos e irmãs de casa, a *Iaô de Iemanjá* é aceita do jeito que é, pois é uma irmã de religião e o preconceito está do lado de fora do candomblé. Para outros, a felicidade dessa jovem é compartilhada por todos. Para o *Babakekerê*, vestir-se ou não de mulher dentro da roça não é só uma questão de tradição, mas também de obediência e de organização da casa, principalmente no que tange à performance dos travestis dentro e fora do terreiro. De acordo com ele:

O transexualismo, o transexual hoje se entende que é uma mulher presa no corpo de um homem ou um homem preso no corpo de mulher. Mas a questão da roupa ainda fica muito presa, por causa ainda dos travestis. Por que, assim... como é que uma pessoa se veste de mulher mesmo ela sendo homem, exercendo a função masculina pra agradar a outro homem? Do portão pra dentro ele é homem, até porque, lá fora, ele é homem mesmo ele se vestindo de mulher. A questão de roupa, de vestuário fica assim muito a se desejar por causa disso. Eu sei que o *T/L*, filho pequeno de *Iemanjá* é transexual, por que eu sei, eu conheço o *T/L* e sei que ele é uma mulher presa no corpo de um homem, mas aqui, pelo menos pros *Iaôs*, que gostam de se vestir de mulher, são homem que gostam de se vestir de mulher. São travestis. E a partir do momento em que eu deixar um vestir roupa de mulher e não deixar o outro vai ter um conflito aqui. Entendeu? Aí, assim... é mais fácil eu chegar e conversar com o *T/L* que é único, cada um é único, e dizer: ‘meu filho, é mais fácil pra você se vestir de homem mesmo você sendo mulher’, que eu acho que é um crime, não vou mentir pra vocês, do que eu chegar pra todos e dizer que pode se vestir de mulher. (*Babakekerê*. Informação verbal).

A fala da autoridade jovem revela que esta situação extrapola a tradição e se configura numa disputa de quem é mulher ou homem, quem se sente mulher e tem características femininas e quem se veste de mulher e tem características masculinas. Para ele, os candomblés tradicionais não aceitam que os transexuais se vistam de maneira diferente de seu sexo biológico porque “[...] tem esse pensamento que são homens presos no corpo de mulher ou mulher presa no corpo de homem”, mas, a partir do momento que deixarem isso acontecer, os travestis, “[...] aqueles que não são ou usam [roupas femininas] porque gostam vão querer usar também”. Dessa forma, “vai baldear” (grifo nosso) (*Babakekerê*. Informação verbal).

Acredito ser importante frisar que, ao ser incorporado por uma *orixá*, o transexual, travesti ou heterossexual, usa um traje feminino, conforme as regras deste terreiro. Percebia, nas festas, que *L/T de Iemanjá*, desde sua saída, incorporava sua *orixá* com todos os atributos considerados femininos, a roupa que era um vestido verde claro com a tonalidade das águas do mar, os gestos delicados com as mãos e ao segurar o *abebe*, e sua expressão facial.

Segundo os jovens candomblecistas, existem candomblés que aceitam os travestis usarem roupas femininas dentro da roça, contudo, afirmam que essa é uma regra dos *babalorixás* destas casas e que dessa forma não seguem a tradição.

Diante disso, pergunto, é na roupa que se configura a identidade de gênero? Porque é um crime impedir um transexual vestir-se com sua identidade e não é no caso de um travesti que deseja o mesmo?

Penso que, no candomblé, como em outras instituições, os travestis e transexuais são considerados (mais que homossexuais) seres abjetos que vivem nas fronteiras estabelecidas pelas normas regulatórias da heteronormatividade.

Nesse sentido, concordo com Louro (2008, p. 21), ao afirmar que:

No terreno dos gêneros e da sexualidade, o grande desafio, hoje, parece não ser apenas aceitar que as posições se tenham multiplicado, então, que é impossível lidar com elas a partir de esquemas binários (masculino/feminino, heterossexual/homossexual). O desafio maior talvez seja admitir que as fronteiras sexuais e de gênero vêm sendo constantemente atravessadas e – o que é ainda mais complicado – admitir que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira.

Como *L/T de Iemanjá*, conheci um jovem neste terreiro que sua Iemanjá também resplandecia feminilidade e graciosidade. Esse era *T. de Iemanjá*, e sua história cruza a de sua irmã-de-santo, de religião.

T. de Iemanjá, primeiro *iaô* da casa de *Oxum*, “ficou” com a *Iaô de Iemanjá*, esta garota transexual que foi convidada a frequentar o terreiro pelo seu ex-namorado, *Iaô D. de Oxum*. Este jovem foi “expulso” deste terreiro por ser mais velho do que sua irmã-de-santo, ou, de acordo com o *babalorixá*, irmão-de-santo, e saber que a regra da casa exige que irmãos ou irmãs-de-santo não podem ter relação sexual ou namorar com outros(as), salvo se já se iniciaram nesta condição. De acordo com a tradição, isso seria um incesto e contestaria a tradição.

Essa mesma tradição é interpretada de várias maneiras, visto que no terreiro *Ilê Asé Olojudolá* um caso semelhante ocorreu envolvendo, nesse caso, um casal heterossexual: os dois irmãos-de-santo começaram namorando escondido, pois era proibido. Contudo, foi aceito pela autoridade máxima da casa, permitindo, assim, que os jovens vivessem essa relação.

O fato de ser um casal heterossexual, segundo o *Babalorixá* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, não muda a interdição, pois o irmão de *T. de Iemanjá*, *Ogan L. C.*, também transgrediu a norma ao se relacionar com uma *Iaô* recém-iniciada no terreiro. E, da mesma forma, saiu deste candomblé.

Desse modo, a história de *T. de Iemanjá* se torna peculiar. A trama que se formou em torno da relação com *L/T de Iemanjá* e de outras questões que envolvem o corpo, gênero e sexualidade, além do motivo de sua entrada, que me levam a problematizar as performances sexuais e de gênero dos sujeitos jovens candomblecistas.

De acordo com o *Babakekerê* do terreiro, que é primo desse jovem, foi no candomblé que ele se encontrou e mudou seus planos de querer tornar-se travesti e se prostituir num país da Europa.

T. de Iemanjá era evangélico, como a maioria de sua família, ia à igreja desde criança, sendo, assim, acostumado pela mãe, todavia, na adolescência não queria mais ir à igreja, pois não se sentia bem por ser homossexual, como afirma: “[...] às vezes, na igreja, eles

criticavam muito e não paravam para estudar, não paravam para pensar” (*T. de Iemanjá*. Informação verbal). Então, para ter liberdade e sair dessa situação, decidiu tornar-se travesti. Dessa forma, sua mãe, que também é evangélica, desesperada, recorreu ao *babalorixá* e ao *babakekerê*, solicitando ajuda para o filho. Foi assim que esse *Iaô* se aproximou dos sacerdotes e da religião, começou a dormir na roça e a gostar da religião, tornando-se o primeiro *Iaô* deste terreiro.

Além dele, seu irmão (*Ogan L. C.*) e sua cunhada (*Ekeidi E.*), dois jovens recém-casados e com dois filhos foram morar no terreiro e, vivendo a religião, tornaram-se também os primeiros *Ogã* e *Ekeidi* da casa, respectivamente. Desse modo, posso dizer que este candomblé iniciou-se com a família do *Babakekerê*, aqueles, como este jovem autoridade, que não aceitavam viver a religião dos pais.

A relação entre a mãe evangélica e os filhos candomblecistas era bem diferente do que vemos, pois a mesma frequentava as festas religiosas, acompanhava seus filhos e netos e, ainda, ajudava no que precisassem na roça, como relato em meu diário de campo.

Na festa, quando eu cheguei, eu fui muito bem recebida pelo pai-de-santo, falei com todo mundo, com os jovens, com as mães que estavam lá e que também são de santo e outras que não são, inclusive uma que é evangélica, mas que apoia seus filhos, netos e nora candomblecistas, que ajuda, que faz comida, que filma e pede conselho ao *babalorixá*. [...] Interessante a relação que essa mulher, que é evangélica, tem com o terreiro e com os seus filhos, isso prova que a intolerância religiosa é algo construído ideologicamente e que os laços afetivos e de confiança estão acima disso. (Diário de campo da pesquisadora. 13.10.12)

Quando *T. de Iemanjá* incorporava sua *orixá*, todos comentavam na casa, a beleza, a elegância com que se dançava, inclusive em várias festas, conforme destaquei em meu diário de campo:

[...] tem outros [...] que sabem dançar muito bem, por exemplo, o *T. de Iemanjá*, tem uma *Iemanjá* linda, ele um menino homossexual com uma *orixá* feminina, então, assim, parecia uma menina dançando. (Diário de campo da pesquisadora. 13 fev. 2012).

A *Iemanjá* do *T.* é muito feminina, ela dança graciosamente, aliás, o *T. de Iemanjá* é o que dança mais bonito, na minha humilde opinião. Ele dançou com os *iaôs* novos com suas roupas de gala. (Diário de campo da pesquisadora. 05 maio 2013).

Este jovem não deixou de ser homossexual por ter se iniciado no candomblé, mas modificou seus planos de tornar-se um travesti e vestir-se de mulher. Era o próximo *Babalorixá* da casa pela hierarquia e, por causa de um ato que transgrediu a norma, saíram da casa, ele e outras pessoas. Seria de fato esta uma religião que aceita as pessoas do jeito que são? Ou acolhe com normas? E existe alguma instituição que fuja às normas?

Outra configuração de família se iniciou um ano depois dos(as) iniciados(as) citados anteriormente neste terreiro e percebo, na fala das pessoas, que o trânsito entre esses papéis de gênero e performances sexuais age cotidianamente entre os(as) jovens e também entre os(as) adultos.

Em janeiro de 2012, foi realizada a iniciação de cinco pessoas¹⁸⁹, em sua maioria jovens e três de uma a mesma família. A tia, uma mulher lésbica de 29 anos que apresentava várias características ditas e normatizadas masculinas e que também foi agraciada com um *orixá* (*Xangô*), a sobrinha, também se identificava como lésbica, mas que já tinha se relacionado com rapazes, sua orixá é *Iemanjá*. O primo, *Iaô de Oxanguiã*, enteado da tia que era companheira de sua mãe, um garoto que apresentava traços da masculinidade e da heteronormatividade. No desenrolar da pesquisa iniciou um relacionamento com a *Ekele de Ogun*, uma garota de 16 anos de outro candomblé.

Alguns meses depois, foi confirmada a mãe do *Iaô de Oxanguiã* e cônjuge da *Iaô de Xangô*. Porque, de acordo com a tradição, as companheiras não poderiam ser iniciadas no mesmo barco, pois isso se configurava incesto e, pela lei, era proibido. Contudo, uma coisa me intrigava: independente delas terem se iniciado em épocas diferentes, não eram, da mesma forma, irmãs?

Dentro do terreiro, a *Iaô de Xangô* tinha que vestir-se de baiana, ou seja, de saia e blusa e realizar algumas tarefas que no cotidiano domiciliar não fazia por causa de sua estilização corporal masculina, tais como lavar roupa, arrumar a casa, fazer comida, lavar louças. Todavia, dentro do terreiro, as tarefas que ela poderia realizar eram exatamente essas, tarefas que a norma impõe como femininas. Para alguns, era “como se fosse um homem vestido de baiana”.

O que posso delinear a partir dessas histórias e de suas interseções é que, apesar das proibições tradicionais da religião, os(as) jovens desta pesquisa se apresentam como seres plurais, femininos, masculinos e femininos/masculinos em diversas performances sexuais. Em suas palavras, eles(as) evidenciaram que “[...] é possível um sujeito com um corpo masculino ser feminino e um corpo feminino ser masculino”, conforme palavras de Louro¹⁹⁰.

