

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRO-REITORIA DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO.
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**A SOCIABILIDADE RELIGIOSA
AFRO-BRASILEIRA NO BAIRRO DO IPSEP**

SILVANIA MARIA MACIEL

RECIFE, 2007

SILVANIA MARIA MACIEL

**A SOCIABILIDADE RELIGIOSA
AFRO-BRASILEIRA NO BAIRRO DO IPSEP**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, sob a orientação da Prof^a Dr^a Zuleica Dantas Pereira Campos.

RECIFE/2007

M152s

Maciel, Sylvania Maria

A sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do IPSEP / Sylvania Maria Maciel ; orientadora Zuleica Dantas Pereira Campos, 2007.

113 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco, 2007. Pró-reitoria Acadêmica. Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1. Candomblé. 2. Ritos e cerimônias - Recife. 3. Cultos afro-brasileiros - Recife. 4. Cultura. I. Título.

CDU 299.6

SILVANIA MARIA MACIEL

**A SOCIABILIDADE RELIGIOSA
AFRO-BRASILEIRA NO BAIRRO DO IPSEP**

Dissertação apresentada a Universidade Católica de Pernambuco como requisito a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em ____/____/2007.

Banca Examinadora:

Prof. Dr.Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (interno)

Profª Drª Maria do Carmo Tinoco Brandão de Aguiar Machado (externo)

Profª Drª Zuleica Dantas Pereira campos (orientadora)

Recife/2007

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Rita Dias Maciel e João Balduino Maciel,
que tinham a nossa educação como prioridade número um, a minha maior homenagem, in memoriam.

À Prof^a Dr^a Zuleica Dantas Pereira,
por sua orientação e colaboração, bem como pela amizade que construímos ao longo dos nossos encontros.

A Ademi, meu esposo,
Que, desde 1981, tem me apoiado em todos os meus empreendimentos, da forma mais amorosa possível.

Aos meus professores Sérgio Douests e Gilbraz Aragão,
pelas sugestões e críticas oportunas, mas, também, por me iniciarem no sagrado das Ciências da Religião.

Ao Prof. Jorge Cândido,
por suas lições sobre sociabilidade de forma espontânea e carinhosa.

Aos Babalorixás, Carlito e Moacir,
por terem me acolhido como uma filha e colocado as suas respectivas casas a minha disposição.

A minha prima Glória,
que estando perto ou longe é sempre uma referência.

A Penha e Agostinho, donos da loja e, *in memoriam*, a seu pai, Sr. Cleto, e a todos os seus funcionários,

que nos foram apresentados e orientados no sentido de colaborarem com esta pesquisa.

Aos meus amigos: Cida, Edna e Demétrio,

que estiveram comigo em todos os momentos, bons e maus, e, também, pelo apoio intelectual.

À Faculdade de Formação de Professores de Goiana e à Escola Eleanor Roosevelt, pela compreensão, que demonstraram para comigo, durante a realização deste trabalho.

Àqueles que, por algum lapso, deixei de mencionar,

as minhas desculpas pela omissão e meus sinceros agradecimentos.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 - CIDADE, URBANIDADE E RELIGIOSIDADE.....	18
1.1 - RECIFE: Palco da multiplicidade religiosa.....	18
1.2 - Diversidade Comercial e Ecumenismo Religioso no Bairro do IPSEP.....	30
1.3 - A Religiosidade do Bairro.....	32
1.4 - Os Locais de Culto.....	36
CAPÍTULO 2 - SOCIABILIDADE NO IPSEP E O FENÔMENO RELIGIOSO.....	39
2.1 - Sociabilidade.....	39
2.2 - Apresentando os atos do Sagrado.....	42
2.3 - A sociabilidade afro religiosa no Bairro.....	48
2.4 - Procissão de Mamãe Oxum, a deusa do amor.....	53
2.5 - Procissão de Oxalá.....	58
2.6 - Pai Carlito de Oxum.....	62
2.7 - Pai Moacir de Angola.....	63
CAPÍTULO 3 - IPSEP: sociabilidade afro-brasileira.....	66
3.1 - A Sociabilidade afro-brasileira do IPSEP.....	66
3.2 - Os Consumidores do Sagrado.....	69
3.3 - Dos Terreiros ou Ilês do Ipsep.....	80
3.3.1 - O terreiro de Pai Carlito de Oxum.....	81
3.3.2 - O terreiro de Pai Moacir de Angola.....	85
3.4 - Escola Eleanor Roosevelt e a sociabilidade afro-religiosa	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	95
GLOSSÁRIO.....	100

RESUMO

Esta Dissertação é um estudo de caso e tem por objetivo pesquisar a sociabilidade religiosa afro-brasileira, no bairro do Ipsep, a partir do método Rede de Relações: apresentando amigos de amigos. Para construir essa rede, tomamos como núcleo a loja de produtos religiosos de religiões de matriz africana, situada no bairro de São José, no centro do Recife. Fomos apresentados a seus donos, e eles nos apresentaram a seus clientes que moram no bairro do Ipsep, que são sacerdotes e praticantes da religiosidade em terreiros do bairro. Nosso contato com a comunidade se deu sempre nos momentos de cultos públicos festivos, uma vez que se trata de religiões iniciáticas, em que a maioria dos rituais são privativos dos iniciados. A coleta dos dados foi realizada através da observação semiparticipante e questionários aplicados a clientes da referida loja, bem como pesquisa literária, em geral. Para tratar das relações, ou inter-relações, entre os atores sociais, utilizamos as noções de sociabilidade de Baechler, representações sociais, práticas discursivas de Spink, dispositivo de Foucault, e cultura de Darcy Ribeiro, como recurso de entendimento sobre a sociabilidade religiosa.

Palavras-chave: Cultura; Religiosidade afro-brasileira; Sociabilidade

ABSTRACT

This Dissertation is a Case Study and aims at researching on Afro-Brazilian religions sociability, in IPSEP'S Quarter, departing from Relations NET – WORK method: introducing friends through friends. In order to build this net-work, we took, as a nucleus, African matrix Religions religions products shop, situated in St Joseph's Quarter, in Recife's Center. We were acquainted with its – i.e. shop's – owners and these ones introduced us to their costumers who live in abovementioned IPSEP'S Quarter and these ones – i.e. costumers – are priest and religiosity adherents in Quarter "Terreiros", so to say in Afro-Brazilian Houses or a place, a kind of temple, a shed where afro-brazilian ceremonies, rites are celebrated. Our contact with the community always occurred at festive public rites moments, since we are in front of initiatory Religions which most of the rites in are private, reserved only for the initiade religions members. The "data" gathering was fulfill, through a semi participating observations and questionnaires applied to the same shop costumers and literary, bibliographical research, in general. In order to deal with rapports, relations and interrelations among social actors, we used Baechler's sociability notions, Spink's social representations discursive practices, Foucault's *Dispositif*, i.e. on elements, pieces ensemble that constitue a mechanism, Darcy Ribeiro's culture conception, as a kind of understanding resource regarding to sociability.

Key words: Culture; Afro-Brazilian religions; Sociability.

INTRODUÇÃO

O estudo das religiões parece um tema inesgotável e desperta interesse, tanto de curiosos como de intelectuais e pesquisadores. Também nos sentimos seduzida e, por essa razão, nos propomos a estudar a sociabilidade religiosa afro-brasileira, no bairro do Ipsep, tema desta dissertação, que surge da vontade de compreender o comportamento dos fiéis e a convivência desses indivíduos com a diversidade religiosa, na vida cotidiana das pessoas, ou seja, como se estabelece a sociabilidade.

Nossa pesquisa é um estudo de caso do bairro do Ipsep, na Cidade do Recife, no Estado de Pernambuco, em que se procurou apreender e resgatar a sociabilidade religiosa afro-brasileira de seus moradores. Ao que parece, nenhum pesquisador, até então, se debruçou nessa problemática, especificamente focando um bairro.

Nesse universo, apontaremos nossa luneta para as religiões de matriz africana e sua relação com as demais formas de religião. Nesse sentido, queremos informar que existe uma farta e crescente biografia sobre o assunto. Alguns datam do início do século 20, como *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, publicado em 1900, por Nina Rodrigues, referência obrigatória sobre os estudos afro-brasileiros, tendo em vista o seu pioneirismo. Desde então, essa produção nunca mais parou, e vem crescendo, colecionando nomes,

como Artur Ramos, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide, Waldemar Valente, sempre preocupados com a abordagem histórico descritiva, e René Ribeiro, que podemos também considerar como um clássico sobre o xangô em Pernambuco, por fazer um profundo e minucioso estudo sobre a estrutura dos grupos de culto e ajustamento psicológico do povo do xangô ou santo, como é mais popularmente conhecido.

Porém, não podemos deixar de mencionar os estudos mais recentes, em Pernambuco, sobre as religiões afro-brasileiras, de Maria do Carmo Brandão e Roberto Motta, os quais citamos largamente como referência, para fazermos nossas próprias afirmações sobre o assunto no presente estudo. Mas, também, Campos (1994; 2001), Carvalho, Segato (2005), Mendonça((1975), Amaral (2005), Vasconcelos (1999), Aragão (2004), Prandi (2005), entre outros que nos ajudaram a conhecer melhor o assunto.

Por sociabilidade entendemos os comportamentos dos fiéis e a convivência deles com a diversidade religiosa. Tomamos como referência o conceito de sociabilidade de Baechler, ou seja, sociabilidade é a capacidade humana de estabelecer redes, através das quais, as unidades de atividades individuais ou coletivas fazem circular informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões, vizinhos, públicos, salões, círculos, corte-reais, mercados, classe sociais, civilizações. (BAECHLER, 1995, p. 65-66).

Reforçando a idéia de sociabilidade, segundo Gurvitch, não se poderá estudar, com alguma precisão, um agrupamento completo, qualquer que ele seja, sem, por um lado, integrá-lo numa sociedade global particular e, por outro, descrever a constelação singular, o microcosmo de ligações sociais que o caracteriza (GURVITCH, 1953). Podemos afirmar que no bairro do Ipsep encontramos elementos, ou seja, rituais que representam a relação dos indivíduos com o sagrado, no seu cotidiano, convivendo e co-existindo como se não

participassem de diferentes tipos de instituições religiosas, apesar de essas instituições sofrerem influências de valores e interesses externos às mesmas. Elas contribuem com a organização política, econômica, social e cultural do bairro do Ipsep, caracterizando uma cumplicidade teórico-prática e simbólica dessa constelação.

Outra abordagem de sociabilidade, bastante interessante, embora não desenvolvida neste nosso trabalho – porque não utilizamos suas categorias específicas para fazermos considerações sobre os dados da pesquisa –, é apresentada Magnani, que descreve uma complexa rede de relações, resultado das diversas formas de sociabilidade que esse pesquisador analisa, através das categorias pedaço, mancha e trajeto, que ele define para mostrar as várias formas de apropriação dos espaços urbanos, inclusive fazendo um contraponto entre centro e periferia, ou seja, cidade x bairro, conforme o próprio Magnani trata em seu artigo “A rua e a evolução da sociabilidade”.

Para apreendermos a sociabilidade, utilizamos a etnografia realizada nos terreiros, nos momentos de cultos públicos e festivos e das conversas com os alunos e professores e de nossas próprias observações da vida social do bairro, nos momentos festivos, e de seu cotidiano, em geral.

Essas vivências foram tratadas a partir dos conceitos de representação social, práticas discursivas e dispositivo de poder, por entendermos que as relações sociais constituem um drama social onde os atores criam suas representações e as expõem através dos diferentes discursos engendrados pelos dispositivos de poder. São esses saberes que permitem apreender a sociabilidade, que nada mais é senão o conjunto das práticas discursivas materializadas nas diversas práticas sociais, que se traduzem em acontecimentos discursivos e criam a realidade (FOUCAULT, 1985).

Entendemos como religiões afro-brasileiras todas as manifestações de origem africana, preservadas e reinterpretadas por setores da mesma, juntamente com elementos da tradição indígena e cristã (CAMPOS, 2001, p. 13), manifestada nas diversas formas de representações sociais, conforme nos propõe Spink (1993), para quem as representações sociais são como formas de conhecimento prático. Inserem-se mais entre as correntes que estudam, do que no senso comum (SPINK, 1993).

Assim, a partir das várias práticas discursivas produzidas por e sobre as religiões afro-brasileiras no bairro do Ipsep, poderemos conhecer as maneiras, a partir das quais as pessoas produzem sentidos e se posicionam nas relações sociais cotidianas.

Práticas discursivas são linguagens em ação, isto é, produzem sentidos, estabelecem relações sociais (SPINK, 1993).

O período que escolhemos para pesquisar essas práticas foi a fase das experiências cotidianas das relações sociais vividas, neste início de século, à época da realização desta pesquisa. Nesse intervalo, percebermos uma certa tendência na sociedade, como um todo, pela procura de novos sentidos. Isso nos levou a nos interessarmos pela sociabilidade religiosa afro-brasileira, por querer entendermos o que as fez ganhar maior visibilidade. Um exemplo que podemos citar, e que faz parte da localidade pesquisada, é o jornal do bairro, “Jornal do Ipsep”, que divulga eventos e veicula propagandas de terreiros. Também os jornais de grande circulação, como o Jornal do Commercio, e a própria internet, onde, no blog de Jamild, do próprio jornal, encontramos foto do ex-governador Jarbas Vasconcelos no terreiro de Pai Moacir, no Ipsep, curvando sua cabeça para Pai Moacir “abençoá-lo”. Isso é significativo, principalmente por ele, não só, se deixar fotografar, mas, também, divulgar em veículo de comunicação, como é o caso da internet.

Nunca o fenômeno religioso e as práticas esotéricas estiveram tão presentes em nossa sociedade como na virada desse século, que culminou também no final de um milênio.

Aqui, procuramos abordá-lo de forma transdisciplinar, através do diálogo entre os conceitos e as teorias, sem a pretensão de apresentarmos nenhuma resposta definitiva e “engessada”, acerca do fenômeno. Vivemos um período de mudanças e acontecimentos muito rápidos, em que os valores que dão forma ao nosso ethos estão diariamente sendo reinventados pelas práticas discursivas.

Como suportar as angústias e temores constantes de ameaça de desemprego, guerras, queda das bolsas de valores, assaltos, enfim, todo tipo de violência, se não através de formas de expressão do sagrado, que dêem uma resposta tão rápida e criativa quanto o próprio devir social? As religiões afro-brasileiras parecem atender esses requisitos, independente de sua origem racial.

Concebemos o conceito de raça, adotando a perspectiva de um Martinez-Echazábal, como um modo socialmente construído de identificação e de diferenciação da espécie humana. Este pode ser qualificado mediante o uso de inúmeros adjetivos, tais como: raças biológicas; históricas; culturais ou sociais. Segundo a época e os interesses em questão, estes termos podem assumir outros referenciais retóricos em relação ao substantivo utilizado (MARTINEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 112).

O elemento africano, do ponto de vista estrutural, aparece como elemento que apenas sofreu dominação. Mas, olhando pelo ângulo da cultura, percebemos que ele impregnou todo o tecido social, de modo que, mesmo quando não pode ser visto explicitamente, detectamos a presença desses elementos implicitamente em um gesto, olhar, palavra, muitas vezes de forma inconsciente.

Essa prática nos levou a recorrer ao pensamento de Foucault, quando ele expõe a noção de dispositivo, discutido na “Microfísica do Poder”. O autor trabalha com essa noção na intenção de explicar que não aceitamos identificar-nos com algo que aprendemos a reprovar o tempo todo (FOUCAULT, 1993, p. 244-247).

Em nossa pesquisa utilizamos diversas fontes, entre elas: jornais, periódicos, boletins informativos, livros e artigos esgotados, consultados nos acervos da Biblioteca Central da Universidade Católica de Pernambuco; na Fundação Joaquim Nabuco; Biblioteca da Prefeitura Municipal do Recife e no IBGE, como, também, nos familiarizamos com a ampla bibliografia existente sobre o tema.

O nosso campo de pesquisa foi construído a partir do modelo de Boissivoin, que é conhecido como “apresentando a amigos de amigos: rede sociais, manipuladores e coalizões”.

Em linhas gerais, podemos dizer que a rede funciona, mais ou menos, assim: eu tenho amigos, parentes, vizinhos, que conhecem pessoas por toda parte, as quais nos são apresentadas e estabelecemos relações conforme nossos interesses. As situações de contatos lembram nossos próprios envolvimento cotidianos, o que constitui o material básico da trama social.

O ponto de partida que tomamos como referência para estabelecer nossa rede de relações foi a loja de produtos religiosos afro-brasileiros, situada no centro do Recife, em frente ao mercado de São José. Fomos apresentados aos donos da loja por uma amiga. Estabelecido o contato com eles, passamos a freqüentar a loja, uma vez por semana, às terças-feiras, pela manhã. Esse dia foi escolhido por eles em virtude de ser esse o dia em que estão mais livre das obrigações burocráticas e, assim, poder nos dar mais atenção.

Iniciamos a pesquisa de campo nessa loja, freqüentando-a regularmente, a partir de janeiro de 2006 até junho do mesmo ano. Durante esse período, foi feita a nossa apresentação a Pai Carlito – pai-de-santo com terreiro estabelecido no Ipsep, o qual nos convidou a participarmos da festa de saída de quarto, em maio do mesmo ano, de seu filho de santo, do orixá Ogum. Desde então, passamos a ser convidada para todas as festas do terreiro, informada antecipadamente por uma aluna da Escola Eleanor Roosevelt, que é sua filha de santo. Porém, nosso contato com o terreiro ficou restrito aos momentos de festa.

Para saber mais sobre o terreiro, foram realizadas duas entrevistas com pai Carlito, em seu Ilê axé, que é extensão de sua residência, em dia e hora marcados por ele.

Ainda na loja, conhecemos outros praticantes, não só do Ipsep. Para a nossa coleta de dados, aplicamos cinquenta questionários aos clientes, com questões sobre sua relação com a religião. Os resultados desses dados estão apresentados no terceiro capítulo da presente dissertação.

Outro ponto de referência para estabelecermos as redes de relações foi a escola Eleanor Roosevelt, onde, a partir de informações dos alunos, tomamos conhecimento sobre a existência de outras casas de religião afro-brasileira situadas no bairro do Ipsep. Elas são em número de onze, segundo os dados fornecidos pelos alunos, das quais estabelecemos contato com duas: a casa de Pai Carlito, que já havia conhecido a partir da loja; e a de Pai Moacir, por conta da procissão que ele promove para Mamãe Oxum, que descrevemos no segundo capítulo.

Nosso contato com o Pai Moacir foi tão amigável quanto com o Pai Carlito, que também nos convidou para participar das reuniões públicas do terreiro.

Nossas relações com os entrevistados foram estabelecidas a partir dos donos da loja, que nos apresentaram aos seus clientes, sacerdotes e sacerdotisas; fiéis e praticantes, de um modo geral, os quais, por sua vez, são seus clientes e, também, amigos. A clientela é bastante antiga e fiel. Boa parte dela remonta ao período em que o pai dos atuais donos era vivo. Este, inclusive, era um devoto afro-religioso, freqüentador assíduo da Casa de Badia, do Pátio do Terço, mãe-de-santo das mais respeitadas no Recife até o início da década de 1990, quando faleceu.

Dito isto, é importante ressaltar a colaboração dos donos da loja, a forma carinhosa como fomos acolhidos por eles e seus funcionários, criando uma empatia entre nós, de modo a facilitar a coleta dos dados, tendo, eles mesmos, em alguns momentos nos auxiliado na aplicação dos questionários aos clientes. Sempre se colocaram à nossa disposição para o que necessitássemos. Outra colaboração, não menos importante, foi o repasse do conhecimento que eles detinham sobre as praticas religiosas, decorrente da convivência com os clientes. Essa transmissão de experiências muito nos ajudou a perceber determinados detalhes, uma vez que, em tão pouco tempo de pesquisa, não teríamos colhido tantos detalhes referentes ao comportamento dos clientes.

O contato com os clientes – sacerdotes, fiéis e praticantes, de um modo geral – também foi amistoso, de modo a nos inculir uma certa familiaridade com o objeto de investigação, permitindo assimilarmos um pouco da sua linguagem cotidiana, facilitando-nos a compreensão de seus significados, portanto, de suas representações.

Nossos dados foram registrados sempre a partir dos momentos de re-memorização e, portanto, a partir da nossa perspectiva, uma vez que não era conveniente registrá-los na presença dos informantes, para não criar constrangimentos. Nos momentos de gravação, as

conversas eram sempre em tom mais formal, como se estivessem proferindo uma palestra, ou ministrando uma aula sobre os orixás e a religião. Porém, fomos recebidos com gentileza, por parte dos sacerdotes, durante todas as visitas. As conversas informais, fora do ambiente específico, ou seja, do terreiro, também serviram de material para a nossa análise. Os alunos da escola pública Eleanor Roosevelt, aonde somos lotada, contribuíram com informações relevantes.

Em virtude da infinidade de pesquisas a respeito do tema, estudados por diversos ângulos, em diferentes tempos, sempre existe algo a ser dito a respeito do humano, pois o mesmo é uma fonte inesgotável de conhecimento. Porém, resta-nos o desafio de selecionarmos as trilhas que pretendemos percorrer sem sacrificar a visão de alguma paisagem que nos possa encantar tanto quanto as que visitaremos? Isso nos faz perder tempo quando nos deparamos com as bifurcações, uma vez que é impossível fazer todas as trilhas. Sempre fica o sentimento de que poderíamos ter aproveitado mais se tivéssemos seguido aquele e não esse caminho. Apesar de que, não existem trajetos prontos; no meio do caminho dá para fazermos alguns desvios, desde que de forma consensual, pois nunca viajamos sozinhos, mesmo que não sejamos íntimos de todos.

Após essa rápida exposição de nossos objetivos de metodologia, apresentaremos um resumo sobre sua organização.

Esta dissertação está organizada em três capítulos, nos quais distribuimos nossa problemática, da seguinte forma:

No primeiro capítulo, apresentamos a cidade do Recife, de modo geral, e o bairro do Ipsep, como o espaço que escolhemos para realizar nossas observações, em virtude de seu contexto sócio-histórico. No segundo capítulo, apresentamos as diversas

formas de sociabilidade vividas no bairro do Ipsep e, no terceiro e último capítulo, descrevemos os três núcleos que propiciaram as observações sobre a sociabilidade religiosa no bairro do Ipsep. Em seguida fazemos as considerações finais e apresentamos um glossário sobre os termos utilizados em língua Yorubá. Por último, a bibliografia utilizada.

CAPÍTULO 1 – CIDADE, URBANIDADE E RELIGIOSIDADE

1.1 – RECIFE: Palco da multiplicidade religiosa

È essa planície construída de ilhas, penínsulas, alagados, mangues e paúis, envolvidos pelos braços d'água dos rios que, rompendo passagem através da cinta sedimentar das colinas, se espraiam remansosos pela planície inundável. Foi nesses bancos de solo ainda mal consolidado – mistura ainda incerta de terra e de água – que nasceu e cresceu a cidade do Recife, chamada de cidade anfíbia, como Amesterdã e Veneza, porque assenta as massas de sua construção quase dentro da água, aparecendo numa perspectiva aérea, com seus diferentes bairros flutuando esquecidos à flor das águas (CASTRO, 1954, p. 33-34).

Essa descrição fisiográfica procura caracterizar, um pouco, o espaço que vai servir de palco para as diversas redes de relações que vão constituir a cidade do Recife.

Heterogeneidade, multiplicidade, diversidade são as características principais do Recife, e se distribuem em todos os aspectos da cidade, desde o espaço físico e natural ao étnico-sócio-cultural.