Todavia, em alguns momentos, suas sexualidades são deslizantes, visto que se impõe uma identidade sexual dentro do terreiro e se vive outra fora dele. Além disso, vivem-

¹⁸⁹ Foi chamado o barco dos cinco.

¹⁹⁰ Notas de aula. Palestra Corpos, feminilidade e cinema, de Guacira Louro, no seminário Curta o Gênero, no dia 17 abr. 2015.

se papéis rituais de hierarquia sacerdotal, independente da orientação sexual dos(as) iniciados(as), pois costuma-se levar em consideração a condição biológica do ser humano.

Nesse sentido, apresento a visão de Santos (2010), em vista de uma possível problematização nesta pesquisa a respeito do tema. Este autor estudou as categorias da sexualidade mítica e humana no candomblé nagô-ketu¹⁹¹, em São Paulo, recorrendo à mitologia dos orixás e às explicações concedidas por membros da religião.

Ao enaltecer o mundo conforme sua gênese cosmogônica, na qual a união homem-mulher é posta como natural e incontornável, a visão iorubana corrente nos candomblés reitera os significados sociais que demarcam os papéis sexuais. [...] [Isso parece indicar] que o candomblé e outras devoções afro-brasileiras não possuem um *poder simbólico* que permita *dessencializar* as dualidades homem/mulher, masculinidade/feminilidade, e gerar para os seus praticantes um sistema autônomo que dê conta de suas múltiplas inserções e identificações na sociedade *extramuros*; mas elas tampouco se assemelham às denominações protestantes, pentecostais ou neopentecostais, que ordenam os seus praticantes um conduta religiosa visa a ajustar, controlar e vigiar suas escolhas no mundo profano. (Grifos do autor) (SANTOS, 2010, p. 159).

Percebo nitidamente no terreiro a divisão sexual que, pela necessidade ou falta de pessoas, é flexível, por um lado, e rígida por outro. Algumas funções, como a das *Ekedis*, que, juntamente com o pai-de-santo, são as únicas que cuidam dos *iaôs* como irmãs mais velhas, ou como o serviço dos *Ogans*, que somente eles devem tocar durante as festa, são exemplos dessa divisão.

Apesar de o candomblé, sem dúvida, ser a religião que acolhe seus adeptos independente da sua orientação sexual, valorizando-os como seres humanos, carrega em seus valores hierárquicos e religiosos a oposição masculino/feminino enraizada nas ideias seculares de sexo e gênero.

5.4. Namoros, Paqueras, “Ficas” e Relacionamentos dos(as) Jovens Candomblecistas

O povo de santo é um “povo que paquera e namora muito entre si”. Quando li essa frase, no texto de Moutinho (2004), estava tão focada na hierarquia, no ser jovem e ser velho no candomblé que não levei em consideração. É claro que, entre os(as) jovens participantes da pesquisa, existiam experiências afetivo/sexuais, mas só dei conta ao ouvir e

¹⁹¹ Os candomblés estão organizados conforme as sociedades e impérios africanos que vieram para o Brasil, pois o legado dos valores africanos está consubstanciado nas instituições religiosas, conforme aponta Luz (2000), no seu livro *Agadá*. Dessa forma, destacam-se os candomblés *Angola*, que se originam da tradição do império *Congo-Angola, Ketu*, herdeiro da tradição *yorubana*, também conhecida como *nagô*, e o *Jeje*, também conhecido como *Fons*. Luz (2003, p. 32) afirma que os “[...] yorubas e fon formaram um processo cultural conhecido com complexo de valores jeje-nagô [...] que se expressa através da linguagem religiosa”.

prestar atenção às conversas que “rolavam” na cozinha e no barracão entre uma entrevista e outra, uma brincadeira e um riso e também entre uma carona e outra que eu dava para os(as) jovens que moravam perto da minha residência.

Primeiramente destaco, a história da Loira, uma jovem *abiã* que conheci e me contou que ficava com homens para comprar droga, sustentar seu vício. Esta mesma garota se afastou do terreiro e sempre a vejo perto da rua onde moro; grávida, ela anda pelas ruas do bairro meio cambaleante e com um olhar distante. Ela já tem um filho de um jovem que foi assassinado pelo tráfico de drogas.

Outra história se passou quando, um dia, ao visitar o terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun* e entrar na cozinha, percebi a brincadeiras entre os *Iaôs de Oxum, Iemanjá* e *Oxossi* que falavam de quem era mais “perigosa”. O *Iaô de Oxum* se identifica com a homossexualidade, o de *Iemanjá* reivindica sua transexualidade, e o de *Oxossi*, inicialmente, visitava o terreiro como travesti e, depois de sua iniciação, enquanto morava no terreiro, se portava como homossexual masculino, deixando de lado a travestilidade¹⁹².

O fato é que ser “perigosa” tem vários sentidos, como, por exemplo, ter a malícia e facilidade de conseguir parceiros, ser causadora de intrigas e fofocas, não manter relacionamento estável com ninguém, tendo vários parceiros ao mesmo tempo, entre outros.

Ressalto deste episódio que a convivência desses *iaôs* (de *Oxum* e *Iemanjá*) é anterior à iniciação no candomblé, pois mantinham uma relação afetivo/sexual. Suas brigas e brincadeiras eram constantes, contudo, afirmaram terem um afeto de irmãos, como diz a tradição.

Outra história interessante é a da *Iaô de Iemanjá*. Esta moça, em muitos momentos da pesquisa, se afastava do terreiro durante uns meses e depois retornava, sempre com uma novidade e uma namorada nova, geralmente de outro terreiro. Como ela diz: “Eu gosto de mulher, não gosto de homem não. [...] Não tenho não (namorada), tenho várias. Na minha rua, no colégio, onde eu andar eu desenrolo uma. E pretendo não me apegar a ninguém” (Informação verbal).

Percebo que, entre os homossexuais candomblecistas¹⁹³, o relacionamento estável é menos visível e, quando acontece, é assumido por casais *gays* adultos. Não percebi, por

¹⁹² Em uma conversa com o *Babalorixá Junior de Oxum – Olutoji* soube que tanto o *Iaô de Oxossi* como o de *Iemanjá* “faziam a pista” (se prostituíam) antes de entrarem no candomblé e poderiam ter recaídas quando retornavam para casa, visto que suas mães consentiam essa situação. Para o *iaô de Oxossi*, se travestir era uma forma de adquirir parceiros.

¹⁹³ Eu só conheço dois casais de homossexuais entre os candomblecistas que visibilizam sua relação. Um deles é o *babalorixá* do terreiro onde fiz a pesquisa etnográfica e o *babakekerê*, que são casados legalmente, através da união civil. O outro casal é formado por candomblecistas que frequentam o terreiro nas festas.

parte desses(as) jovens, o desejo de manter uma relação com um(a) parceiro(a) apenas, ou uma relação duradoura¹⁹⁴.

Em uma conversa informal com os jovens do terreiro *Ilê Asé Olojudolá* sobre namoro, eles afirmaram que se relacionava com garotas que não eram candomblecistas e contaram como conquistaram suas parceiras.

A minha foi só um fica, aí pronto [...] ela vinha aqui com a irmã-de-santo minha ‘das antigas’, eu ficava só olhando pra ela e pedi à minha irmã-de-santo me *ajeitar ela* pra mim. [...] é por que minha irmã-de-santo andava com ela pra trazer ela pra cá [...] comecei a ficar com ela e comecei a namorar.
Só fiquei e saí sem perguntar o nome dela. [...] foi ligeiro e saí [...], ela se apaixonou por mim (risos) [...] decidi e fiquei com ela até hoje. [...] 5 meses. (*Iaô de Oxaguiã*. Informação verbal).

Conheci ela na casa do meu pai, que tava morando lá [...] foi... tava no portão da casa lá, ela chegou em mim e perguntou se eu queria a companhia dela [...] aí rolou. [...] 3 meses ainda [...] Quando eu comecei a namorar *com* ela eu falei logo (da religião) e ela: ‘*nam*, não tenho nada contra não’. (*Iaô de Obaluaiê*. Informação verbal)

[...] ela é do grupo (folclórico). [...] [Ela sabia que você era do candomblé?] Sabia, por que ela era amiga dos meus amigos antes de me conhecer. [...] e eles já tinham dito, feito a propaganda já. [...] Aí eu ia dar aula de forró pra ela [...] chegou *um certo* dia que deu certo. (*Iaô de Ogun*. Informação verbal).

Já a única jovem deste terreiro que fez parte desta pesquisa admitiu que não tinha namorado, mas havia sido casada durante quatro anos e morado com seu parceiro na roça. Tinham terminado a relação fazia mais ou menos um ano.

No momento da fala da jovem, percebi os olhares e risos de todos e perguntei o motivo daquela situação e, finalmente o *Iaô* de *Oxumaré*, de 10 anos me esclareceu: “(risos) é sacanagem, tu *num* sacou ainda não? É esse cara aí, *man*.”, me apontando que o ex-companheiro da moça era o rapaz ao seu lado.

Só quando o garoto me explicou, é que percebi as falas dos dois jovens ora se complementando, ora divergindo. Eles trataram de contar como foi que aconteceu e como foram morar juntos no terreiro, já que essa relação é proibida pela tradição.

Iaô de Ogun: A gente foi casado quatro anos.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: aí se deixamos, mas somos *irmão*.

Iaô de Ogun: é proibido, mas, às vezes, acontece e a gente se apaixona, não pode mandar e nem expulsar todos dois por que se apaixonaram. O negócio é conversar e explicar a todos dois que não pode certas coisas e tal.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: primeiro, não pode envolver.

Iaô de Ogun: é, envolver a religião.

Egbomi/Yalorixá de Ewá: não pode envolver religião em relacionamento.

¹⁹⁴ Gostaria de ressaltar que esse comportamento também é observado entre os heterossexuais que são jovens.

Iaô de Ogun: tipo, deixaram muito claro que quando chegasse ao fim, como chegou, a gente não podia *tá* aqui dentro se matando, dando piada um *do* outro, essas coisas, aí a gente se entendeu e agora somos irmãos.

Iaô de Ogun: assim, teve (proibição) no começo, mas a gente insistiu. [Saíram escondido?] também. Foi melhor aceitar do que...

Egbomi/Yalorixá de Ewá: é, por que esse negócio de namoro e religião é complicado porque, assim, você nunca consegue conciliar um com o outro. (Informações verbais).

Quando conheci o candomblé, me disseram que era proibido pessoas de um mesmo terreiro namorarem, se relacionarem sexualmente, “ficarem”, como dizem os jovens. A explicação mais direta era de que entre irmãos não pode haver esse tipo de relação, pois se configuraria incesto.

Neste terreiro, afirmam ser proibido o namoro entre irmãos, contudo, por serem, na época, adolescentes, o *Babalorixá* os chamou e com a permissão dos responsáveis os acolheu no terreiro para morarem na roça. O casal adolescente viveu sua relação afetiva dentro do terreiro, apoiado pelo sacerdote da casa, durante os quatro anos. O mesmo não aconteceu no terreiro *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, onde o *iaô* mais velho foi “expulso” por ter “ficado” com um *iaô* mais novo, conforme citei no tópico anterior.

Isso mostra como a tradição é movimento, onde pessoas e modos de vivenciar a religião se configuram e reconfiguram. A diferença no tratamento dos casos acontece também porque cada liderança observa a tradição de uma maneira própria.

Moutinho (2004) afirma, a partir do depoimento de seus colaboradores, que a proibição de incesto está relacionada aos homossexuais masculinos porque estes precisam de limites. Não concordo com esta afirmação porque está carregada de uma homofobia sutil. Os candomblecistas heterossexuais não precisam também de limites? Por quê?

Outro elemento que deve ser ressaltado das falas dos(as) jovens acima é o fato de que o relacionamento entre irmãos-de-santo, seja do mesmo terreiro ou de outro, tem suas vantagens e desvantagens.

Para a *Egbomi/Iyalorixá de Ewá*, é mais fácil se relacionar com pessoas da mesma religião porque entendem os preceitos e interdições que um(a) iniciado(a) passa em determinados períodos de tempo, enquanto uma pessoa leiga não entenderia sem uma ampla explicação, o que geraria conflito. Da mesma maneira, o *Iaô de Ogun* comunga com este pensamento e acrescenta ainda:

[...] por que a gente tem muito preceito e a gente é muito limitado certa parte do período, por exemplo, quando a gente *tá* de preceito, a gente não pode ter nenhum contato, nem beijo e nem nada mais, entendeu? [Nem sexo?] [...] nem nada. Aí, se eu tiver com a pessoa do candomblé, que convive comigo no meu cotidiano, vai saber que eu *tô* fazendo o que é do meu santo, eu *tô* abrindo mão dela, mas não por

coisa qualquer, eu *tô* abrindo por outra coisa mais importante, que é o pro meu santo, que vem em primeiro lugar, e se eu for explicar isso pra uma pessoa de fora é meio complicado, a mais por que aí sempre vem aquela briga... (Informação verbal).

A desvantagem de namorar uma pessoa que pratica as religiões de matriz africana se revela pelo fato de que cada terreiro, seja de candomblé ou umbanda, apesar da tradição, tem suas particularidades e interpretações acerca da religião. Dessa forma, além das discussões de relacionamento, vão ocorrer também disputas entre entendimentos do que é a religião e de como se vivencia a mesma no cotidiano.

As conversas sempre acabam sempre direcionadas a candomblé, as pessoas dizem: ‘lá em casa, as pessoas fazem isso e isso pra santo tal’. ‘Não, mas lá na minha casa *né* assim não, lá em casa é assim e assim’. Ninguém *tá* discutindo, mas acaba alguém dizendo sempre que a tua casa *tá* errada e a minha *tá* certa. Sempre acaba nessa ideia. (*Iaô de Ogun*. Informação verbal).

Portanto, independente de serem homo ou heterossexuais, as falas dos jovens, que namoram ou namoraram com seus irmãos de santo, evidenciaram que deve-se haver respeito dentro do terreiro, não namorando dentro do barracão, independente de ter ou não festa ou função ritual.

5.5. O Corpo no Candomblé – o sagrado visível

“[...] o corpo é muito importante pro candomblé, pois sem o corpo não existia a cabeça e não existia Orixá”.
(*Babakekerê de Airá*. Informação verbal).

“Sem um corpo, que lhe dá um rosto, o homem não existiria. [...] a existência do homem é corporal”.
(LE BRETON, 2012, p. 07).

O corpo, no candomblé, em especial dos(as) jovens candomblecistas foi, desde a primeira festa que participei, motivo de inquietação, admiração, espanto e desejo. Se o corpo é “como um emblema de si”, como diz Le Breton (2013), os participantes desta pesquisa encarnaram de forma visceral e diversa as conexões existentes entre a cosmovisão religiosa de matriz africana e a que vivemos na sociedade ocidental atual.

As duas frases anteriores desvelam que o corpo – da mesma forma do gênero e da sexualidade – é uma construção social, cultural e histórica, e rompe com a visão naturalista de que o sujeito carrega uma identidade intangível e fixa expressa nesta materialidade.

Nesse sentido, a existência é a cabeça, *ori*, o altar sacralizado pelos ritos¹⁹⁵, sem ele, não existiria transe e conexão com o mundo invisível, com a energia dos *orixás*.

É no *ori* que mora o Orixá a que a pessoa foi consagrada. Como se diz: ‘Orixá está no Ori’. E há ainda a expressão: *ori* (cabeça), *shá* (ligação). É através da cabeça que se estabelece uma relação direta com os princípios universais tão bem representados pelas forças da natureza, e ao mesmo tempo, com os antepassados, mulheres e homens que nos antecederam. (SOUSA JUNIOR, 2002, p. 140).

Essa cabeça, que simboliza o resto do corpo, também é construção provisória, mutável e mutante, a qual “[...] são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos etc.” (LOURO, 2008, p. 28).

Inquietavam-me as expressões corporais dos(as) jovens dentro e fora do terreiro, pois, em vários momentos, observei que eram diferentes, tais como o jeito de andar, de falar de se vestir, de relacionar com as pessoas. Contudo, para alguns(mas) jovens, “o costume de casa vai à praça”, ou seja, eles(as) levavam o que aprendiam e inscreviam em seus corpos para fora da roça. Como esses corpos eram educados nesta religião? E quais suas transgressões, dentro e fora deste espaço religioso?

Admirava a disposição dos(as) jovens, ao passarem um, dois, três ou mais dias trabalhando na roça em preparação de uma festa e estarem prontamente elegantes para participar da roda e cederem seus corpos para seus protetores dançarem até a festa acabar. E, ao final desta, ainda arrumar toda a roça.

Espantava-me ao vê-los(as) vestidos com aquelas roupas¹⁹⁶ compridas, cheias de mangas, saias, anáguas, babados e laços, aqueles turbantes (*ojá*) envoltos a cabeça, as variadas pulseiras e braceletes, além dos brincos e colares, o *kelê* e suas contas. Como eram quentes essas roupas, principalmente naquele lugar, onde não havia ventilação. E como suavam. As *ekedis* se revezavam para limpar os rostos dos *Iaôs* e não davam conta. Em alguns momentos, pensava: como essas meninas e meninos fazem isso? Porque, ao terminar a festa, os(as) mesmos, que trajavam grandes vestidos e calçolões compridos, despiam-se e vestiam suas minissaias e micro-shorts, bem como suas blusas super decotadas.

¹⁹⁵ É por conta disso que a cabeça não pode ser tocada e deve ser coberta em muitas ocasiões do culto candomblecista, sendo esta uma das mais conhecidas interdições.

¹⁹⁶ “As roupas rituais são devidamente preparadas e ornamentadas de acordo com as insígnias que correspondem ao seu orixá. As cores e babados, os colares, e brincos correspondem ao grau de evolução iniciática dentro do terreiro. Quanto mais ornamentação e enfeite maior é o tempo de terreiro. Os brincos, pulseiras e colares, as orelhas para fora do turbante, e mesmo o número de voltas do turbante, tudo é carregado de significado e corresponde a uma ordem da escala hierárquica, pois é devido à vivência, familiaridade e identidade com o orixá que se vai ornamentando o corpo”. (GOMES, 2003, p. 168).

Outro elemento de espanto, misturado com curiosidade, era observar a expressão dos corpos (rosto principalmente) dos *iaôs* em transe ao dançarem. Para mim, era interessante olhar seus rostos e perceber as diferentes fisionomias. De fato, não eram aquelas pessoas que estavam dançando, mas seus *orixás* que, através de seus gestos simbólicos, revelavam sua identidade e a “saga mitológica de sua existência”.

Um exemplo era o *Iaô D. de Oxum*, até hoje, se eu for a uma festa, me espanto com a alegria e felicidade expressa em seu sorriso durante toda a incorporação. Fato que não acontece com uma irmã de orixá sua que, ao receber *Oxum*, apresenta traços fortes e um bico bem avantajado.

Outro exemplo era de seu irmão-de-santo, *Iaô T de Iemanjá*, que, ao se ligar à sua *orixá*, realçava suas feições femininas e, ao dançar, o fazia de forma graciosa, delicada e com gestos exuberantes.

Nesse sentido, recordo Goellner (2008, p. 29), ao dizer que:

Um corpo não é apenas um corpo. É também o seu entorno. Mais do que um conjunto de músculos, ossos, vísceras, reflexos e sensações, o corpo é também a roupa e os acessórios que o adornam, as intervenções que nele se operam, a imagem que dele se produz, as máquinas que nele se acoplam, os sentidos que nele se incorporam, os silêncios que por ele falam, os vestígios que nele se exibem, a educação de seus gestos... enfim, é um sem limite de possibilidades sempre reinventadas e a serem descobertas.

E as marcas de iniciação e obediência inscritas em seus corpos embaralhava minha cabeça/corpo/sentimento com um misto de inquietação e espanto. Como passavam tanto tempo (pelo menos sete anos) andando descalço e de cabeça baixa¹⁹⁷? E os preceitos? Guardavam mesmo seu recolhimento, sem ingerir bebidas alcoólicas, determinadas comidas, sem frequentarem determinados lugares, dormindo na esteira, comendo com a mão, sem fazer sexo, vestindo roupa branca e com o *ojá* na cabeça em todo lugar que fossem, entre outras coisas, durante, pelos menos, os três meses de preceito após a iniciação? E essas atitudes corporais extrapolavam o terreiro e o tempo de preceito? Eles se comportam em outros lugares como no candomblé?

Para a *Egbomi/Iyaloriza de Ewá*, o mais difícil, ao se tornar uma mais velha, foi o fato de andar calçada e de cabeça para cima, pois passou tanto tempo (sete anos) andando descalça e de cabeça baixa, que tinha dificuldade de educar seu corpo a essa nova realidade. Sem contar o *ojá*, que devia permanecer com ele e seu fio de contas que não podia esquecer.

Para autora anteriormente citada:

¹⁹⁷ Andar descalços no chão, conforme os(as) jovens explicaram, era uma forma de ligação com a terra, com o *ayê*. E a cabeça baixa é um sinal de respeito e de que o *iaô* está no processo de aprendizagem.

[...] o corpo é educado por meio de um processo contínuo e minucioso, cuja ação vem conformando formas de ser, de parecer e de se comportar. Educa-se o corpo na escola e fora dela: na religião, na mídia, na medicina, nas normas jurídicas, enfim, em todos os espaços de socialização com os quais nos deparamos, cotidianamente, com recomendações, como por exemplo, sobre o vestuário, a alimentação, o comportamento, a aparência, os gestos, a movimentação, as práticas sexuais, a saúde, a beleza, a qualidade de vida. (GOELLNER, 2010, p. 74).

As falas dos(as) jovens candomblecistas e minhas observações me levam a desconfiar que, através da religião, seus corpos foram educados de forma que seus comportamentos, gestos e atitudes fossem controladas e moldados de acordo com as normas estabelecidas.

Esses corpos, da mesma forma, foram marcados pelos sinais da iniciação, simbolizando a união com o “pré-existente e a comunidade”. Assim, os ritos de iniciação estarão sendo processados do corpo e nele ficarão as marcas que integram o indivíduo nesta nova dimensão social, neste novo território (OLIVEIRA, 2007b).

É fato que, em diversas sociedades humanas, as marcas corporais estão associadas a ritos de passagem em vários momentos da existência ou são vinculados a significados comunitários. A marca (tatuagens, cortes) “[...] tem valor de identidade expressa no próprio âmagô da carne, sugere uma fidelidade religiosa, é um limite simbólico desenhado sobre a pele, é uma espécie de assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma em uma identidade escolhida” (GOMES, 2003, p. 40).

O candomblé ritualiza todos os elementos da natureza (minerais, animais, vegetais) no corpo do ser iniciado, integrando-o ao território ancestral, de forma que suas escorificações, desenhos e tatuagens, marcas desta identidade, façam com ele um elo indivisível.

Dessa forma, comungo com o pensamento de Sousa Junior (2002, p. 143), ao ressaltar que o corpo, para o povo de santo, “[...] é o resultado do deslocamento de matérias ancestrais fornecidas pelos orixás, entendidos como princípios universais, e pelos antepassados, princípios clânicos. Esta integração forma o ara – o corpo”.