Podemos visualizar caleidoscopicamente todas as nuances: a planície e o morro, o preto e o branco, o rico e o pobre, a mata e a cidade, o padre e o feiticeiro, bem como todas as formas de religiosidade. Tudo isso simultaneamente, uma vez que convivem imbricadas, sugerindo-nos, assim, uma representação complexa, um sentimento de perplexidade, angústia, saudades do passado – seja da Casa Grande e da Senzala, seja do mito holandês. Recife encanta e aterroriza, ao mesmo tempo.

Na interação entre o homem e o meio, surgem os vários dispositivos que organizam essas relações, ou seja, a terra, a água, a cana, a vegetação, o porto, o homem e a religião agem mutuamente, formando uma rede de relações que vai dá origem à cidade do Recife, o que Josué de Castro traduz nas seguintes palavras:

Nascido do porto, nas areias das praias do Recife, debruçada sobre o mar e nos mangues da ilha que lhe ficava em frente, a cidade logo tomou raízes nos alicerces dos seus sobrados e palacetes, foi-se estendendo envolvente para o lado dos engenhos, para aquelas terras situadas entre os rios que formam a Várzea do Capibaribe. Essa marcha ou invasão da cidade foi-se fazendo rios acima, à margem dos caminhos naturais que esses rios representavam (CASTRO, 1954, p. 134).

Mas não é só a paisagem geográfica que é diversificada. Sua fauna e flora é outro exemplo dessa multiplicidade que possibilita, desde tempos remotos até hoje, a sobrevivência das populações mais carentes, principalmente as residentes nas áreas periféricas da cidade, tanto de morro como de alagado.

Nascida como porto, a cidade de Recife ganhou as areias das praias, e seguiu enxugando os mangue, unindo as ilhas, construindo pontes, sem perder o curso dos rios; teve os alicerces dos seus sobrados e palacetes fertilizados pelo açúcar e pelo comércio. A água parece ser o elemento que predomina, marcadamente, na construção dessa cidade, seja ela doce ou salgada. Se bem que é seguindo o curso das águas doces que a cidade cresceu. Podemos dizer que a água perpassa todos os aspectos de nossas vidas, do material ao espiritual.

Quando, mais adiante, tratarmos da sua religiosidade, em particular das religiões afro-brasileiras, isso se evidencia completamente, parecendo que, pelo menos, três de seus orixás são explicações míticas do surgimento do Recife: Nanã, Iemanjá e Oxum, conforme as descrições apresentadas por Segato (2005), Omolubá (2004), Ramos (1988), entre outros.

O Recife é, por natureza, um espaço, onde todos os aspectos da vida social encontram-se marcados pelas diversas religiões e, em particular, pelo xangô, que tem espaços de referência particulares, como o Pátio de São Pedro, Pátio do Terço, a Cruz do Patrão, o Parque Treze de Maio, mês mariano – que, apesar da denominação cristã, aliás, como é a maioria de seus espaços – bairro de São José, Santo Antônio, Santo Amaro, Cais de Santa Rita, fora as inúmeras igrejas, capelas, colégios, que fazem referência à religião. Não podemos perder de vista essa feição do Recife, quando nos propomos a estudar a sua religiosidade, porque existe uma reciprocidade de influências entre essa paisagem, que é resultado de uma construção simbólica, e os indivíduos que ocupam esse espaço, criando as particularidades, pois a religião fornece as matrizes para a realização de escolhas.

Roberto Motta, em seu artigo “Renda, emprego, nutrição e religião”, nos adverte para não tratarmos religião ou imaginários coletivos como se formassem realidades plenamente autônomas, capazes de gerar-se ou explicar-se isoladamente, e nos mostra como certos aspectos da vida ou do ambiente urbano do Recife, tornam mais compreensível o culto xangô (MOTTA, 1977).

Textualmente, ele nos diz:

O princípio é metodológico e de razão suficiente – ou de parcimônia e economia nas explicações – exige, em primeira e fundamental aproximação, que busquemos entender sistemas ou conjuntos religiosos, simbólicos e imaginários sempre levando em conta os aspectos econômicos e sociais do ambiente em que concretamente existem. De outro modo cometeríamos o erro de implicitamente supor a existência de dois homens ou duas sociedades – na vida diária e na religião – que nunca poderiam encontrar-se (MOTTA, 1977, p. 121).

A partir dessas considerações, nos esforçaremos por conjugar as várias faces que compõem a cidade do Recife, e, desde já, chamamos a atenção para a sua complexidade.

Quem desejar conhecer o Recife terá de abrir espaço para experimentar o mistério que se revela, através do misticismo, presente na alma da cidade e de seus habitantes. Todas as narrativas sobre sua origem e desenvolvimento são compostas de um lirismo romântico, que nos dá a idéia de estarmos lendo mais um poema do que uma obra de ciência.

Podemos dizer que a história de Pernambuco iniciou-se em 1534, quando Portugal criou as Capitânicas Hereditárias. As vilas de Igarassu e de Olinda foram criadas no mesmo ano por Duarte Coelho. O Recife, nesse momento, era apenas uma comunidade de pescadores; estreita faixa de terra, com um porto natural, que servia de ancoradouro, em Olinda.

com o crescente movimento do porto, tinha forçosamente, que crescer a aldeia ou povoação criada para seu serviço e a verdade é que, pouco a pouco, o burgo se foi alongando. A sua população cosmopolita, de marinheiros e flibusteiros de diferentes nacionalidades, subjugados culturalmente à prepotência portuguesa, logo levantou na praia uma ermida, sob a invocação dum Santo querido dos pescadores – a Ermida de S. Telmo –, em torno da qual as casas se foram arrumando, ou melhor, arruando à moda portuguesa (CASTRO, 1954, p. 74).

Como podemos observar, desde cedo a religiosidade se fazia presente. Mas, o dispositivo religioso não aparece só quando seus habitantes constroem igrejas. O sentimento religioso também aparece em outras construções. Um exemplo disso, são os nomes que vão batizar os seus fortes – dos três construídos na antiga aldeia de pescadores, dois têm nome de santo: São Jorge e Bom Jesus. Ainda nessa época, na ilha situada entre os dois braços do rio Capibaribe, em frente à península, os padres franciscanos construíram um convento, para fazerem retiro, tendo em vista se tratar de uma ilha quase deserta.

Mas não é só de santos e igrejas católicas que a religiosidade do Recife vai se constituir. As presenças africana e holandesa também marcaram nossa fé. O protestantismo se

fez presente entre nós, desde o século XVII, com a chegada dos holandeses. Freyre, assim, se pronuncia:

O protestantismo data entre nós dos tempos coloniais, quando reformadores holandeses e calvinistas franceses andaram querendo fazer adeptos no Brasil. Em 1630 o Ver. João Baers já celebrava publicamente em Olinda segundo o rito calvinista. Primeiro na Câmara Municipal improvisada em capela: depois na Igreja do Salvador. E quando se tratou, no governo de do Conde Mauricio de Nassau, do plano da cidade do Recife, Mauricio quis que se levantasse um templo calvinista no coração mesmo da cidade. Perto do Paço Municipal. Traçou o plano o arquiteto Pieter Post; e data daí o primeiro grande templo protestante no Brasil, com o Ver. Francisco Plante por capelão. Diz-se que houve outro, chamado dos franceses, onde é agora a Igreja do Espírito Santo, na Praça Dezessete; mas afirmam alguns que não, que dava a frente para o Cais do Ramos (FREYRE, 1968, p. 12).

Porém, além dessa construção, várias igrejas católicas foram transformadas em templos protestantes. Desde então, o protestantismo se fez presente em nossa cidade. Atualmente, conta com várias denominações, como: Batista, Presbiteriana, Metodista, Adventista e Pentecostal. Nos últimos anos vêm crescendo quase em progressão geométrica, o número de igrejas evangélicas, principalmente as neopentecostais, fenômeno que tem chamado a atenção dos cientistas das religiões, sociólogos e antropólogos.

É o caso de Amaral que, analisando a presença das religiões nas cidades industriais capitalistas modernas, em que, a princípio, haveria um afastamento do homem em relação a Deus e ao Paraíso, em virtude da secularização. Contudo, isso não valeria para o Brasil, uma vez que as cidades brasileiras têm se mostrado profundamente religiosas, festeiras... (AMARAL, 2005).

Mais adiante ela afirma:

Se a inserção de populações em relações capitalistas, certamente, causa mudanças religiosas, isso não significa, contudo, secularização. Atualmente, o inegável crescimento de religiões como o candomblé, a umbanda e o pentecostalismo nas cidades mais industrializadas e

populosas do Brasil, como São Paulo e Rio de Janeiro, demonstra a complexidade do fenômeno (AMARAL, 2005, p. 16).

Guardando as devidas particularidades entre o Recife e as duas metrópoles mencionadas acima, pode-se dizer que vivemos fenômenos análogos.

Com relação à presença do espiritismo no Recife, começa a contar da primeira metade do século XIX, de acordo com documento citado por Armando Souto Maior (2002). Trata-se de um ofício do juiz municipal informando ao Presidente da Província a ocorrência de reuniões espíritas.

A partir desse relato, podemos apontar pistas que nos levam ao entendimento de um dos motivos de o Espiritismo ter sido assimilado, em alguns de seus aspectos, pelas religiões africanas, em seu processo de abasileiramento, como determinados autores vão considerar na Umbanda.

No entanto, a presença africana parece permear ou transpassar todas as outras formas de religiosidade do recifense, através das mais diversas denominações, em virtude de seu sincretismo com as religiões européias e indígenas, conforme assinala Motta:

A sociedade e a cultura formam uma língua e possuem um sentido. O Xangô gera-se nas entranhas, no mais profundo de nossa sociedade. E do mesmo jeito que uma frase qualquer, uma sentença, só faz sentido em contraste com a estrutura gramatical geradora de todas as sentenças possíveis da língua, a mensagem sociológica e antropológica do xangô só se decifra no contexto de toda sociedade recifense. ...Têm, portanto, caráter recíproco xangô e Recife. Um explica o outro (MOTTA, 1975.p.22).

Tal reciprocidade pode ser entendida como uma construção discursiva que representa o deslocamento do dispositivo de poder, fazendo circular a cultura e criando vários sentidos que compõem o imaginário social. A partir das representações míticas religiosas, aqui adaptadas numa vasta constelação simbólica, e incutidas no imaginário, o brasileiro, e o

recifense em particular, mesmo o mais preconceituoso, vê-se praticando e recorrendo às crenças dos negros.

No Recife, misticismo, religiosidade popular, folclore podem ser considerados como faces de um mesmo objeto: o sagrado, o qual é tomado como credence, superstição e fanatismo nas suas várias formas. É impressionante a presença de manifestações folclóricas de caráter religioso na cidade do Recife. Mesmo as religiões de maior rigor doutrinário e ortodoxia têm seus postulados teológicos alterados em virtudes das deturpações ou adaptações simbólicas.

Não é à-toa que o espiritismo vai influenciar tanto a umbanda, pois, sua crença na existência da alma bem como a possibilidade de comunicação com as mesmas, se aproxima bastante da religiosidade afro-brasileira.

Os africanos chegaram ao Brasil quase no mesmo período dos portugueses, pois já a partir de 1539, se tem notícias de solicitações de Duarte Coelho, ao rei de Portugal, para utilizar mão de obra escrava, conforme podemos conferir com René Ribeiro:

A utilização de escravos africanos em grandes números, em substituição aos índios nas plantações da cana de açúcar em Pernambuco, parece ter sido subsequente aos apelos de Duarte Coelho, desde 1539, solicitando autorização ao rei de Portugal para resgatar escravos de Guiné, autorização que lhe foi concedida por D. João III para mandar vir 24 peças por ano, e posteriormente estendida pela regente D. Catarina, aos senhores de engenho, em 1559, que ficavam possibilitados a importar de S. Tomé até 120 peças, mediante o pagamento de taxa reduzida. Contudo, é opinião corrente entre historiadores de que até o governo de Thomé de Souza 1549, o negro 'viera para o Brasil esporadicamente, todos ou quase todos, trazido do reino na bagagem dos povoadores, como trastes de uso individual e domestico' (RIBEIRO, 1952, p. 9).