Quanto à minha motivação de desejo empregado no primeiro parágrafo deste tópico, este foi manifestado de duas formas. O primeiro, na forma de desejar saber como esse(as) jovens preparavam-se seus corpos para os rituais religiosos, e que importância atribuíam aos mesmos dentro da religião.

A segunda evidenciava entender o que aquelas pessoas sentiam ao participarem do *xirê*, dançarem na roda e entrarem em transe. Eu queria sentir como cada orixá se manifestava

no corpo de cada um, como reagiam diante de necessidades como sede, fome, vontade de ir ao banheiro, e porque cada um(a) apresentava um semblante diferente inscrites nas suas faces.

Para responder minha primeira forma de desejo, perguntei aos(às) jovens qual a importância do corpo para o candomblé. Alguns responderam que era a coisa mais importante, que o corpo é tudo para a religião: “[...] sem o corpo não existia a cabeça e não existia *Orixá*” (Informação verbal); que ficam muito cansados, porque têm muito trabalho na roça, mas o trabalho é recompensado. E acrescenta o *Iaô R. de Ogun*:

O corpo da gente é necessário pra tudo. É necessário *pro* orixá vir até a terra e caminhar entre os filhos e entre os... devotos, *né?* São os adeptos da religião e pra gente sentir a energia do nosso santo. Por exemplo, eu *tô* com um problema grande e eu preciso falar com *Oxossi*, eu vou *no* quarto de *Oxossi*, eu faço minha reverência, chamo *Oxossi* até ali, mas eu sei que ele vai *tá* presente, mas eu não *tô* vendo e, quando ele possui o corpo do Lindembergue, eu sei que o Lindembergue *tá* virado e que é *Oxossi*, então, aí eu vou poder dar um abraço nele, em *Oxossi*, eu vou sentir ele me abraçando, eu vou sentir ele passando a mão em mim. É... é, mesmo sem falar, eu vou sentir ele dizer que *tá* tudo bem ou que *tá* comigo, alguma coisa assim. O corpo da gente é necessário *pro* orixá conviver entre a gente, *né...* Caminhar entre a gente, dentre outras coisas. (Informação verbal).

Quanto à cabeça, também chamada de *Ori*, é um das partes mais importantes do corpo. “Ela é a primeira que se vê dentro da bolsa de água durante a gestação. [...] dentro dela se encontram todas as condições e possibilidades para o desenvolvimento da pessoa” (SOUSA JUNIOR, 2002 p. 130). Possui um significado tão grande, que é comum se ouvir dizer que “antes mesmo do orixá nascer a cabeça já existia”.

Sem o corpo dos(as) iniciados(as) não há a manifestação dos *orixás*. Dessa forma, o corpo é detentor de sacralidade, visto que, por meio dele, se estabelece uma conexão entre o mundo visível e invisível. É também expressão da memória de nossos ancestrais, “[...] é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece” (OLIVEIRA, 2007b, p. 124).

O autor acima citado ressalta que a história de nossos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos de quem a rememora, dessa forma, vou entendendo que os gestos, atitudes e comportamentos aprendidos, bem como as danças e músicas vividas no terreiro, são mecanismos de reelaboração dessa memória ancestral. Digo reelaboração, por a tradição de matriz africana estar em constante movimento.

Ainda pensando nessa relação corporal entre iniciados(as) e *orixás*, comungo com o pensamento de Gomes (2003, p. 149), ao afirmar que “[...] o corpo humano é concebido como um microcosmo onde, ele, reflete por correspondência, um macrocosmo que abrange a natureza e o orixá”.

No candomblé, esta ligação entre natureza humana e divina é vivenciada a todo o momento, pois existe uma interdependência entre a natureza, ser humano e espírito. Afinal, o corpo não é objeto de dualidade (corpo x espírito), como pretende forjar a sociedade ocidental, mas um ser indiscernível, misturado ao sagrado, à natureza, à comunidade.

Lander (2005), um dos grandes expoentes dos estudos das colonialidades (saber, poder, ser)¹⁹⁸, ressalta que, nas sociedades modernas ocidentais, existem, como dimensões explicativas dos saberes modernos, sucessivas separações ou partições do mundo real historicamente construídas.

A primeira separação é de origem religiosa, a separação judaico-cristã entre Deus, o homem e a natureza. Um marco histórico destas separações é a ruptura ontológica entre corpo e mente (espírito), entre razão e mundo. Nestes “apartamentos”, homem/natureza, sensível/inteligível, corpo/mente, há uma hierarquização, onde tudo que é natureza é inferiorizado, por isto, deve ser dominado e controlado pelo homem. Portanto, o racionalismo ocidental dominante concebe que as culturas que têm uma maior aproximação com a natureza são inferiores e têm menos valor, sendo, assim, passíveis de dominação pelas civilizações eurocêntricas, como é o caso das sociedades indígenas e africanas.

Até hoje, essa ideia de dominação de mentes e corpos persiste, contudo, as religiões de matriz africana se encontram na contramão destas imposições epistemológicas, pois é no corpo que está inscrito o sagrado em movimento.

O corpo construído se erige como signo identitário da tradição africana: é um corpo negro que se arquiteta. Porém, pelo contexto onde tudo isso acontece, o signo da africanidade é mais um desconstrutor do que um construtor de regimes. [...] desestrutura-se o corpo da racionalidade moderna ocidental (vertical, estático, linear, rígido, teleológico; que privilegia o cognitivo) para afirmar o corpo da ancestralidade africana, que ressalta a horizontalidade, as dobras, o baixo corporal e o movimento. Desconstrói-se a repetição para editar a criação. (OLIVEIRA, 2007b, p. 118-119).

Penso que, entre os(as) jovens, acontece esse movimento desconstrutor, ao entrarem na roça e saudar o *Exu* da porta, ao tomarem seu banho de ervas para limpar o corpo das energias trazidas de fora, ao trocarem de roupa e realizarem suas atividades cotidianas dentro da roça, ao dançarem e tocarem e, principalmente, ao se conectarem com seu *orixá*, seja através do transe ou não.

¹⁹⁸ Os estudos das colonialidades centram-se no conceito de colonialidade. Colonializar “[...] implica na imposição de um padrão cultural, epistemológico, de crenças, valores e normas, com o intuito de dominar acima de tudo em seu aspecto cultural, simbólico, imaginário, cognitivo-afetivo” (FIGUEIREDO, 2009, p. 03) e, porque não dizer, corporal. Dessa forma, vários autores, como Lander (2005), Dussel (2005), Quijano (2005), se debruçaram acerca das várias colonialidades, em especial, destaco a do SABER e a do PODER.

Para Gomes (2003, p. 38), “[...] a convivência entre devoto e orixá possibilita um intenso diálogo corporal onde podemos perceber um nascer de alegria que através da dança estabelece ligação e entusiasmo nos rituais sagrados”.

Entre os(as) participantes desta pesquisa, é unanimidade a limpeza do corpo para que esta ligação ancestral aconteça de forma equilibrada, pois se o corpo é o revestimento do sagrado, então, esta carne simbolicamente sagrada deve estar limpa.

A *Egbomi/Iyalorixá de Ewá do Ilê Asé Olojudolá* explica como preparam (limpam) seu corpo para os rituais.

É... assim, quando a gente vai entrar na função, a gente tem que *tá* limpo. A gente não pode beber, não pode fazer sexo, não pode usar drogas (risos). Então, a gente tem que *tá* limpo o máximo assim. Tem que tentar tirar tantos problemas da cabeça. É, digamos assim, pra gente poder *vim* pra cá, ao invés de diminuir a energia, a gente vem pra somar, pra... pra... fazer parte daquela... daquela... daquela coisa boa, daquela energia boa que *tá* circulando e não diminuir, digamos assim. (Informação verbal).

Além de existir uma preparação corporal para participar das festas e rituais sagrados, o *Babalaxé* da mesma casa acrescenta que se o iniciado apresentar algum problema físico temporário (pé, braço, joelho machucados), o *orixá* “[...] não vai vir pra forçar o pé da pessoa”, respeitando a condição do seu devoto.

Dessa forma, a limpeza do corpo e sua preparação para os rituais, bem como para incorporação do orixá, é permeada de sutilezas e significados sagrados manifestados desde o momento da iniciação, como afirma Gomes (2003, p. 162):

Desde os primeiros ritos de passagem, consulta dos búzios ou ifá, culminando na reclusão do indivíduo onde é preparado todo o corpo para a presença materializada de seu orixá. As ervas, os sinais ou inscrições e o assentamento (casa ou morada do orixá) tudo é visto como preparação para o tão esperado contato com o orixá. Através do transe e dança: manifestação única e singular portadora de encantamento e magia é notada a comunicação, onde o sagrado torna-se imanente e participa fervorosamente da religiosidade de seus fiéis.

Para satisfazer meus outros desejos, relacionados ao transe e seus desdobramentos, perguntei aos(às) jovens o que acontecia com seus corpos quando recebiam os *orixás*, o que sentiam.

Diversas foram as repostas que, em alguns momentos, se contradiziam, pois cada depoimento remetia à singularidade do momento. Alguns tremem ao incorporarem e, quando o orixá sai de seu corpo, outros “apagam” e não se lembram de nada, não tem noção do tempo – “é como se a pessoa tivesse dormindo ou tivesse largada. Você só se lembra da parte que você desmaia” (Informação verbal). Outros(as) jovens disseram que a incorporação retira a dor e o cansaço do corpo. Uns(umas) sentem o corpo acelerado, câimbras e falta de ar e, ao

entrarem em transe, suas carnes adormecem e a pessoa dorme. Um jovem ressalta que o orixá tem o poder de tranquilizar o iniciado e diminuir o estresse.

Para muitos, a dor de cabeça é um sinal de que o transe vai ocorrer e, em alguns momentos, a pessoa consegue ver, ouvir, sentir, mas não tem o controle de seu corpo. Como ressalta o *Iaô R. de Ogun*:

Você sentir o seu corpo e, de repente, tem uma muriçoca no seu rosto, você tem vontade de fazer assim e a mão... a mão não vai. Fica anestesiado, entendeu? E o coração acelera e a cabeça dói e você fica... consegue pensar, às vezes você consegue ver, às vezes você consegue escutar, mas não consegue ter o domínio do corpo. (Informação verbal).

Segundo o *Babakekerê* do *Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun*, as sensações de incorporação se confundem com seus problemas de saúde.

[...] o que eu sinto é como se a pressão subisse e descesse, subisse e descesse, a respiração acelera e, quando eu acordo, é como se tivesse continuado nisso. [...] Porque eu já tenho pressão alta, o peso, entendeu? E quando está se aproximando, antes de pegar, me dá uma sensação horrível. Pra mim, é horrível. A aceleração fica muito forte, a pressão sobe e desce. Tem horas que eu acho que não é o santo, mas sim a pressão que está subindo por alguma coisa, começo a ficar nervoso e eu tenho muito medo. (Informação verbal).

Dessa forma, se, para uns é uma sensação boa, de proteção, segurança e de cuidado por parte do *orixá*, para outros é horrível, ruim, desesperador não conseguir ter o controle de seu corpo, principalmente na primeira vez.

A primeira sensação é ruim. Principalmente quando você entra em transe a primeira vez. Eu não vou negar que é ruim. Quem disser que é bom aqui eu acho que vai *tá* mentindo pra agradar o santo. [...] a primeira coisa que eu pensei foi... vou dizer pra vocês aqui: 'meu Deus do céu, se eu sair daqui, se eu voltar, eu nunca mais piso nesse canto, nunca mais, nunca mais' (risos). Eu *tava* pensando isso, porque é uma situação que você fica: 'Meu Deus do céu, e agora?, me tira daqui', querendo se mexer e não consegue, entendeu? A primeira é chata, mas depois você começa a se acostumar. (*Iaô R. de Ogun*. Informação verbal).