É possível confirmar a presença de africanos em número considerável nas plantações de cana de açúcar, para substituição da mão-de-obra indígena, a partir de

referências bibliográficas, tais, como, Rodrigues, Ramos, entre outros, como o próprio Ribeiro relata:

Os cronistas do século XVI são imprecisos quanto ao número de escravos negros introduzidos a essa época em Pernambuco. A carta do padre Antonio Pires, por exemplo, datada de 1552, apenas refere "grande escravaria assim de Guiné como da Terra" enquanto Gandavo, em 1570, usa a mesma imprecisão: "é assim também muitas escravos de Guiné". Já Fernão Cardim, em visita a Pernambuco em 1584 é mais explícito, referindo muita escravaria de Guiné, "que serão perto dois mil escravos", adiantando ainda que "os índios da terra são já poucos". Outro informante, Gabriel Soares de Souza, escrevendo sobre os senhores de engenho de Pernambuco, em 1587, achava que "esta a gente pode trazer de suas fazendas quatro a cinco mil escravos de Guiné e muitos do gentio da terra". Aí ficam os depoimentos para essa época. Não deviam ser mais do que calculava Soares de Souza, uma vez que todos esses informantes e até o Pe. Anchieta concordavam existirem então de cinquenta a sessenta e seis engenhos em Pernambuco (RIBEIRO, 1952, p. 11).

Porém, se o negro se faz presente em território brasileiro desde o século XVI, e temos registro de sua presença atuando, desde então, em diversos setores da sociedade brasileira, o mesmo não acontece em relação a sua religiosidade, pelo menos de forma direta. De modo que a gravura 105 do Zoobiblion de Zacharias Wagner que esteve em Pernambuco entre 1634 e 1641 foi uma das primeiras notícias localizada por Ribeiro, que a descreve da seguinte maneira:

Quando os escravos têm executado, durante a semana inteira a sua penosíssima tarefa, lhes é concedido o Domingo como melhor lhes apraz; de ordinário se reúnem em certos lugares e, ao som de pífanos e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio de freqüentes libações duma bebida muito açucarada, e que chamam Grape (Garapa) consomem assim todo o santo dia dançando sem cessar, a ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e ébrios ficam (RIBEIRO, 1952, p. 27).

O comentário mostra que, apesar de o autor não ter noção do que ele estava retratando, pois denominou sua gravura de dança de negros, para os estudiosos, como Ribeiro, não há dúvida de que se tratava de uma roda de Xangô. Porém, ainda não funcionava de

forma institucionalizada, como nos informam os diversos estudiosos sobre o assunto: Brandão (1988), Campos (1994), Ribeiro (1952), Mendonça (1975), entre outros.

A escravidão foi abolida oficialmente no Brasil nos finais do século XIX, portanto, a pouco mais de cem anos. Entretanto, os preconceitos ainda não foram superados; historicamente é um período muito curto para a construção de uma representação positiva do negro e sua religião.

A presença das religiões africanas no Brasil está diretamente relacionada à presença do negro, o qual foi introduzido no país por ocasião da colonização portuguesa, como mão-de-obra escrava, satisfazendo duplamente os interesses da metrópole: como mercadoria e como mão-de-obra, viabilizando a produção colonial e atendendo à prática mercantilista. Porém, essa (a política mercantilista) não teria sido a única causa da utilização do africano:

Portugal desde a sua formação enfrentava problemas com a falta de mão-de-obra, mesmo para sua agricultura local, devido às guerras de conquistas, as pestes, as epidemias que fizeram grandes baixas na sua população. Porém já muito cedo Portugal havia experimentado o trabalho forçado, pois fizera trabalhar em seus campos os descendentes dos árabes conquistados e depois os prisioneiros de guerra feitos na África do Norte, chegando mesmo a adotar a escravidão dos negros, de modo que a população de Lisboa, em 1550, era composta de 10% de seu total, de escravos negros (BASTIDE, 1971, p. 48).

A citação acima diz respeito ao processo de implantação da escravidão em Portugal, que, posteriormente, foi adotado no Brasil. Em solo brasileiro, a população africana atingiu um índice demográfico bem mais alto do que na atualidade, o que lhe dá a posição de maior país africano fora da África. Tal fato se refletiu na sua cultura, como um todo, e na sua religiosidade, em particular.

Outro fator que colaborou para a consolidação da utilização do africano como escravo foi a posição da Igreja Católica, que, através de várias Bulas, autorizava o Estado português a escravizar os africanos, como forma de salvar suas almas e livrá-los do paganismo, sob a justificativa de que os portugueses fariam os povos, ditos bárbaros, adeptos de Cristo (REGO, 1968, p. 183).

Não podemos esquecer do Pe. Bartolomeu das las Casas que, sob o pretexto de “salvar” a vida dos índios, acabou também contribuindo para reforçar a idéia de escravizar o negro. Como podemos observar, no período compreendido entre os séculos XV e XVIII, existia toda uma conjuntura que favorecia o surgimento e a manutenção do trabalho escravo.

A partir de Bastide, os estudiosos sobre o tema passaram a observar as questões, como ponto de partida para se entender todo o processo de formação da cultura afro-brasileira, que diz respeito à forma e às condições com que esses negros foram transportados:

... O negro era arrancado à força de sua terra, transportado para um novo habitat, integrado numa sociedade que não era a sua e onde se encontrava numa posição de subordinação econômica e social. A escravidão ia destruir-lhe a comunidade africana aldeã ou tribal, sua organização política, as formas da vida familiar, impedindo a subsistência das estruturas sociais nativas. O negro entrava numa nova estratificação, onde o branco ocupava o ápice, o mestiço livre ou caboclo a camada intermediária e ele, a camada mais baixa de todas, ou seja a da escravidão (BASTIDE, 1971, p. 64) .

Essa situação de contato, ao mesmo tempo em que desorganizou as sociedades africanas, ajudou-os a redimensionarem e fortalecerem suas estruturas, criando os mecanismos de resistências através da sua religiosidade.

As religiões afro-brasileiras ajudaram o negro a reorganizar a sua vida, em seu novo contexto sociocultural, quando ele procurou manter seus símbolos e valores o mais próximo possível de suas tradições africanas. Porém, não é à toa o adjetivo afro-brasileiro, o

que é uma tentativa de sintetizar a complexidade dos fenômenos decorrentes da situação de contato e de assimilação do negro pela sociedade brasileira.

Alguns estudiosos das religiões afro-brasileiras concebem-nas como todas as práticas de espiritismo popular para diferenciá-la do kardecismo (MOTTA, 1977). Mesmo assim, chama a atenção para “a umbanda branca, uma reinterpretação, sem dança, sem sacrifícios de bicho, sem despacho, um kardecismo quase, mas operando com pretos velhos, caboclos, linhas, falanges e legiões de todas origens, da Índia, da Atlântida, da Lemúria, etc.” (MOTTA, 1976), “ou todas as religiões mediúnicas” (RIBEIRO, 1952, *apud* MOTTA, 1976), fazendo a mesma ressalva ao kardecismo.

Dessa forma, queremos deixar claro que chamamos de religiões afro-brasileiras todas as formas de xangô, umbanda, jurema, catimbó, macumba, batuque, tambor de mina, etc., nas suas diversas gradações, das mais tradicionais e ortodoxas às mais espontâneas formas de manifestação. De acordo com alguns estudiosos, como Cascudo [Anais do I Congresso Afro-Brasileiro, 2 vols., 1934] (MOTTA, 1977), não existe uma fronteira definida entre estas religiões, o que nos leva a enxergar como se o catolicismo popular venha sofrendo influência inversa – facilitar a permeabilidade entre as fronteiras religiosas –, levando o fiel a participar de duas ou mais religiões e declarar aquela que lhe é mais conveniente, como um fato absolutamente normal na cultura brasileira.

A maioria dos adeptos das religiões afro-brasileiras ou omite ou não costuma declarar publicamente sua fé. O fato dessa pertença não ser assumida, dita explicitamente, não significa que a religiosidade afro-brasileira não se encontre presente no nosso cotidiano, permeando todas as relações sociais (MOTTA, 1977).

Apesar de os censos das duas últimas décadas apontarem o crescimento demográfico dos praticantes das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2005, p. 223), seu percentual em relação ao total da população brasileira ainda é muito pequeno, o que nos faz perceber, claramente, a dificuldade dos adeptos em assumirem a sua religião. Essa dificuldade é resultado de todas as formas de discriminação, forjadas nas diversas práticas discursivas, construídas durante o processo de escravidão e da própria formação da nação brasileira, em que o negro é visto como um elemento menor (PRANDI, 2005, p. 10).

Dessa forma, julgamos importante estudar o bairro do Ipsep para compreendermos as formas de sociabilidades estabelecidas com as religiões afro-brasileiras, presentes naquele bairro, a partir das redes de relações organizadas com as várias casas religiosas, de matriz africana, das mais diversas denominações.

A vida social é algo comparável a uma trama ou malha que compõe a sociedade, a qual, de acordo com Baechler, podemos resumir como sendo redes que nascem espontaneamente das relações que cada indivíduo mantém entre si, com outros indivíduos e com outros em conjuntos ou grupos.

Baechler define as diversas práticas e relações sociais, ou seja, a sociabilidade, como

a capacidade humana de estabelecer redes, através das quais as unidades de atividades, individuais ou coletivas, fazem circular as informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões...: vizinhos, públicos, salões, círculos, cortes reais, mercados, classes sociais, civilizações etc. (BAECHLER, 1995, p. 65-66).

Essa noção permeará todo o nosso trabalho, pois o que estamos chamando de sociabilidade afro-brasileira são as inter-relações e interações dos praticantes dessa religião com as demais formas de religiosidade que aparecem no bairro, as quais procuramos

identificar através de suas manifestações concretas, como as procissões, festas, feiras, propagandas, etc.

1.2 – Diversidade Comercial e Ecumenismo Religioso no Bairro do IPSEP

O Bairro do Ipsep está localizado em uma área de mangue, pertencente ao antigo Sítio da Imbiribeira, existente desde o período holandês, conforme referência de Pereira da Costa nos Anais Pernambucanos.

Tem o nome vulgar de Imbiribeira um grande trato territorial que se estende da ponte de Mocotolombó, no extremo sul da povoação de Afogados até a confrontação da Boa Viagem, tendo por delimitação a oeste a estrada de rodagem. O primeiro lanço desta estrada, partindo da referida ponte e terminando onde começa o Sítio da Imbiribeira, com uma extensão de pouco mais de um quilometro quadrado (1 Km²), foi construído em 1836 e andou nuns 12000\$000. O referido sítio constituía outrora uma ponte da dilatada e extinta propriedade da Barreta. Imbiribeira, o nome da localidade, vem de uma árvore de grande porte, chamada **Embiriba** vermelha ou preta, da família das **Myrtáceas**, muito vulgar na nossa flora, e de grande utilidade, porquanto fornece o melhor esteio para o chão, e as ripas para coberta das casa.... Sobre o nome **Imbiribeira**, de origem indígena encontramos que vem de **embira**, rasgar, lascar e **yó**, madeira que perfeitamente se harmoniza com a extração das ripas, tiradas do seu lenho, lascando em tiras, como escreve Almeida Pinto, descrevendo a planta (PEREIRA DA COSTA, 1983, p. 326-331).

Apesar de encontrarmos referências a respeito dessas localidades a partir do século XIX, sua ocupação, de forma mais sistemática, só ocorreu a partir da década de 20, com a construção de pontes, ligando o centro às ilhas, e a abertura de estradas, facilitando o acesso a essa região, ao mesmo tempo, transformando o local em área de veraneio e, aos poucos, afastando a população nativa, composta, na sua grande maioria, por pescadores que moravam em mocambos construídos de palhas de coqueiros, cedendo espaço para a construção de palacetes e ‘coqueiros’ de concreto.

Inicialmente, a Vila do Ipsep era apenas residencial, mas, hoje, pode ser considerado, também, um bairro com forte vocação comercial, dado o número de estabelecimentos comerciais, o que vem a ser características marcantes do bairro. Encontramos distribuídos, em suas ruas: supermercados; postos de gasolina; farmácias; armazéns de materiais de construção; lojas de peças para automóveis e bicicletas; oficinas para automóveis; salão de beleza; lojas de informática, em geral; óticas; armarinhos; butiques; lava-jatos; padarias; salões de festas; hotéis; livrarias; loja de ração e produtos para animais; consultórios de várias especialidades e clínicas particulares; posto de saúde, com acompanhamento residencial; policiamento ostensivo; delegacia; rede de saneamento, na maioria das ruas e residências. Compõe o bairro, além desse comércio diversificado, uma grande concentração, por metro quadrado, de templos de diversas religiões.

O Ipsep ainda conta com um grande número de escolas públicas, das Redes Municipal e Estadual de ensino, bem como da Rede Particular, que, sem dúvida alguma, domina o número de vagas, desde as séries iniciais ao ensino superior. O Ipsep também dispõe de escolas de línguas estrangeiras, informática, academias de ginásticas e uma faculdade.

Aparentemente, o bairro do Ipsep não passaria de mais um bairro entre tantos outros que compõem a cidade do Recife, não fossem as peculiaridades que lhe dão forma. Pois bem, a partir desta observação, pretendemos fazer uma caminhada pelos labirintos de suas ruas, para mostrar um pouco dessas peculiaridades. O Ipsep poderia ser considerado o mais cristão dos bairros do Recife, pois o que não lhe falta são igrejas cristãs. Porém, investigando um pouco mais, descobrimos as inter-relações entre cristãos e xangozeiros.

Estudar a sociabilidade de um grupo é sempre uma experiência nova. No caso do bairro do Ipsep, estaremos contribuindo para compreender as tramas sociais de um bairro popular, com uma população com expectativa de classe média, mas pulverizado por uma camada de sub-empregados, empregados informais e desempregados, que residem no bairro, porque herdou de parentes ou porque foram feitas reformas para aumentar os compartimentos das casas, com a finalidade de acomodar as famílias dos filhos.

1.3 – A Religiosidade do Bairro

A religiosidade do Ipsep está mesclada de teias de significação, que podemos comparar a uma heteronímia que mistura opostos, aparentemente inconciliáveis, pois, caminhando pelo labirinto de suas ruas, é fácil nos defrontar com algum lugar de culto das diversas religiões.

A sociabilidade religiosa do Ipsep é muito mais plural e diversificada, e realiza-se para além das fronteiras que as práticas discursivas colocam como oficial. Estamos nos referindo ao jornal do Ipsep, que noticia, na primeira página, em letras garrafais, a reforma da igreja matriz, e mais meia página em sessão interna com detalhes sobre todo o processo de reforma, com direito a foto de maquete etc. Enquanto isso, em um campo restrito, na página da sessão que fala dos problemas do bairro, coloca o anúncio de um centro de umbanda. Porém, não podemos deixar passar despercebido que a foto da propaganda do centro de umbanda, apesar de ter, em primeiro plano, a imagem de Iemanjá e de uma variação da mestra Janaína, ao fundo o que aparece são imagens de santos católicos, tendo ao centro a imagem de Jesus, de braços abertos, o que é bastante significativo.

Motta (1977) nos mostra a pertinência de Ribeiro, ao considerar as religiões de matriz africana, de religiões mediúnicas do Recife, ou espiritismo popular, para diferenciá-las do kardecismo. Brandão (2004), em seu estudo sobre o catimbó-jurema no Recife, traz informações importantes sobre as possíveis origens e desdobramento dessa forma de religiosidade, que aparece em todo o Estado de Pernambuco e nos estados vizinhos, como Rio Grande do Norte, Paraíba e Alagoas. O mesmo já anunciava Motta (1977), em sua conferência sobre “Religiões populares do Recife como resposta à Ecologia Tropical da cidade”, onde ele afirma que a umbanda-jurema é a forma ritual mediúnica mais comum no Recife. Os autores, de um modo geral, consideram a Umbanda como a religião verdadeiramente brasileira, que mistura o catolicismo branco, os orixás dos negros e os símbolos e espíritos dos índios, congregando as três fontes básicas do Brasil mestiço (PRANDI, 2005), ou na perspectiva de Darci Ribeiro, que amplia essa visão para o sincretismo das culturas chamadas Povos-Novos (RIBEIRO, 1978), o que podemos observar, através dos alunos informantes, que não distinguem muito uma religião da outra, chamando a todas de xangô ou catimbó.

Tais práticas fazem com que não desprezemos a presença do catolicismo popular, em que o culto dos santos, indistintamente, torna-se uma devoção pessoal e comunitária que tem sua maior expressão nos momentos de festa, pois é promovida no bairro, procissão tanto para os santos católicos como para com os orixás, conforme nós participamos da procissão de Mamãe Oxum e o jornal do Ipsep noticiou em uma de suas edições. Como também são noticiadas as caminhadas evangélicas, festas e procissões católicas .

Outras formas de divulgação são os carros de som. O site do Jornal do Comércio tem uma foto de Pai Moacir abençoando Jarbas Vasconcelos, um dos colaboradores do evento da procissão de Mamãe Oxum. O terreiro, seja qual for sua

denominação, como complexo sócio-religioso, esta em intensa relação com a parcela não religiosa, pois o mesmo integra-se, participa, atua, estabelece ligações permanentes com a economia, com os padrões sociais, interferindo nos comportamentos e posturas das pessoas, como das famílias, bem como nos seus trabalhos no seu dia-a-dia, de um modo geral.

Se para Motta (1977), o xangô se confunde com o Recife, na nossa pesquisa percebemos que o pluralismo religioso se confunde com o Ipsep. Enquanto fonte de elaboração e processamento de cultura produz e pulveriza os conhecimentos da cultura religiosa por toda a cidade, através dos vários meios de projeção, como maracatus, cortejos religiosos de irmandades, festas populares, em geral, ligadas ao folclore afro-brasileiro, que aparece nos rituais ligados aos terreiros.

A espiritualidade do Ipsep pode ser vista nas festas comemorativas, que têm início com a festa de São José, padroeiro da Vila Mauricéia, quando é celebrada missa campal, em homenagem ao santo e, logo em seguida, tem continuidade a festa profana com palco e banda que toca até a madrugada, durante os quatro dias que antecedem a data do santo. Outros santos também são homenageados no bairro, como Santo Antonio, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, não esquecendo os terços que são rezados nas noites de maio. Esses eventos ultrapassam a simples devoção dos fiéis, ganhando espaço, inclusive, nas redes de televisão do estado.

Essa espiritualidade, ou religiosidade, também pode ser ouvida nas altas horas da noite, através dos sons dos tambores, nos diversos ilês do bairro, tocando para os orixás, mestres e caboclos, pois o morador do bairro que acordar durante a noite geralmente ouvirá ressoar, ao redor de sua residência, ora mais próximo ora mais distante, o som de um tambor, maracá ou, simplesmente, a voz de um cantador de jurema e, logo em seguida, a resposta do

coro, marcada pelo batuque dos tambores e maracás e, vez por outra, os estrondos ou o pratear dos fogos no céu .

Não podemos esquecer as comemorações de Santos Cosme e Damião, que se estendem do final de setembro até o dia 12 de outubro, quando a meninada acompanha, atenta, as distribuições de confeito e de brinquedos; e os adultos aproveitam para renovar seus votos e devoção.

Podemos sintetizar a realidade do Ipsep a partir do que Souza relata sobre seu estudo em Conceição das Crioulas, em Pernambuco:

Se estas são as festas oficiais, representativas da religião predominante, não se observa intolerância em relação a outras formas de manifestação religiosa. O traço é o da diversidade religiosa, haja vista que, em frente à Igreja Católica, existe um templo evangélico. Nos sítios encontram-se vários terreiros ou centros espíritas que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena. As diferentes formas de espiritualidade ou de religiosidade são manifestações que ocorrem fora do controle da Igreja Católica, ou de seu propósito em cerceá-las, uma vez que todo ritual é organizado e coordenado pelos próprios membros da comunidade (SOUZA, 2006, p. 78).

No bairro não encontramos, por exemplo, uma igreja evangélica em frente a uma católica, porém, lado a lado, vamos encontrar várias. A rua Potengy, é um exemplo de tal fato, com três igrejas cristãs e um centro de Jurema. O próprio terreiro de Pai Moacir divide a parede do muro com uma igreja evangélica.

Uma prática do bairro, atualmente, é informar à população de todos os eventos religiosos, através de bicicletas e carros de som, que passam, várias vezes, durante o dia, anunciando o dia, o local e a hora, bem como toda a pauta do evento, nos dias em que antecedem e durante os dias comemorativos. Vale salientar que essa prática é utilizada por todas as denominações religiosas, sem exceção.

1.4 – Os Locais de Culto

Os locais em que ocorrem os rituais, com algumas exceções de edificações construídas com essa finalidade, são residências ou prédios comerciais, transformados em casas de culto.

O bairro é formado por conjuntos habitacionais, denominados de vilas populares. Isso significa uma padronização das casas e tamanhos dos terrenos que, a princípio, não atenderia às dimensões de um terreiro, levando em consideração a quantidade de espaços rituais necessários para a prática das religiões afro-brasileiras.

As construções voltadas para as atividades sagradas são construídas nas dimensões mais variadas de espaços, aproveitando as áreas não ocupadas com a residência do sacerdote, pois são raros os casos em que o sacerdote reside fora do Ilê. Os terrenos medem, em média, entre 7m² e 21m², portanto, bastante distante das referências de um minifúndio, que imaginamos ser um espaço mínimo para se construir todos os ambientes sagrados necessários.

Temos notícia de que a maior parte do terreno do bairro é resultante das áreas de mangues, que foram, gradativamente, aterradas, indiscriminadamente, para a construção das vilas populares. Tal fato, durante os períodos de chuva, causa transtornos aos moradores de algumas ruas, que vê as mesmas transformadas em rios, e suas casas invadidas pelas águas, muitas vezes, danificando os seus móveis e eletrodomésticos. Algumas ruas chegam a ficar intransitáveis, em virtude do volume das águas.

Tomando como referência o Sítio de Pai Adão, o terreiro de candomblé de Pernambuco representado como o "Vaticano" do Xangô pernambucano, Brandão e Motta dizem o seguinte:

Pai Adão e Badia são nomes que representam o fundamento do Xangô de Pernambuco, ou seja, embora a seita (como ainda hoje é denominada pelos iniciados) seja mais antiga do que eles. ...Pai Adão e Badia são marcos desse processo. O primeiro representa a vitória do carisma. Já Badia parecia em termos weberianos representar a tradição de continuidade e a 'burocracia', na medida em que este último termo possa ser aplicado à religião tão da oralidade, tão dos contatos imediatos, tão pouco escriturada e contabilizada como o xangô de Pernambuco (BRANDÃO e MOTTA, 2002, p. 49-50)

Concordando com Bastide (1971), chegamos à conclusão de que, para um terreiro de candomblé funcionar, é necessário, no mínimo, um minifúndio, com suas diversas repartições reservadas para divindades e monumentos rituais, uma vez que os terreiros são uma representação, em miniatura, da forma de organização dos povos na África. Lá eles ocupariam e ocupam latifúndios, pois se trata dos territórios de suas nações.

Porém, quando nos defrontamos com a realidade do Ipsep, nos deparamos com uma representação tão simbólica da realidade dada, a sua miniaturização, que, às vezes, nos sugere ser uma maquete da representação dessa realidade.

As edificações dos terreiros de Candomblé ou Umbanda do Ipsep não se destacam muito da paisagem de uma casa residencial. Ela é residência dos sacerdotes e sacerdotisas, mas, também, dos orixás, caboclos, mestres e mestras e pretos velhos. O que as diferencia das outras casas, similares no bairro, é uma bandeira branca no alto de uma árvore ou de um poste, um fogareiro pequeno no alto do muro, queimando incenso, ou alguma árvore sagrada plantada na frente da casa.