Quando você *tá* em pé, a primeira se... a primeira se... que você entra em transe assim em pé, aí a sensação que você tem é que você vai cair. Que dá tipo um choque, daí a impressão que você *tá* caindo, ao mesmo tempo, você sente seus pés no chão e é muita gente ao seu redor... assim... [...] é tudo muito confuso, muito confuso. Ah!, mas, assim, depois que você começa a se... se adaptar, fica aquela coisa confortável. (*Egbomi/Iyalorixá de Ewá*. Informação verbal).

Eu já tinha ouvido de outras pessoas que esta sensação de cair com os pés no chão era ruim e desconfortável, como se estivesse caindo num buraco para poder dar passagem ao *orixá*, contudo, as pessoas não saem de seus corpos. Penso que acontece uma conexão de energias, onde uma das partes manifesta-se mais que outra, daí a sensação temporária de imobilidade do corpo.

Assim, apesar de saber que para todos(as) que conversei, era uma dádiva ter o privilégio de se ligar a estas energias, ao escutar os(as) jovens, percebi que todo o glamour imaginado por mim acerca do momento da incorporação transformou-se em sensações diversas, que se alternavam entre controle e descontrole, de acordo com o orixá de cada um(a) e com seus corpos.

6 CONCLUSÃO

Oração Ao Tempo

És um senhor tão bonito quanto a cara do meu filho
 Tempo, tempo, tempo, tempo, vou te fazer um pedido
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Compositor de destinos, tambor de todos os ritmos
 Tempo, tempo, tempo, tempo entro num acordo contigo
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Por seres tão inventivo e pareceres contínuo
 Tempo, tempo, tempo, tempo és um dos deuses mais
 lindos
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Que sejas ainda mais vivo no som do meu estribilho
 Tempo, tempo, tempo, tempo ouve bem o que te digo
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Peço-te o prazer legítimo e o movimento preciso
 Tempo, tempo, tempo, tempo quando o tempo for
 propício
 Tempo, tempo, tempo, tempo

De modo que o meu espírito ganhe um brilho definido
 Tempo, tempo, tempo, tempo e eu espalhe benefícios
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 O que usaremos pra isso fica guardado em sigilo
 Tempo, tempo, tempo, tempo apenas contigo e migo
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 E quando eu tiver saído para fora do círculo
 Tempo, tempo, tempo, tempo não serei nem terás sido
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Ainda assim acredito ser possível reunirmo-nos
 Tempo, tempo, tempo, tempo num outro nível de
 vínculo
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Portanto peço-te aquilo e te ofereço elogios
 Tempo, tempo, tempo, tempo nas rimas do meu estilo
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 (Caetano Veloso)

Os fios de contas foram fechados, com cristal branco¹⁹⁹, e lavados no decorrer desta pesquisa. O tempo como compositor do meu destino testemunhou esse ritual²⁰⁰. Assim como esse colar me vi imersa num universo de estranhamentos conhecidos.

¹⁹⁹ O cristal branco aqui simboliza Oxalá. Como toda festa que fui encerrava-se com homenagens a este orixá, aqui também encerro esta tese com uma lembrança ao mesmo.

²⁰⁰ O ritual da lavagem de fios de contas marca a entrada do neófito, ou candidato à iniciação, no ritmo da casa e no universo mítico e místico do candomblé. Consiste em uma imersão do colar numa mistura de folhas quinadas, associada a alguns outros materiais. Os fios devem ser a marca inicial de um compromisso do abiã com a casa e seus integrantes.

Tudo era novo, mas ao mesmo tempo tão familiar. As pessoas do bairro onde moro que eram do candomblé, a relação com os/as jovens, a convivência numa família estendida, a fofoca, as gargalhadas, a ajuda financeira.

Os meses que levei para encontrar o terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun e reencontrar o Ilê Asé Olojudolá foram fundamentais para a minha iniciação etnográfica e de meu desenvolvimento como pesquisadora.

Ao mesmo tempo que Logun me levava para o mundo da magia e da beleza, Obaluaíê me puxava para terra firme fazendo-me lembrar que era uma pesquisa que tinha começo, qualificações e defesa.

Num movimento circular eu vi e olhei diversas coisas, ouvi mais, falei menos, telefonei, conversei, cantei, dancei, bati palmas, dei carona, fotografei, escrevi em meu diário de campo, chorei, comi (como comi!) com todos os sentidos, aprendi. O tempo foi o tambor de todos esses ritmos, desde minha busca inicial, percorrendo caminhos, atrás de um Ilê Asé que me acolhesse, até a finalização desse texto. Ele sabe, mas devo dizer (querido tempo) que não ficou guardado em sigilo, apenas comigo e contigo. O acordo era socializar!

Tive dias de alegria onde minha pele não me cabia e dias difíceis de completo desespero por não saber o que faria com todo aquele material. Tornar-me uma doutora com este trabalho me parecia tão distante, como me senti só com meus pensamentos, dúvidas e o computador. Quero dizer a quem ler este texto que tive prazer e felicidade em realizar um trabalho com este, contudo as angústias, a solidão, desencontros e os lapsos de memória foram as pedras que furaram meus pés e dificultaram o caminhar desta tese.

Do mesmo modo, tive belos encontros com pessoas, entidades, *orixás*, energias que contribuíram para a realização do trabalho, seja com a pesquisa de campo, com as discussões conceituais, os puxões de orelha, a acolhida calorosa, o sorriso sincero, a comida oferecida, o jogo de búzios, o conselho gratuito.

Entender como os jovens candomblecistas vivem suas condições juvenis levou-me ao mundo da etnografia e me perguntava o que era de fato essa descrição densa que Geertz (1989) falava. O que é uma coisa densa? No meu entender nem era algo líquido, nem sólido, parecia-se mais com uma descrição gelatinosa, repleta de malemolência. Dessa forma me permiti a realizar uma descrição maleável, nem tão fluida, nem tão dura. Recheada de inquietações, diálogos e interpretações.

Assim como Iansã andei em muitas terras, ora como ventania, ora como brisa leve, sempre aprendendo algo, em meio aos emaranhados fios de conta das categorias juventude, geração, candomblé, corpo, gênero, sexualidade.

Observei os/as jovens em suas relações com o candomblé, com os/as seus/suas irmãos/ãs-de-santo e com eles/as mesmos. Escrevi, transcrevi, descrevi o terreiro, suas festas, as brincadeiras, o dia-a-dia, os conflitos. Foram realizados também grupos de produção de saberes e entrevistas individuais que contribuíram significativamente complementando minhas observações.

Esses jovens candomblecistas foram meus e minhas mestres/as do saber, me ensinaram sobre a religião, suas regras, obrigações, funções cotidianas, sua mitologia e seus saberes ancestrais. Entendi que os percursos dessas pessoas estão conectados com sua prática religiosa, bem como seus modos de vida e visão de mundo.

O tempo em seu movimento preciso me ensinou que da porteira para dentro não há relógios nem horas, sempre há tempo para se tomar um café, para ouvir uma história, para esperar tudo ficar pronto para começar o toque, tempo mítico, tempo rítmico, tempo corporal, tempo juvenil ancestral.

Ao entrar pela porteira, saudar os Exus e ocupar esse espaço, como uma pesquisadora aprendiz, entendi que o Candomblé é uma religião que acolhe as mais diversas pessoas e valoriza a experiência religiosa do mais velho. Nesse caso ser mais velho não é dádiva de quem tem mais idade, mas de quem tem mais tempo de iniciação na religião.

Como a juventude para a religião é definida pelos processos de iniciação independente de fatores biológicos, alguns/mas destes/as jovens são ao mesmo tempo velhos para esta tradição religiosa. Essa condição gera funções/cargos, obrigações, responsabilidades, poder hierárquico, conflitos.

Ao se reportarem a juventude, os participantes da pesquisa não se colocavam como tal. É como se eles e elas não fossem jovens ou que vivessem em outro mundo, separados de seu grupo etário, contudo isso não significava que eles não se sentiam jovens ou deixassem de ter comportamentos juvenis. Em muitas falas reproduziram ideias que a sociedade versa sobre o ser jovem, todavia apresentaram também pensamentos contrários não se configurando entre eles/as um discurso linear.

Sobre ser jovem candomblecista destaco no trabalho alguns aspectos que se relacionam a este complexo conceitual. O primeiro refere-se à dicotomia ser jovem “dentro e fora do terreiro”; no segundo aspecto destaca-se a relação deles com a hierarquia; também foi abordada o relacionamento destes com seus orixás e suas características juvenis e/ou de maturidade e por último o movimento de ser jovem independente de seu processo iniciático.

Para os/as jovens candomblecistas existe uma estreita relação entre a iniciação, a idade biológica e o conflito geracional. Estes também se diferenciam dos demais jovens elencando

quatro elementos: o respeito, as interdições e proibições impostas pela religião, a responsabilidade com o futuro, os outros e com a comunidade e a abdicação do lazer e de viver coisas próprias da juventude.

Esses candomblecistas que participaram desta pesquisa se colocavam como metás-metás, da mesma forma que Logun, possuindo três características ao mesmo tempo, eram jovens, eram jovens candomblecistas e também (para alguns) jovens que velho respeita. Como autoridades eles entendem que tem privilégios e maiores responsabilidades dentro da religião. A maioria está se apropriando e se acostumando com esta situação, num processo de se reconhecer como um/ mais velho/a.

Nesse movimento de reconhecimento os conflitos aparecem constantemente, pois o candomblé inverte as relações de poder e de transmissão de saber baseando-se no cotidiano religioso e na experiência de ancianidade. Contudo, apesar destes conflitos, esta é a única religião que conheço onde jovens são respeitados pela sua ancestralidade religiosa.

Os jovens evidenciaram também uma variedade de formas de aproximação do candomblé, relataram suas motivações para a iniciação e os saberes que aprendem no dia-a-dia da roça. Para eles/elas esta religião ensina e compartilha saberes que podem ser utilizados dentro e fora dos terreiros.

Ressalto que entre eles/as estão aqueles/as que nasceram dentro de famílias candomblecistas (segunda e até terceira geração), outros/as que se iniciaram quando crianças, os que fizeram sua iniciação no período da adolescência e por fim os jovens iniciados depois dos 18 anos. Esses/as jovens conheceram o candomblé através de suas famílias, ou levados por amigos, ex-namorados/as e pessoas que tinham uma ligação com a religião ou com práticas culturais afro-brasileiras, geralmente da mesma faixa etária.

Quanto a motivação para a entrada na religião percebi uma diversidade de motivos elencados tais como problemas de saúde, para romper com a família ou vivenciarem a religião da mesma, por causa dos amigos, em busca de uma vida diferente, por problemas familiar, e motivação cultural e religiosa.

Ao produzir seus auto-retratos contando como eram, antes de se iniciarem e após este processo os/as jovens demonstram também que esta religião foi um meio de mudança de vida para eles/as; é uma religião de confirmação étnica, contribuindo para a valorização do ser negro e que proporciona para os que a praticam, durante muito tempo, responsabilidades e privilégios, independente da idade.

Os saberes aprendidos por essas pessoas perpassam os ritos, mitos, atividades próprias da religião, valores de uma cosmovisão de matriz africana, trabalhos domésticos e de

construção civil, sentimentos de pertença comunitária/familiar e relações intra e extra muros do terreiro.

Outro aspecto determinante nesta trabalho foi a relação existente entre os/as participantes da pesquisa e as dimensões do corpo-gênero e sexualidade. Trazer as questões observadas no campo e as falas dos jovens sobre essa temática foi um desafio visto que não é meu campo analítico de estudo.

Esta problemática que o campo me trouxe desmantelou meu olhar, minhas verdades acerca do gênero, dos corpos, das relações entre eles e a sexualidade. Aprofundar estes conceitos movimentou meus posicionamentos conceituais e me transformou.

Constatei que os/as jovens independentemente da identidade de gênero e orientação sexual podem ser filhos/as de orixás femininos e/ou masculinos, e que existe uma parcela considerável desses sujeitos - homossexuais que atribuem comportamentos de gênero/sexuais à atributos operados por suas divindades.

Os trânsitos de gênero/sexuais dos corpos sejam dos jovens candomblecistas, sejam de seus orixás e a sua relação acontecem de forma cambiante, fluida e conflitiva, pois o terreiro encontra-se dentro de uma sociedade que carrega estigmas e preconceitos e a oposição binária masculinidade e feminilidade permeia a distribuição hierárquica de papéis e atividades rituais dentro do terreiro.

Entendo que o candomblé é uma religião que acolhe todas as pessoas independente da identidade de gênero ou orientação sexual, todavia tem suas regras estabelecidas nos pressupostos de masculinidade e feminilidade impostos pela heteronormatividade, ou seja, é uma religião de visibilidades possíveis e passível de regras baseadas no entendimento binário de gênero.

Percebo também que apesar das proibições tradicionais da religião os jovens desta pesquisa se apresentam como seres plurais, femininos, masculinos e femininos/masculinos em diversas performances sexuais.

Este trabalho evidenciou ainda os relacionamentos afetivos/sexuais vivenciados entre os/as jovens. Estes se davam entre eles/as e pessoas de outras religiões ou entre irmãos/ãs-de-santo de outras casas ou até do mesmo terreiro. Os relatos demonstraram que a tradição se

insere num movimento, onde pessoas e modos de vivenciar a religião se configuram e reconfiguram.

Por fim, o corpo dos/as jovens candomblecistas e sua relação com o sagrado, sendo este a própria materialização do sagrado foi problematizado neste trabalho. Destaco alguns elementos tais como: as expressões corporais dos/as jovens dentro de fora do terreiro; as marcas de iniciação e obediência inscritas nos corpos, a educação corporal estabelecida pela religião, a preparação dos mesmos para os rituais religiosos, a manifestação do sagrado no corpo jovem através do transe, suas sensações e desdobramentos, a limpeza do corpo em vista do equilíbrio espiritual.

Portanto a pesquisa me fez entender que ainda existem dentro de nossa sociedade territórios como o candomblé, onde os/as jovens vivem de forma diferenciada, estabelecem relações com outras pessoas, com o sagrado (*orixás*) e com eles/as mesmos, aprendem os valores da cosmovisão africana e afro-brasileira que transitam entre os muros dos terreiros, mas que também refletem a contradição desta mesma realidade social.

O tempo foi propício, generoso, legítimo, contudo gostaria que ele tivesse se esticado mais. Alguns elementos de minhas observações e entrevistas não pude aprofundar em nome desses prazos descolonializantes da academia. Questões como o poder, a hierarquia e a relação com o gênero e a sexualidade dos jovens candomblecistas; o corpo do/a jovem e as conexões com o sagrado e profano; os saberes aprendidos no terreiro e como o “costume de casa vai a praça”.

Para os/as jovens desta pesquisa esses saberes ancestrais podem ser abordados e trabalhados na escola e em outras instituições onde os candomblecistas estão inseridos, assim poderíamos combater o racismo e a violência religiosa que assola nosso país. Uma professora, por exemplo, poderia entender porque uma criança ou um/a jovem teria que faltar alguns dias por causa de uma obrigação religiosa ou porque essas mesmas pessoas tinham que modificar seu vestuário (roupas brancas, ojá na cabeça) e sua alimentação em função da religião.

Acredito que esta pesquisa não se encerra aqui com as considerações, mas é uma possibilidade de sair deste círculo temporal em busca de novos emaranhados de fios contas. Esta foi a minha iniciação possível e os *orixás* anunciaram que o caminho seria esse, demorado como uma iniciação, estranhado como um caruru que se come, prazeroso como um abraço de Xangô, intempestivo como a dança de Iansã, sujeito a surpresas e modificações no percurso como a ação de Exu.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena. **Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo: Ed. Scritta, 1994, pp. 55-79.
- _____. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 5-6, mai/dez 1997. Disponível em: <http://anped.org.br/rbe/numeros_rbe/revbrased6_5.htm> Acesso em: agosto 2014.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- BANDEIRA, Luis Cláudio Cardoso. **Entidades africanas em “troca de águas”**: diásporas religiosas desde o Ceará. 2009. Dissertação (Mestrado em História) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros; como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. Futilidades Levadas a Sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do erótico. In: VIANNA, Hermano (org.). **Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997, p. 227-245.
- _____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v.13, n.2, p. 256, maio-agos., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014> Acesso em: outubro de 2012.
- BOGDAN, Robert e BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto Editora, 1994
- BOTELHO, Denise Maria. **Educação e orixás: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: _____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. P. 112-121
- BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1988.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

CABRAL, João de Pina. Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa. **Análise Social**, Lisboa, v. 19, n. 76, p. 327-339, 1983. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223462519I7oLB1as8Bs74SH2.pdf>>. Acesso em: fev 2013

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A experiência religiosa da juventude brasileira contemporânea: esboço atualizado de um estado da arte. In: FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. **O tempo real dos jovens: juventude como experiência acumulada**. Rio de Janeiro: Letras Capital, 2013.

_____;TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica**. Juiz de Fora: Numen, 2004. v. 7, p. 11-46.

CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, C. L.(org). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. **Juventudes e cidades educadoras**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CAPUTO, Stela Guedes. Ogan, adosú, òjè, ègbónmi e ekedi – o candomblé também está na escola. Mas como? In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 2.ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____, PASSOS, Mailsa. Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo Sem Fronteiras**, Porto Alegre, v.7, n. 2, p. 93-111, Jul/Dez 2007. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.pdf>> Acesso em janeiro de 2015.

CASA de Iemanjá é quilombo vivo que promove educação e cultura em Maceió. Tudonahora.com – portal de notícias de Alagoas. Maceió, 20 de novembro de 2012. Disponível em: <<http://tudonahora.uol.com.br/noticia/maceio/2011/11/20/163071/quilombo-vivo-promove-educacao-e-cultura-em-maceio>>. Acesso em junho de 2012.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, Rj: Vozes, 1994.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Africanidades, afrodescendência e educação. **Educação em Debate**, Fortaleza, v. 23, n. 42, p. 5-15, 2001.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 24, set./ dez., 2003.

_____. A escola faz as juventudes? : reflexões em torno da socialização juvenil. In: VIEIRA, Maria Manuel (org). **Escola, jovens e media**. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 191-229.

DIÓGENES, Glória. **Cartografias da cultura e da violência**: gangues, galeras e o movimento hip hop. São Paulo: Annablume, 1998

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, v. 3, n.9, jan. 2011.

Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/003%20-%20Luis%20Tomas%20Domingos.pdf>> Acesso em nov. 2014.

ECKERT, Cornelia ; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da . Etnografia: saberes e práticas. In: Céli Regina Jardim Pinto e César Augusto Barcellos Guazzelli. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008. Série Graduação

FERNANDES, Dalvani. Juventudes e Religião: contribuições a partir da geografia da religião. SEMINÁRIO DE PESQUISA JUVENTUDES E CIDADE., 1, 2011., Juiz de Fora-MG, **Anais ...** Juiz de Fora-MG, 2011. Disponível em:

<<http://www.ufjf.br/juventudescidade/files/2011/09/JUVENTUDE-E-RELIGI%C3%83O.pdf>> Acesso em junho de 2012.

FLITNER, Andreas. Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre juventude. In: **Sociologia da Juventude**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. v. 1.

GATTI, Bernardete; ANDRÉ, Marli. A relevância dos métodos de pesquisa qualitativa em Educação no Brasil. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (orgs.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação**: teoria e prática. Petrópolis: Vozes, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.

GOELLNER, Silvana Vildore. A produção cultural do corpo. In: _____; NECKEL, Jane Felipe; LOURO, Guacira Lopes (organizadores). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. A educação dos corpos, dos gêneros e das sexualidades e o reconhecimento da diversidade. **Cadernos de Formação RBCE**, Rio de Janeiro, mar. 2010. p. 71 – 83.

GOMES, Joelma Cristina. **O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé**: iniciação, transe e dança dos orixás. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Católica de Goiás, Goiânia. 2003.

GROPPO, Luís Antonio. **Juventude**: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

JAIDE, Walter. As ambiguidades do conceito de geração. In: **Sociologia da Juventude**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. v. 2.

KAGAME, Alexis. A perception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée Bantu. In: UNESCO ; RICOEUR, Paul (Ed.). **Les Cultures et les temps**: au carrefour des cultures. Paris: Payot, 1975. p. 103-133.

KEHL, Maria Rita. A juventude como sintoma de cultura. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (orgs). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2004. p 89-114.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: _____ **Colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LECCARDI, Carmen. Por um novo significado de futuro: mudança social, jovens e tempo. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 17, n. 2. 2005

LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude. Introdução. In: _____ **História dos Jovens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 7-17.

LOPES, Nei. **Logunedé**: santo menino que velho respeita. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. **Pro-Posições**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 17 – 23, maio/ago. 2008. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a03v19n2.pdf>> Acesso em dez. 2014.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 2.ed. Salvador: EDUFBA, 2000

_____. **Do tronco ao opa exim**: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MANNHEIM, Karl. O problema da juventude na sociedade moderna. In: **Sociologia da Juventude**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. v.1.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2013**: homicídios e juventude no Brasil. Rio de Janeiro: FACULDADE LATINO-AMERICANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 2013. Disponível em
http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf. Acesso em agosto de 2013.

MATOS, Kelma Socorro Lopes de e VIEIRA, Sofia Lerche. **Pesquisa educacional: o prazer de conhecer**. 2.ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

MOUTINHO, Laura. Homossexualidade e religiosidade e cultos de possessão no Brasil.. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS COIMBRA, 8., 2004.,Coimbra. **Anais ...** Coimbra, 2004.Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel18/LauraMoutinho.pdf>> Acesso em: outubro de 2012.

NACIMENTO, Eliza Larkin; GÁ, Luis Carlos. **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? In: ABRAMO, Helena. **Retratos da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Abramo, 2005.

_____. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

_____. **Filosofia da ancestralidade; corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba:Gráfica Popular, 2007b.

PAIS, J. Machado. **Culturas Juvenis**. 2.ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2003.

PARIZI, Vicente Galvão. **Encruzilhadas e travessias: o encontro do humano e do divino na casa de candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da psicologia transpessoal e da poética de Gaston Bachelard**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005

PASTOUREAU, Michel. Os emblemas da juventude: atributos e representações dos jovens na imagem medieval. In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude. **História dos jovens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 245-263.

PEIRANO, Mariza G. S. **A favor da etnografia**. Brasília, 1992. Série Antropológica. Disponível em: <http://nau.ufsc.br/files/2010/09/Peirano_a-favor-da-etnografia.pdf> . Acesso em maio de 2012.

_____. Etnografia não é método. In: CONFERÊNCIA PROFERIDA NAS COMEMORAÇÕES DOS 40 ANOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UFRGS, Porto Alegre, 12 mar. 2014. **Palestras...** Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/artigos/2014_antropologia_ao_e_metodo.pdf> Acesso em: maio de 2015.

PEREZ, Léa Feitas; OLIVEIRA, Luciana de; ASSIS, Marcos Arcanjo de. Religião, valores morais e política entre a juventude mineira do Pólo Capital: observações preliminares. Numen: **Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 47-61, 2004. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/728/628>>. Acesso em outubro de 2012

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n.47, out. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092001000300003&script=sci_arttext> .Acesso em março 2013.