Dessa forma, para o observador comum que não está familiarizado com os símbolos do xangô, dificilmente conseguirá distinguir, apenas pela fachada, uma casa de

candomblé de uma residência comum, na maioria delas. A exceção das casas que têm placas indicando que se trata de uma casa de culto.

Em seus estudos, Motta (1975; 1978) não cansa de nos alertar para não estudar o xangô apenas como religião, mas atencioso com o ponto de vista macro-social, considerando as funções que exerce dentro da sociedade do Recife, na qual ele concretamente existe. Assim, podemos perceber que o bairro do Ipsep nos aponta para um misticismo multicultural, similar ao encontrado na maioria dos bairros do Recife.

No próximo capítulo, versaremos sobre o fenômeno religioso e sua sociabilidade, mais particularmente a religiosidade no bairro do Ipsep.

CAPITULO 2 – SOCIABILIDADE NO IPSEP E O FENÔMENO RELIGIOSO

2.1 – Sociabilidade

Apresentado, no capítulo anterior, o cenário onde se desenrola a temática deste nosso trabalho, tem, início, agora, o espetáculo que denominamos de sociabilidade religiosa no bairro do Ipsep, entendendo-a como o comportamento dos fiéis e a convivência deles com a diversidade religiosa.

Esta pesquisa tem por base, conforme já anunciamos na introdução e citamos no primeiro capítulo, entendermos a sociabilidade numa perspectiva reticular, na qual os diversos atores sociais desenvolvem, entre si, a capacidade de estabelecer redes, através das quais eles, individual ou coletivamente, fazem circular informações que exprimem as diversas constelações da sociedade – nomeadas pelo autor como públicas –, ou seja, os salões, círculos, mercados, classes sociais etc. (BAECHLER, 1995).

As descrições e relatos que traremos mais adiante querem mostrar um pouco as interrelações estabelecidas a partir do fenômeno religioso. Mas, também, a cultura, que, no nosso caso, é tão plural. Dessa forma, tomamos como referência a noção de cultura brasileira de Darcy Ribeiro, o qual afirma que só podemos falar da mesma na acepção de uma entidade

complexa e fluida, que não corresponde a uma forma dada, senão uma tendência em busca de uma autenticidade jamais lograda (RIBEIRO, 1978, p. 146).

A fluidez, da qual fala Ribeiro, diz respeito ao modo de como a sociedade e a cultura brasileira se plasmaram a partir das matrizes culturais indígena, africana e européia, que valem, também, como modelo para a religião, onde poderemos observar em nosso cotidiano.

Assim, nos sentimos à vontade para falar da sociabilidade afro-brasileira no bairro do Ipsep, onde parte de seus moradores, literalmente, acende uma vela para Nossa Senhora do Carmo e outra para Oxum, e tem as duas como suas protetoras e não ousa fazer nenhuma distinção entre quais das duas seria a mais poderosa ou a que teria mais força. Ao mesmo tempo, tem clareza de que se trata de realidades distintas.

Como forma, também, de iluminar os relatos que se seguem, lembramos a idéia de dispositivo de Foucault, em que ele afirma:

Através desse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, posições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 1985, p. 244).

Residente no bairro do Ipsep, desde 1972, e atuando como educadora, desde 1982, em escolas da rede particular de ensino e, atualmente, na escola Eleanor Roosevelt, da rede oficial de ensino do Estado, como professora da disciplina História, nos ensinamentos fundamental II e médio, observamos, entre o corpo docente e o corpo discente, a vivência nas diversas práticas e pertencas religiosas. Essa questão despertou-nos o desejo de compreender a

sociabilidade religiosa dos moradores do bairro do Ipsep com relação às religiões afro-brasileiros.

De um modo geral, as religiões de matriz africana são vistas com preconceito, pois são chamadas, pejorativamente, de macumba, xangô, catimbó, etc., e seus adeptos cognominados de macumbeiros, xangozeiros e catimbozeiros, respectivamente. Mas, o preconceito não está só nos não praticantes. Os praticantes, na maioria das vezes, não assumem e, quando admitem, muitos deles, até por ter consciência da discriminação, repetem que é xangozeiro e mandam que a gente se previna, que tenha cuidado com eles, pois eles podem fazer um catimbó. Apesar do tom de brincadeira, sabemos que afirmações desse tipo contribuem para a má fama da religião.

Apesar de considerarmos como religiões afro-brasileiras todas as religiões que praticam alguma forma de transe mediúnico, com exceção do kardecismo, queremos salientar que a maior parte das casas religiosas do Ipsep é um misto umbanda e catimbó-jurema, que se diferencia do xangô tradicional. Isso ocorre, segundo Brandão (2004) e Motta (1976), em virtude de o xangô tradicional ser uma religião onerosa.

Podemos perceber essa questão do custo quando observamos uma das festas, no terreiro de pai Moacir. Uma visitante de um terreiro da Mangueira estava se queixando que, quando seu pai-de-santo jogou búzios pra ela, a sua Oxum estava pedindo um ebó completo e ela não tinha condições de realizá-lo, uma vez que ganha R\$25,00 por semana, proveniente de serviços que presta como doméstica. Ela já havia pedido para que o seu pai-de-santo jogasse, várias vezes, para negociar com a orixá Oxum, no sentido de trocar a obrigação por sete cestas. Até aquele momento, o jogo continuava dizendo que ela precisava dar a obrigação. A devota, finalmente, confidenciou que estava arrependida de ter entrado para a religião, por ser

uma responsabilidade muito grande. No entanto, não queria abandoná-la para não ser castigada.

Apresentamos esse caso para demonstrar que os praticantes das religiões afro-brasileiras ainda são, em sua maioria, pertencentes à classe menos favorecida economicamente e negro – apesar de Prandi (2005) dizer que, nas últimas décadas do século XX, houve uma universalização, quando passou de religião étnica à religião de todos, com a adesão de novos seguidores de classe média e de origem não africana. O relato também nos ajuda a entender a preferência para com o catimbó-jurema, pelo menos no estado de Pernambuco, em virtude de os ritos, as instalações e organização eclesiástica serem tudo mais simples e barato, portanto, ao alcance de todos, como aponta Motta (1976), em um de seus estudos.

2.2 – Apresentando os atos do Sagrado

De acordo com Baechler, os objetos sociológicos, suscetíveis de derivar de uma análise da sociabilidade, são tão diversos que ele sugere algumas distinções. A primeira categoria desses objetos está relacionada às sociabilidades que se estabelece espontaneamente entre indivíduos: quem convive com quem? A partir dessa questão básica, Baechler chama de redes, os laços mais ou menos sólidos e exclusivos, que cada ator social estabelece com outros atores, os quais estão, também, em relação com outros atores, e assim por diante (BAECHLER, 1995, p. 77). Nesse sentido, podemos perceber que a amplitude, a exclusividade e a diversidade da trama das redes variam conforme se tenha em consideração as redes de parentesco, de vizinhança, de classe, etc.

Uma segunda categoria de rede poderia ser definida, na medida em que são definidos espaços sociais onde se encontram, por opção, atores sociais que têm prazer e interesse em serem sociáveis uns com os outros, que Baechler exemplifica como sendo os salões, os círculos, os clubes, os cafés, etc.

A civilização é a terceira categoria de sociabilidade que compreende as diversas modalidades de redes que Baechler vai definir como *possíveis efetivos*, ou seja, a margem de exploração e de invenção acessível a uma fração da humanidade, reunida pela solidariedade, sociabilidade e socialidade (BAECHLER, 1995).

Como o próprio Baechler comenta, os limites entre essas categorias são frouxos, podendo se observar transformações de uma em outra. Dessa forma, não iremos nomear nenhuma das descrições como fazendo parte dessa ou daquela categoria. Apenas queremos mostrar, a partir de sua idéia mais geral de redes, e, portanto, de sociabilidade, como os fatos estão interligados.

E comum no bairro do Ipsep ouvirmos propagandas através de carro de som e bicicletas, divulgando eventos religiosos cristãos – católicos e protestantes – e de matriz africana – procissão de Mamãe Oxum e Oxalá.

Os eventos cristãos anunciados são shows do tipo festa *have*, com bandas musicais e cantores evangélicos. Dois desses eventos são realizados no mesmo espaço que, anualmente, se realiza a missa de São José. Essa é organizada pela matriz do Ipsep, com a colaboração dos membros das pastorais, cantores do bairro, como Nino Gama. Comerciantes, candidatos e políticos também colaboram.

As comemorações têm início quatro dias antes do dia de São José, sempre com apresentações de vários grupos musicais do bairro e convidados, apresentando gêneros musicais variados. Termina com uma grande missa campal celebrada no palco de shows. Após o término da missa, recolhem-se os objetos sagrados. A festa profana prossegue até a madrugada. O mesmo é observado nos eventos protestantes: a pregação do pastor é acompanhada com hinos, que têm continuidade só com as bandas evangélicas. Tudo isso acontece de forma a atrair a atenção dos fiéis.

Percebe-se que, durante quatro dias, há uma simetria entre o religioso e o profano. A comunidade participa em peso e de bom grado, apesar de se registrar algumas ocorrências de desentendimento, com atos de violência, mas, nada tira o brilhantismo da festa.

Outro exemplo de sociabilidade são as feiras de tipo quermesse, que ocorrem na praça em frente à igreja, onde são desenvolvidas várias atividades que envolvem desde recreação, almoços musicais, bingos, rifas, bazares de comida, objetos usados, pescaria de brindes diversos, santinhos e venda de camisetas alusivas a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do bairro.

Essa comemoração acontece no dia da padroeira do Brasil, 12 de outubro, com toda a renda voltada para as obras da igreja que, atualmente, está sendo ampliada. Alguns fiéis têm comentado que essa obra tem sido um sacrifício para a comunidade, que não estava preparada para tamanho investimento. Porém, do ponto de vista da fala do padre durante as missas, é uma forma de o cristão demonstrar a sua fé, colaborando com as diversas campanhas organizadas pela igreja.

Para realizar essa ampliação, a comunidade já vem, há algum tempo, contribuindo com o carnê, rifas de carro, shows com barraquinhas de comidas doadas pelos fiéis, e outros

souvenires, sem esquecer a oferta, na hora da missa, com apelos exaltados do padre para que os fiéis sejam bastante generosos com sua contribuição. Inclusive, sugestionando que a santa ficará bastante agradecida e será generosa com seus filhos ao interceder por eles junto ao seu superior.

Todos os anos, alguém da comunidade de fiéis fica com a bandeira de Nossa Senhora da Conceição Aparecida em sua residência, durante aquele ano inteiro e fica encarregado de preparar a festa do próximo ano, tanto o lado religioso como o lado o profano da festa. A escolha dos fiéis para guardar a bandeira é através de um sorteio. Mas, mesmo assim, paira um clima de ressentimento misturado com favorecimento e inveja entre os participantes do sorteio, ou seja, os agentes das pastorais e os ministros. A pessoa, ou casal, que fica com essa bandeira recebe-a com todo um cerimonial, que acompanha todo o período da guarda. Nesse interregno são dados depoimentos do casal guardião sobre as graças alcançadas.

Ser sorteado, entre tantos fiéis habilitados, para ser o guardião da bandeira, já é considerado como uma bênção que a pessoa recebe da santa, que pode ser um sinal de que ela está olhando para essa pessoa, ou casal, por isso, também são realizadas festividades na casa do guardião contemplado.

Fato curioso são as missas temáticas, realizadas a título de abençoar carteiras de trabalho, promover curas e louvor. Essas missas lembram os cultos que são realizados nas igrejas neopentecostais com a intenção de as pessoas serem agraciadas com um possível emprego e outras graças. Isso também é uma prática para atrair fiéis para as igrejas e, com isso, aumentar as ofertas do dízimo.