GRUPO AMBIENTALISTA DE MUCUNÃ – GAM; CENTRO DE REFERÊNCIA E ASSISTÊNCIA SOCIAL – CRAS. **Projeto de documentário Mucunã: a construção da história de um lugar**”. Maracanaú, Ceará. 2011.

QUINTANA, Eduardo. Socialização no candomblé: o vir a ser filho-de-santo. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. 9., 2011, Salvador., **Anais ...** , Salvador, 2011. Disponível em: <<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais.>> Acesso em junho de 2012.

RABELO, Carina. **Caderno Especial ‘Religare’**. 2006. Monografia (Graduação em Jornalismo) Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2006.

RABELO, Miriam C. M. Entre a Casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.28, n.1, p. 176-205, 2008

FORTALEZA. PREFEITURA; INSTITUTO DE JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA. **Retratos da Fortaleza jovem**. Fortaleza, 2007. Pesquisa disponível em: <http://www.retratosdafortalezajovem.org.br/>. Acesso em setembro de 2007.

RIOS, Luis Felipe. Loce Loce Metá Rê-lê: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Revista Polis e Psique**, Recife, v. 1, Ed. Especial, 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/SILVIA%20MARIA/Downloads/31540-161974-1-PB%20(1).pdf >. Acesso em: maio de 2013.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nágô e a morte: padê, àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Léa Austrelina Ferreira. Odemodé Egbé Asipá: para além do ensino da história e cultura afro-brasileira. **Revista da FAEBA Educação e Contemporaneidade**, v. 12, n. 19 jan/jun., 2003 . Disponível em:< <http://www.revistadafaeaba.uneb.br/anteriores/numero19.pdf>.> Acesso em maio de 2009

SANTOS, Gevanilda, SANTOS, Maria José P e Borges, Rosangela. A juventude negra. In: ABRAMO, Helena e BRANCO, P.P.M. (orgs). **Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Editora fundação Perseu Abramo, 2005, p. 291-302.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. **Revista Nures**, São Paulo, n. 8, Jan./Abril 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures/revista8/nures8_milton_02.pdf> Acesso em: out. 2012.

_____. Algumas notas sobre as categorias nominativas da sexualidade dos deuses, homens e mulheres, no candomblé Nagô-Ketu. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 17, p. 147-161, jan/jun 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article>> .Acesso em: outubro de 2012.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. **Africanidades e juventudes**: tecendo confetos numa pesquisa sociopoética. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2011.

SALES, Celecina Maria Veras. **Criações da juventude no campo político**: um olhar sobre os assentamentos rurais do MST. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2006.

_____. Juventude, espaços de formação e modos de vida. **ETD Educação Temática Digital**, Campinas, v. 12, n. esp., p. 24-41, set. 2010.

SILVA, Andréa Betânia da.; Comissão Baiana de Folclore. **No embalo do improviso, a cantoria segue seu ritmo**. Salvador, s/d. Disponível em http://www.comissaobaianadefolclore.org.br/wp_content/uploads/artigos/artigo6.pdf>. Acesso em nov. 2010

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. As representações do corpo no universo afro-brasileiro. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, n. 25, 2002. n 25. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article>> . Acesso em: fev. 2014.

THEODORO, Helena. **Iansã**: rainha dos ventos e das tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ZALUAR, Alba. Gangues, galeras e quadrilhas: globalização, juventude e violência. In: VIANNA, Hermano (org.). **Galeras cariocas**: territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997, p. 17-57.

GLOSSÁRIO

1. Abiã: Pessoa em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás.
2. Açaça: Comida ou alimento dos Orixás. Bolo feito com massa de farinha de milho branco ou arroz, cozido em água, sem sal e envolto em folhas de bananeira. É comida votiva do Oxalá, mas pode ser ofertada a qualquer outro Orixá.
3. Ageum: Banquete (comida)
4. Adjarin: Pequeno sino de duas campânulas, feito em metal, utilizado para invocar as entidades.
5. Amalá: Faz parte da culinária sagrada de Xangô. Comida feita com quiabos. Também é como chamam o momento de encontro nas quartas-feiras dia dedicado a este orixá
6. Ariasé: Banho ritual com folhas sagradas para os iniciados. Ariasé também é nome do local onde são feitos estes banhos.
7. Babalorixá: Sacerdote de culto às divindades denominadas Orixás.
8. Bantos: Candomblés originários dos povos da região Congo-Angola também chamados banto.
9. Barco: É o momento de recolhimento das pessoas que irão fazer a iniciação Barco de iaôs é a designação dada pelos adeptos a um grupo de pessoas que se inicia em conjunto.
10. Boris: Literalmente significa oferenda à cabeça. Prestar culto a cabeça ou a divindade Ori. A cerimônia do *bori* corresponde ao ato de "dar comida à cabeça", visando restabelecer o equilíbrio pessoal e a conexão com as suas divindades protetoras.
11. Ebós: Oferendas que podem abrir caminhos, restituir o axé e assim melhorar o fluxo do destino.
12. Ekedí: Cargo feminino de muito valor nas casas de candomblé. O termo tem sua origem na nação Jeje, mas se popularizou em todas as casas.
13. Erê: Espírito infantil que incorpora depois dos Orixás, a fim de transmitir recados aos Yaôs. Esses espíritos incorporam também para que as pessoas realizem atividades rituais dentro da roça.
14. Filhos/as-de-santo: Pessoas que são iniciadas para um determinado orixá que corriqueiramente é chamado de "santo".
15. Iaô: Pessoa iniciada no culto aos orixás
16. Iniciação: A iniciação (feitura) propriamente dita acontece num período de reclusão que varia entre sete a dezassete dias (embora alguns lugares adotem 21). Essa reclusão

(recolhimento) ocorre nos Templos Religiosos conhecidos como Casas de Candomblé, em aposentos próprios para tal finalidade. Esse período é comparável à gestação na barriga da mãe; nesse aspecto, o aposento sagrado representa o ventre da própria mãe natureza. O neófito aprende os mistérios básicos das divindades e da Criação; os costumes da comunidade e os princípios que regulam as relações da família religiosa (hierarquia sacerdotal); as formas adequadas de comportamento nas cerimônias públicas e restritas. Conhecimentos acerca de seu próprio Orixá são-lhe ministrados: a maneira adequada de cultuá-lo, as suas proibições (ewò), as virtudes que deverão ser cultivadas e os vícios que deverão ser evitados para atrair influências benéficas e uma relação harmoniosa com a divindade pessoal.

17. Itan: Palavra nagô que designa não só qualquer tipo de conto, mas também histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra.

18. Kelê: Colar do iniciado. Gravata feita com miçangas e firmas, nas cores do Orixá a que é dedicado e, colocada nos Yaôs durante a feitura para ser usada durante o resguardo.

19. Motumbá: É uma saudação. Entre os grupos Nagôs (yorubás) temos a saudação Motumbá, e a resposta é Motumba Axé.

20. Odu: Destino

21. Ogan: Título da hierarquia masculina dos candomblés. Especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais. Protetor do terreiro.

22. Ojá: Pano utilizado pelas baianas para cobrir o peito e a cabeça. Pano também utilizado para vestir os atabaques.

23. Orixá: Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus e as pessoas de quem recebem uma força de culto e oferendas.

24. Orunko: Dia em que os iniciados recebem o “nome”. Nome do orixá.

25. Padê: Encontro, reunião. No Brasil, também significa a cerimônia de despachar a Exu, antes de começar os trabalhos rituais.

26. Pai pequeno: Babákekere, o segundo sacerdote.

27. Paó: (pronuncia = paô) É um gesto que serve como sinal de que se é preciso comunicar alguma coisa, mas não se pode falar. É usado também como saudação para orixá, o cumprimento do axé.

28. Runkó: É aposento a que só têm acesso aqueles que já foram iniciados, e no qual os noviços atravessarão o período de iniciação.

30. Run: Dar RUN ao santo significa colocar o Orixá na sala para dançar as cantigas e rezas que lhe são destinadas.

31. Sabaji: Para a nação Jeje é um quarto sagrado onde estão assentados o voduns. Contudo para os jovens desta pesquisa são os quartos onde os filhos-de-santo guardam suas coisas.
32. Xirê: É um termo utilizado para denominar a seqüência na qual os Orixás são reverenciados ou invocados durante os cultos a eles destinados.

APÊNDICE A – HISTÓRIA SOBRE OS ELEMENTOS DAS JUVENTUDES**SOU QUEIMADA, CACHOEIRA, SOU PRESO, PARADO, CICLONE, ME
ESPALHO, SOU LIVRE, SOU JOVEM!**

Numa noite de sábado, os jovens Ogun, Oxossi, Obaluaíê e as jovens Iansã e Oxum decidem ir à festa das Iabás num terreiro muito conhecido na cidade.

Chegaram e foram direto ao barracão, ponto de encontro de uma diversidade de orixás, contudo o que procuravam mesmo eram os seus pares jovens. De cara esbarraram com os/as jovens fogo (a juventude se parece um pouco com o fogo), aquela galera, tipo assim que “aquece o solo quando a terra está molhada”, que é impulsiva, possessiva, expansiva, e que se alastra tornando difícil seu controle.

Encontraram com a prima de Ogun, a jovem-fogo brasa, uma menina que tá esperando um ventinho, ser abanada pra poder se tornar fogueira. Como diz o seu primo esperando um momento pra ser incendiada

Ogun, muito rápido, querendo abrir caminho começou a conversar com uma jovem fogo e disse;

____ Oi gatinha você sabia que pareço com você? O meu fogo é força, liberdade o que me torna uma pessoa guerreira, batalhadora.

____ Mas você é daqueles que se espalha? Porque eu me espalho, me espalho e acabo rápido.

Oxum susurra no ouvido de Iansã:

____ Essa garota tá parecendo um incêndio na floresta que vai se alastrando, e aumentando como se fosse a vida errada!

Obaluaíê ouvindo a conversa interrompeu os dois e disse:

____ Então moça não vai dar certo. Você precisa parar um pouco pra pensar no que

quer realmente pra sua vida. Ser jovem, não é só brincar, ser jovem é saber viver a vida, é saber amar e se amar, parar pra pensar o que quer e se isso é o certo ou é o errado.

Oxossi continuou:

_____ Existem alguns jovens fogo que são tão explosivos e se alastram com uma força que para conte-los é meio difícil, só a calma de um adulto para conversar com eles.

_____ Eu discordo, disse Iansã

_____ Essa juventude-fogo queimada incontrolável, querem descobrir tudo ao mesmo tempo por isso não escutam ninguém. Tem os pais, os amigos, avós, tem tios, tem diversas pessoas que dizem: “aí isso aqui não é assim vamos com calma, mesmo assim eles não querem saber”. Querem saber de descobrir tudo na dor ou no amor.

Oxossi no seu momento de réplica falou:

_____ Mas existem jovens que são como uma fogueira. E mesmo uma fogueira grande é possível conter, com calma é possível conter a fogueira e se fosse uma proporção maior vamos dizer um incêndio seria um pouco mais difícil. O jovem por mais que ele queira fazer e acha que está certo ele acaba escutando os pais, um adulto, mais velho e tomando consciência do que está fazendo.

_____ Você acha mesmo isso? É ingenuidade sua pensar assim. Rebate Iansã.

Em pleno debate Ogun meio sem jeito pediu licença a jovem fogo e arrasta os amigos e amigas pra bem longe reclamando.

_____ Poxa, parem com este èjó!!! Quando encontro uma garota em chamas que tem tudo a ver comigo vocês se intrometem . . .