Outra realidade curiosa ocorre nas missas, ocasiões em que o padre não se cansa de chamar a atenção daqueles que estão em pecado e procedendo de forma errada. Qual seria essa conduta abominável? Seria freqüentar rituais de varias procedências religiosas. Por isso, várias vezes, durante a missa, ele repete: *“não freqüentem terreiro de macumba nem centro espírita. Isto não é religião. Os fiéis que praticam esse tipo de ato estão excluídos de receber as bênçãos de Deus”*. Inclusive, apela para que não comunhem, pois são pessoas impuras e não merecem receber a comunhão.

Essa temática é uma constante em todas as missas. No entanto, às quartas-feiras, celebra uma missa de louvor e graça, mas, com direito à sessão de descarrego, que mais parece uma cerimônia de Umbanda ligada a Jurema. A missa inicia-se por volta das dezoito horas, com a reza do terço, que vai até às dezoito e trinta, mais ou menos. Logo após, tem um momento de canto e louvor em agradecimento às graças alcançadas, e novos pedidos são feitos. Isso acontece das dezoito e trinta às dezenove e trinta horas, para, só então, ter início a missa. Durante seu ritual há novos momentos, como apagar as luzes para os fiéis falarem com Deus, queima de incenso durante toda a cerimônia, desobsessão, cura, etc.

Este relato foi feito por uma informante, a qual afirmou que, depois que descobriu essa missa, a vida dela mudou completamente e ela tem alcançado muita graça, sem gastar nada, coisa que não acontecia quando estava freqüentando o terreiro de macumba, pois ela só vivia dando as coisas e não via resultado, que aquilo não presta, é só enganação.

Já pelo relato de um membro das pastorais, tomamos conhecimento de que os fiéis estão insatisfeitos com a postura do padre, ao demonstrar em seus sermões uma certa perseguição ou condenação a quem freqüente outra igreja que não seja a católica. Segundo o padre, os fiéis estão impedidos de receber os sacramentos, inclusive a comunhão, etc., uma

vez que eles estão freqüentando as casas de demônios, que são os terreiros de umbanda, candomblé e centros kardecistas e, até mesmo, as igrejas protestantes. Ele condena todos, pois, a única que ele considera como certa é a católica. O que faz o padre ter tanta certeza de que os seus fiéis estão freqüentando outra forma de religião se, em princípio, ele não as freqüenta?

Logo a seguir, tivemos o relato de uma informante, membro da pastoral, sobre o terreiro de Mãe Celeste. Ela também afirmou que não participa de nenhuma outra religião, mas defende Celeste – uma mãe-de-santo que tem um terreiro de umbanda no Ipsep –, como sendo uma religiosa séria, e elogia suas instalações.

Poderíamos perguntar, também, como essa pessoa tem informações tão positivas a respeito do terreiro de Mãe Celeste, se ela não o freqüenta? Pensamos que a sociabilidade seja a resposta para essas práticas, discursos tão presentes no cotidiano do bairro.

Essa insatisfação vem também da disputa interna pelo poder entre os membros da pastoral. Esta é, antes de tudo, vista como uma forma de se projetar pessoalmente, pois, segundo a informante, não existe mais aquele sentimento de trabalho cristão voluntário, próprio da pastoral; quando este aparece, está sempre em segundo plano. Como podemos perceber, a construção da sociabilidade passa, também, pelas relações de poder, fazendo aparecer o que Foucault chama de dispositivo, ou seja:

...trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabiliza-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 1985, p. 246).

Na rádio local, todas as tardes, é apresentado um programa evangélico, voltado para a evangelização da comunidade e orientações espirituais, ou seja, se alguém está com algum problema é orientado no sentido de minimizá-lo ou resolvê-lo, seja ele de ordem financeira, moral ou psicológico.

Uma das mais recentes igrejas inaugurada no bairro é da denominação Assembléia de Deus Ministério do Pastor André, localizada em um salão de, mais ou menos, 5 m², com uma única porta de rolo. O local não oferece ventilação e tem como agravante ser poente. Sem janela, a única porta é mantida aberta até a metade, para impedir que o sol da tarde invada completamente o espaço, que dispõe apenas de um ventilador de pé.

Todas as quartas-feiras, a partir das 17 horas, reúnem-se cerca de vinte a trinta pessoas. O que nos chama a atenção é a intensidade da crença dos devotos: do lado de fora, quem passa, ouve apenas apelações, enxotando Satanás e os demônios ali declarados.

Ao mesmo tempo, percebe-se que os frequentadores estão em transe, se levantando, caindo, chorando, gruindo, entre outras formas de manifestar sua fé e devoção. É notório o ar de satisfação, ao término do culto, na saída da igreja. Apesar das péssimas condições do espaço, é bom salientar que essa, assim como as demais instituições do gênero, é mantida com as doações dos fiéis.

2.3 – A sociabilidade afro religiosa no Bairro

No Ipsep, a religiosidade de matriz africana se encontra bastante presente no cotidiano do bairro, apesar que, de forma velada, pois as pessoas não costumam assumir publicamente sua religiosidade. Só em conversas mais íntimas ou quando falamos do nosso

interesse, ou seja, desta nossa pesquisa, é que as pessoas soltam alguma informação. No entanto, é possível perceber uma certa simpatia ou algum comentário em torno do fato de ter recorrido a alguma das casas de xangô existentes no bairro, ou mesmo, às vezes, fora dele, talvez pelo motivo de não querer se encontrar com algum vizinho. É comum ouvirmos comentários do tipo: *“Hum! Aquilo é um bando de catimbozeiro; é por isso que não tem nada, já viu catimbozeiro rico? Não conheço um! Quem vive metido com isso só se dá mal”*. E, assim por diante.

Mas, por outro lado, se observamos com mais atenção, vamos descobrir um pezinho de comigo-ninguém-pode, numa caqueira ou num canteirozinho junto ao muro; um pezinho de arruda; de pinhão; um quadro, ou estatueta de gesso, de São Jorge, uma lâmpada ao pé de uma Iemanjá e do Sagrado Coração; um jarrinho de figa, pendurado num prego, na parede, de preferência com um galhinho de arruda; um chaveiro de pé de coelho; figurinhas no trancilim; um patuar na carteira; uma vela acesa embaixo do balcão, longe da vista de curiosos. Enfim, são inúmeros os exemplos que refletem a religiosidade popular, afora as ações que não chegamos a presenciar, como os despachos, mas que encontramos, vez por outra, no meio da rua.

Um fato curioso que ocorre quando perguntamos às pessoas se elas têm alguma relação com as religiões afro-brasileiras, com raras exceções, a primeira resposta é não. Porém, se pedimos para que elas examinem melhor, então, começa a aparecer uma série de exemplos de casos na família: de tios, primos, avós, mães, mas sempre de forma distante, fora de sua experiência cotidiana.

No entanto, se a gente deixa a conversa mais solta, começam a aparecer fatos de suas próprias vidas que, de alguma forma, estão relacionados às práticas afro-brasileiras: a

visita a um terreiro, ou a vários; conhecer sacerdotes; ter feito uma consulta, por motivos diversos; ter participado ou participar das festas, sempre que pode, porque acha bonito ou porque gosta de ver; às vezes, até de dançar, sem nenhum compromisso, como ocorre no maracatu e na procissão, que acontecem no bairro, porque, como os sacerdotes dizem que só invocam o bem, então, serem abençoados, seja em que religião for, nunca é demais.

Há também os relatos dos que não aceitam, por achar que é uma religião do mal e têm medo das possessões, por achar que tudo que eles fazem é magia ou feitiço contra as pessoas, ou para tomar marido dos outros, ou pra desejar o mal às pessoas, de um modo geral, por não querer nem ouvir falar. Uma boa parte que responde dessa forma é porque já participou anteriormente e hoje abraçou a religião protestante.

As pessoas que são praticantes das religiões afro-brasileiras são mais discretas em declarar sua pertença religiosa, porém, na maioria das vezes, assumem sua religiosidade sem o menor constrangimento, mas com reservas, por não quererem confrontos, principalmente se houver por perto algum protestante.

A experiência religiosa do bairro do Ipsep, como já mencionamos anteriormente, é algo que sobressai na paisagem do bairro, dada a quantidade de igrejas e eventos religiosos promovidos por todas elas, de modo que sempre temos algum convite, por escrito, através de panfletos entregues nas casas, por seus missionários, ou através de carros ou bicicletas, com alto-falantes, anunciando e convidando a população a participar das várias atividades pastorais, que procura, ao mesmo tempo, oferecer lazer, evangelizar e adquirir fundos para as obras de suas igrejas e, lógico, na medida do possível, preservar e aumentar seu rebanho, pois, não podemos nos iludir, nada é feito aleatoriamente; sempre existe algo implícito na ação de caridade e amor ao próximo, oferecidos pelas igrejas.

No decorrer de 2006 foi aberta uma loja de produtos religiosos afro-brasileiros, no bairro do Ipsep. Tomamos conhecimento, através da propaganda de um carro de som que convidava os moradores a conhecerem a Tenda dos Orixás, situada na praça do Ipsep, ao lado da Igreja Matriz, o que, certamente, iria tirar ainda mais o sossego do padre.

Em visita à loja, observamos um casal, já de meia-idade, comprando contas para seus colares, ou guias. Os demais visitantes buscavam produtos para realizarem um trabalho, ou ebó, com o objetivo ou intenção de: acabar com a virilidade de seu homem, ou namorado, junto às outras mulheres; conseguir um homem; trazer o namorado de volta; ganhar uma questão na justiça. Enfim, todos os clientes tinham problemas para resolver, os quais, em sua maioria, estavam relacionados à questão amorosa. A dona da loja, em todos os casos, dizia aos clientes que voltassem, com mais calma, que ela ensinaria algo para resolver todos os problemas.

Um dado interessante é que a maioria dos clientes, pelo tipo de pergunta que lançavam à logista, não parecia ser iniciada na religião. Mas, eles pareciam dispostos a utilizarem as praticas mágicas para resolverem seus problemas.

Uma informante, que diz não se envergonhar da sua religião, mas costuma fazer afirmações, simulando ameaça, como: “*eu sou xangozeira*”, “*cuidado comigo*”, em tom de brincadeiras, em uma conversa informal, falou da religião como sendo igual a qualquer outra, mas requer mais disponibilidade para praticá-la, pois, quando o pai-de-santo diz que é para ela estar no terreiro, inclusive dormir durante dois a três dias, ou mais, por conta das obrigações com o santo, ela não pode se negar, mesmo tendo de cuidar de uma mãe de 86 anos. Ela arranja uma pessoa para deixar em casa e vai atender ao chamado do babalorixá. No entanto, não vê isso como um sacrifício, pois o orixá dá as soluções para ela poder lá estar. Ele só não

ajuda se ela não servi-lo. Nesse caso, poderá ser castigada, prejudicada e ter sua vida atrapalhada.

Com relação ainda à questão de obrigação, em um dos terreiros que visitamos, ouvimos uma conversa entre os adeptos sobre as regras do retiro ou recolhimento. Cada uma delas estava relatando o seu tempo de quarto e as interdições que tiveram que passar, durante o período que estavam fazendo o santo. Essa conversa surgiu porque um recém iniciado passou menos tempo de recolhimento e, no período, teve a permissão de sair para ir trabalhar e voltar, à noite, para o recolhimento.

A devota relatou, ainda, que, em sua iniciação, teve que andar com chocalhos presos ao tornozelo, mas ela deu um jeito de prendê-los para não fazer barulho e não chamar a atenção. Ao final, a impressão passada é de que o santo dela foi mais bem feito do que o do rapaz, que estava em processo de iniciação. Todos esses comentários foram feitos quase em tom de cochichos. Uma no ouvido da outra e só ouvimos porque estávamos em um banco próximo à dupla, que se encontrava sentada, no chão, em meio a um círculo, aguardando o babalorixá dar início ao culto.