E Iansã fala;

_____ Também você tá querendo descobrir tudo de uma vez atropelando o tempo das coisas.

E completa Oxum:

_____ Interessante, jovens como você Ogun-fogo são um paradoxo, pois podem ser fogo, impulsivo, expansivo e ao mesmo tempo são como água, só que água contida, presa.

Como assim não entendi? Pergunta o jovem ferreiro

_____ É por que assim, no meu pensamento, antigamente os jovens anos 80 eram revolucionários, contra ditadura e tal, muito revolucionários e eu to vendo que hoje em dia os jovens estão presos, muito presos e gastando energia com coisas desnecessárias. Essa juventude-água contida de hoje é a do *whatsapp*. Não é mais geração coca-cola é geração *whatsapp*. Todo mundo ta preso naquele modo de internet, de televisão, ninguém quer mais saber de ir pra rua, pra conversar, pra se manifestar de verdade!

_____ Hein?!

_____ Deixa pra lá olha ali, aqueles garotos jovens-água cachoeira!

_____ O que tem eles de especial? Retrucou Ogun

_____ Háaaa !!! Eles são maravilhosos e não tem nada igual. Respondeu Oxum

_____ Porqueeeee? Insistiram todos.

_____ Porque são maravilhosos e não tem nada igual. A cada dia que passa ficam melhores. Repetiu Oxum suspirando

_____ São como eu, tem a facilidade de se adequar a qualquer ambiente, de não ter barreiras, pois quando a água quer passar nada impede.

_____ E Obaluaiê mais uma vez retrucou, mas por esse mesmo motivo os jovens - água de hoje estão assim, agindo mais por impulso, sem pensar, sem pensar no amanhã.

_____ E estão secando como uma lagoa, porque estão morrendo rápido e cedo. Resmungou o rei da terra.

_____ Meninos existem vários jovens-água diferentes. Ressalta Oxum

_____ Por exemplo, existe outro tipo de jovem-água cachoeira, este é chamado de jovem-água cachoeira com rio.

_____ E qual a diferença? Tudo não é água? Pergunta desconfiado Ogun

Oxum com sua sagacidade responde:

_____ Estes caem como cachoeira, mas param no rio, eles param pra pensar o que

fazem no mundo, o que fazem de errado, nas burrices que cometem, na vida.

Oxossi participando da discussão diz:

_____ Eu tenho um amigo jovem-água líquida contradição, ele é imprevisível, mas sabe a hora certa de parar e sabe se adequar a qualquer tipo de ambiente.

De repente um grito: Ahhhhhhhhhhh Geeeeeenteeee

_____ O que foi? o que foi? falaram todos assustados.

Iansã a dona do grito falou:

_____ Vocês não sabem quem eu acabei de encontrar na cozinha do terreiro.

_____ Quem, quem? Meninos ou meninas?

_____ Garotos e garotas-ar. Como eu, Adoroooooooo!! Jovens livres que não querem ficar presos. Porque vocês sabem, o meu vento é imprevisível, no momento ele tá soprando uma brisa, ao mesmo tempo ele pode devastar tudo, levar tudo.

Para polemizar Oxum diz:

_____ Mas esses e essas jovens -ar são todos alvoroçados como um furacão.

Oxossi com uma flechada certa defende a ex-namorada

_____ Na verdade existem aqueles jovens-ar furacões e aqueles calmos jovens-ar vento. Muitos criticam o jeito de certos jovens ser, mas eu não critico porque eu compreendo e eu acho que a juventude é isso. Quer ser independente, muitos criticam, mas ninguém vive sem o ar, ninguém vive sem a juventude e é muito importante na vida da pessoa...

E continua Iansã:

_____ Porque se a pessoa não aproveitar na juventude, na velhice é que não vai aproveitar, é como aquele ditado assim: “ quem não faz na juventude, quando fica velho é que não faz”.

_____ Eu particularmente tenho uma atração pelos jovens-ar ciclones tornados, extravagantes como eu. Estes adoram aproveitar a vida como se fosse o último dia.

O jovem Xangô ouvindo tudo, pois eles gritavam a medida que a discussão se

acalorava, chega na roda e soltando raios pela boca e fogo pelas narinas diz:

____ Nesta discussão não existe consenso, pois a juventude-elemento da natureza é diversa como o fogo, a água, o ar e a terra.

____ Não!! Os jovens, independente de qualquer coisa, classe, hierarquia social, religiosa, todos são iguais!!! Palpita um orixá adulto desconhecido.

____ O queeeee ? Com um tom de reprovação todos olharam ao mesmo tempo.

____ Concordo com Xangô ! Fala Iansã

____ Eu também. Eu também. Ressaltam Oxum, Oxossi, Ogum

E complementa Obaluaiê

____ São como os elementos da natureza. Juventudes-elementos. Água, Fogo, Ar . . .

____ E a terra? Questiona as Iabás Oxum e Iansã

O rei da terra explica:

____ Quase não vimos jovens-terra por aqui, um ali outro acolá, mas existem. Essa galera é discreta, se relaciona com todo mundo, mas quase não são percebidos. Afinal tudo passa pela terra, gira pela terra o fogo, o ar e circulam também as ondas do mar. É onde a gente nasce, onde a gente convive, onde a gente pode circular.

As meninas se entreolham e cochicham:

____ Ele tá é puxando brasa pra sardinha dele. Não tá falando coisa com coisa.

____ Eu discordo de você amigo. Disse Ogun

____ Aquele cara ali entrando no banheiro, que você disse ser um jovem-terra, ele é muito parado. É tudo que jovem não é, ele tá parecendo um velho. Olha só a jovem-água, ela muda de acordo com a forma, o jovem-ar é direto se expandindo e o fogo-jovem também, mas aquele terra é muito parado, não se parece conosco.

____ Parece uma pedra, algo sólido. É como se fosse a união de todos os elementos. Contudo somos vários grãos de areia, teria que juntar todos para virar uma pedra. Continuou Oxossi.

Oxum muito observadora disse:

___ E aquele cara ali próximo aos atabaques? É um jovem-terra barranco . . .

___ Quando começar a chover ele vai se deslizar todinho. Ele sim não tá trabalhado suficiente para ser sólido. Interrompeu Iansã.

___ São raros esses caras por aqui !!!

E Xangô se pronuncia novamente:

___ É Obaluaiê essa galera terra-sólida firme parada tá numa vibe de, tipo, construir algo, ter um ponto de partida pra começar a construção da sua vida. E a gente não tá nessa ainda, acho que ninguém aqui ainda sentiu a hora de parar e criar raiz ali e construir alguma coisa pra si. Eu acho que a gente ainda tá buscando, tá aprendendo, tá tentando entender o mundo lá fora.

APÊNDICE B – O ILÊ ASÉ IYA OMI ARIN MA SUN EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS

Parte da frente do terreiro



Fonte: acervo da pesquisa.

Nome do terreiro



Fonte: acervo da pesquisa.

A sombra da mangueira – descanso



Fonte: acervo da pesquisa.

Banheiros depois da última reforma



Fonte: acervo da pesquisa.

Antiga Cozinha (hoje faz parte do runkó)



Fonte: acervo da pesquisa.

Nova cozinha



Fonte: acervo da pesquisa.

Banquete servido nas festas



Fonte: acervo da pesquisa.

Quartos dos orixás – atrás do barracão



Fonte: acervo da pesquisa.

APÊNDICE C – O ILÊ ASÉ OLOJUDOLÁ EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS

Fachada da frente do terreiro



Fonte: acervo da pesquisa.

Frente do terreiro vista por dentro



Fonte: acervo da pesquisa.

Orixá Ogun – protetor da porta



Fonte: acervo da pesquisa.

Barracão



Fonte: acervo da pesquisa.

Espaço entre o barracão e a cozinha onde se serve o banquete das festas



Fonte: acervo da pesquisa.

Fonte de Oxumaré



Fonte: acervo da pesquisa.

Os filhos-de-santo de Pai Aluisio (sentado na cadeira)



Fonte: acervo da pesquisa.

Jovens do terreiro



Fonte: acervo da pesquisa.

APÊNDICE D – AS FESTAS: IMAGENS ETNOGRÁFICAS

Festa de Saída de Oxumaré – 25.01.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Festa de Saída de Oxumaré – 25.01.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Festa de Logun-Edé – setembro de 2014



Fonte: acervo da pesquisa.

Festa de Logun-Edé – setembro de 2014



Fonte: acervo da pesquisa.

Festa de saída de Oxum e Oxalá – 30.03.13



Fonte: acervo da pesquisa.

Feste de Orunko – 24.08.13



Fonte: acervo da pesquisa.

Festa das Iabás – 20.10.13



Fonte: acervo da pesquisa.

Feste de Orunko – 24.08.13



Fonte: acervo da pesquisa.

APÊNDICE E – O GRUPO DE PRODUÇÃO DE SABERES EM IMAGENS ETNOGRÁFICAS

Terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun – 08.03.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun – 08.03.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun – 30.03.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Iya Omi Arin Ma Sun – 30.03.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Olojudolá – 01.02.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Olojudolá – 01.02.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Olojudolá – 08.02.14



Fonte: acervo da pesquisa.

Terreiro Ilê Asé Olojudolá – 08.02.14



Fonte: acervo da pesquisa.

APÊNDICE F – ENCONTROS ESTADUAIS DE JOVENS DE TERREIRO: IMAGENS ETNOGRÁFICAS

1º Encontro Estadual da Juventude de Terreiro de Alagoas -
13.10.13



Fonte: acervo da pesquisa.

1º Encontro Estadual da Juventude de Terreiro de Alagoas - 13.10.13



Fonte: acervo da pesquisa.

1º ciclo de conversas com Juventude de Terreiro
09.12.13



Fonte: acervo da pesquisa.

1º ciclo de conversas com Juventude de Terreiro
09.12.13



Fonte: acervo da pesquisa.

ANEXO A – O MENINO QUE TINHA MUITO SABER²⁰¹

Um homem tinha um filho que era dotado de grande sabedoria. O menino era muito respeitado por todos, mas seu pai dizia:

_____ Menino, você para, que eu não quero ver você envolvido nestas coisas de adivinhação.

Mas o moleque cada vez mais adquiria poderes. Vinha gente de longe para ouvir suas palavras e seus ensinamentos. Um dia ele acordou e disse para seu pai, que era lenhador:

_____ Pai esta noite tive um sonho com um velho que me dizia que tinha visto através dos búzios que hoje é quinta-feira, e que o senhor não deve cortar madeira, que algo muito ruim vai lhe acontecer.

O homem deu uns cocorotes no menino e foi para a mata trabalhar, sem se importar com o aviso. Lá chegando, foi cortar um árvore. Perto desta árvore, quando ele começou a trabalhar, veio um vulto a espreitá-lo, e que fazia:

_____ Ôooi ! Ôooi!

Ele ouvia isto toda vez que ele suspendia o machado para cortar a árvore.

_____ Ah! Isso é ilusão. Eu estou com as maluquices daquele menino na cabeça. Vou continuar meu trabalho, pois não são essas maluquices que vão me dominar.

Meteu o machado e cortou a árvore. A mesma caiu sobre as suas pernas e o machucou bastante. O filho, que estava em casa, teve um pressentimento, pois não viu o pai chegar. Ele andou até a mata e o encontrou desmaiado com a árvore em cima das pernas. Chamou a vizinhança, que o levou para casa, mas o lenhador ficou parálítico. Isto é o preço pago pelas pessoas que, às vezes, não ouvem um conselho, e pensam que só elas são sábias. Todo ser que aqui na terra habita tem a sua hora. As árvores também têm a sua. Elas são responsáveis pelo progresso da mãe natureza e não dever ser molestadas.

²⁰¹ BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. Carço de Dendê: a sabedoria dos terreiros – como iyalorixás e ababalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.