Já em conversa com a mãe do rapaz que estava sendo iniciado, ela nos relatou que tudo foi por acaso. Em uma visita à feira de religiões, que estava acontecendo no Shopping Guararapes, ela foi visitar uma das tendas, no caso, a de Pai Moacir, que jogou os búzios e falou sobre sua vida e lhe fez um convite para conhecer sua casa. Ela aceitou o convite, que a princípio rendeu alguns protestos da família, mas que hoje aceita sua religião e, às vezes, até a acompanha em suas idas à casa de Pai Moacir.

Com relação a seu filho, ela diz que, a princípio, ele não deu muita atenção, mas, aos poucos, sob sua orientação, passou a freqüentar o terreiro até chegar à decisão de fazer o

santo, tendo em vista que, durante esse período, ele esteve doente, deprimido, perdeu o emprego, só conseguindo superar essas situações depois que resolveu levar a religião a sério. Eles não moram no Ipsep, mas, relativamente próximo, no Residencial Boa Viagem.

No mesmo período em que era construída a igreja do Ipsep, já se tem notícia da existência, também, das casas de umbanda, cartomante, centro espíritas e todas as formas de religiosidade de matriz africana.

Atualmente, é praticamente impossível se poder relacionar, de memória, todas as casas de religião de matriz africana bem como as igrejas cristãs, católicas e protestantes, do bairro do Ipsep, pois determinadas ruas chegam a ter todas essas formas de religião ou, pelo menos, duas diferentes: a cristã e a de matriz africana. Um exemplo disso é o Ilê de Pai Moacyr, que divide a mesma parede com uma igreja protestante, o que já rendeu audiências na justiça para garantir o funcionamento das duas. A proposta do Juiz foi de eles fazerem seus cultos em dias diferentes para que, no momento dos toques e cânticos, uma não atrapalhe a outra, o que foi aceito; porém, segundo Pai Moacyr, os protestantes já realizaram um “culto”, altas horas da noite, na encruzilhada da rua que fica próxima a sua residência, que é a mesma rua do Ilê, para orar, pedindo que o terreiro fosse fechado.

2.4 – Procissão de Mamã Oxum, a deusa do amor

Mais uma vez fomos apresentados com fatos que ilustram a nossa sociabilidade religiosa afro-brasileira. A semana que antecedeu à comemoração de Nossa Senhora do Carmo, a santa que é sincretizada com a orixá Oxum, um carro de som percorreu as ruas do bairro anunciando uma procissão em homenagem a Oxum, a deusa do amor, saindo do bairro

do Ipsep até a Lagoa do Araçá, no bairro da Imbiribeira. Era assim que a propaganda se referia a Mamãe Oxum.

A procissão foi idealizada em virtude de uma graça alcançada pelo Babalorixá, que, em um momento de muita aflição e dificuldade em sua vida, para sair daquela situação, fez um voto a Nossa Senhora do Carmo, de seguir a procissão, a pé, de onde estivesse, e voltar a pé. Porém, segundo ele, refletindo consigo mesmo, pensou: *“Espera lá! Eu sou candomblezista; eu não sou católico. Então, eu pensei porque não fazer para Mamãe Oxum que é muito sincretizado com Nossa Senhora do Carmo”*. A partir daí, ele começou a fazer a procissão de Mamãe Oxum, desde o ano de 2000, até hoje, ininterruptamente, ano a ano.

No ano desta nossa pesquisa, 2006, a procissão, que estava marcada para sair às 17:30 horas, do dia 16 de julho, só saiu às 18:30 horas, depois de ser feito um culto, o *“irique”*, o qual, no que foi possível observar, consiste em uma gira dentro do salão, onde havia no centro vários vasos com flores naturais formando um círculo de, mais ou menos, 2m de diâmetro, em torno do círculo do assentamento do terreiro, e mais dois círculos de fiéis circunscritos aos anteriores, onde cantavam e dançavam para Oxum. O ritual era acompanhado pelo toque dos ilus, ou seja, dos tambores sagrados do terreiro, os quais estavam dispostos em frente ao Pegi – um quarto, em toda a largura do salão, dividido por uma parede de vidro, forrada por tapetes de palha trançada, que tiram a visão do público dos objetos sagrados que ficam dentro do Pegi.

Após entoarem algumas músicas e danças, os espectadores desfizeram o círculo e deram passagem para três fiéis, que portavam uma taça, aparentemente cheia de água, e um vasilhame de barro, com a aparência de quartinha, sendo que a boca bem mais larga, com

tampa de barro, e pintada de branco, em 70% do seu corpo, e mais outros objetos, que não conseguimos identificar.



Os três deixaram o salão e foram até a rua fazer o despacho; depois, voltaram para o quintal da frente, nos santuários que existem na frente da casa, para deixar os objetos. Retornaram ao salão e continuaram a dançar, até abrir novamente a roda para os filhos e filhas de santo saírem. Todos estavam vestidos de branco, os homens de cafta e as mulheres de baianas, com os vasos com flores, que estavam no centro do salão.

Também foi pedido para nos retirarmos e aguardarmos na frente do Ilê, para dar continuidade à cerimônia, com mais cantos, toques, fogos, para só então seguir o cortejo.

O cortejo estava organizado da seguinte forma: na frente de tudo estava o estandarte branco, bordado de amarelo dourado, carregado por um rapaz vestido de amarelo. Acompanhando o estandarte, os filhos e filhas de santo, da casa, vestidos, respectivamente, de

cafta e de baiana, e demais convidados que seguiam entre os fiéis, alguns dançando, outros só acompanhando, normalmente.



Os praticantes acompanham a procissão, vestidos com suas roupas rituais. Os demais estão vestidos com roupa de seu dia-a-dia. O público não praticante, vez por outra, se mistura ao povo do santo. Ao final, vem o carro de som. Trata-se de um trio elétrico, em que o babalorixá, mais os ogãs e os alabês, bem como as oferendas, ou seja, vasos cheios de água e flores; colônias, que são jogadas nos fiéis e no público, em geral; e a cesta, que será jogada na Lagoa do Araçá, no local de maior correnteza.



Alguns convidados vão cantando e tocando. Os demais acompanham o que o bablorixá está cantando, e os que acompanham o trajeto a pé também cantam e dançam durante todo o percurso pelas avenidas Jean Emile Favre e Mascarenhas de Moraes, até a Lagoa do Araçá.



Durante o trajeto, observamos reações de admiração, reconhecimento, contemplação, mas, também, de rejeição de populares e de alguns protestantes que se posicionaram no passeio central da Avenida Mascarenhas de Moraes, distribuindo panfletos de igrejas evangélicas e tentando convencer os fiéis a abandonarem o cortejo, alegando que era coisa do diabo e não, de Deus. Isso provocou um desentendimento entre um dos participantes, que era babalorixá, ao ponto de trocarem alguns empurrões. O babalorixá argumentava que *“ninguém do candomblé vai para a porta das igrejas evangélicas, nem das casas, nem praça, chamar ninguém para ser do candomblé e ir para os terreiros; as pessoas vão por livre e espontânea vontade”*, e que eles deviam respeitar a vontade e o direito das pessoas seguirem o caminho que escolherem.

Chegando à Lagoa, os fiéis pegaram os vasos e jogaram nela a água e as flores. O babalorixá, ainda de cima do carro do trio elétrico, aspergiu todos os participantes com as águas e colônias de Mamãe Oxum, deixando o ar e todos os presentes bastante perfumados.

Ao descer do veículo, dirigiu-se ao meio da rua, aonde formaram a gira e começaram a dançar e cantar, junto com os demais fiéis, louvando Mamãe Oxum. Em seguida, voltaram para o trio e fizeram o cortejo de volta para o Ilê, da mesma forma que iniciaram: cantando, dançando e tocando.



Durante todo o trajeto, as pessoas observavam de suas varandas, calçadas, janelas de ônibus, dos apartamentos, dos carros, uns reverenciando, outros xingando.

2.5 – Procissão de Oxalá

A procissão de Oxalá teve início a partir de uma homenagem que o babalorixá Carlito resolveu prestar a esse orixá. É realizada no primeiro final de semana de janeiro. Os convidados são orientados para se vestirem de branco em homenagem a Oxalá. Antes da procissão há um xirê no salão. Os convidados se colocam em seu redor, observando os fiéis,

organizados em círculo. Ao comando do babalorixá começaram o Xirê, sobre o som dos atabaques e cânticos de louvor e invocação dos orixás. Após uns 50 minutos de dança, o filho deu transe no orixá¹ e foi levado por dois ajudantes do santo para vestir suas roupas “ricas” e, só depois de estar paramentado com as vestes de Oxalá, retornou ao salão, dançando novamente. Durante o período em que Oxalá se preparava os demais continuavam na roda, vez por outra dando transes rápidos. Quando alguém o tocava, voltava ao normal. O babalorixa também permaneceu no salão, dançando no centro, junto a um vaso de cerâmica, ornamentado com flores brancas e envolto em um pano branco. Esse vaso fica em cima do fundamento do Ilê. A ornamentação da casa, desde o salão até o peji, também era toda branca.

Após “Oxalá” fazer sua dança ritual e os demais reverenciá-lo com movimentos e gestos, as mulheres vestidas de baianas – todas de branco, tendo apenas de cor as voltas ou contas de seus orixás –, junto com o babalorixá foram buscar, em um dos cômodos da casa, vários vasos de cerâmica, com flores brancas, uma bacia de ágata cheia de egbó – pipoca de milho branco, que é colocado em água limpa para amolecer e, depois, é escorrido em uma cabaça, aberta na altura do pescoço. Essa cabaça permaneceu com uma tampa, decorada com bolinhas brancas, pintadas de forma equidistantes, representando o assentamento de Oxalá na cabeça de uma filha, pintada de giz branco ou efun, por todo o seu corpo. No alto da tampa, havia uma ikodidé vermelha, fazendo o acabamento. Nos vasos, além das flores, havia uma água preparada com ervas. Após dançarem no salão, fomos convidados para nos retirar para formar o cortejo. Oxalá foi o primeiro a sair e se posicionar na rua, em frente ao Ilê, sob uma espécie de pátio improvisado: uma toalha ou lençol branco, bordado com rendas, esticada por quatro bastões, pintados de branco, segurados por quatro homens também vestidos de branco – aliás, todos os homens estavam vestidos da mesma forma, ou seja, calça comprida e cafta

¹ A expressão “deu transe no santo”, é usada pelo sacerdote Carlito para se referir ao momento em que o fiel incorpora o orixá, que na linguagem comum entendemos como baixar ou receber o santo.

brancas –, que o acompanharam durante todo o trajeto. Ainda na frente do Ilê, sob os olhares de curiosos, todos os fiéis e demais participantes que assim desejassem, fomos banhados, simbolicamente, nas águas de Oxalá.



A formação do cortejo foi a seguinte: à frente de tudo estava o orixá, em transe, sob um pátio improvisado, segurado por alguns fiéis. Em seguida, encontravam-se as mulheres, todas vestidas de branco, com seus jarros cheios de flores, segurando na altura do ombro; os ogãs alabés, tocando os tambores rituais. E os acompanhantes, fiéis ou não, seguiram a procissão, misturados atrás do cortejo, que fez um trajeto relativamente curto, pois só percorremos um quarteirão do bairro. Durante o trajeto, o babalorixá ia à frente. Defronte ao ilê, e até uma certa parte do percurso, ele jogava egbó nos participantes, pedindo para nos transmitir paz, prosperidade, saúde e todas as graças que um fiel possa desejar. Também foi observado um estado leve de transe, quando estavam na frente do Ilê.



Desde a saída, e durante todo o trajeto, a procissão passou sob os olhares dos curiosos, ora admirando e prestando reverência, à distância, ou criticando, com jeito de desaprovação, mas sem expressar verbalmente, apenas uma criança, na calçada da praça, próxima ao Ilê, se benzeu enquanto Oxalá passava.

Após a procissão, retornamos para o salão, onde, mais uma vez, foi feita uma roda. A dança prosseguiu até o início do banquete da comunhão, com as comidas rituais em recipientes de ágata e cerâmica, envoltas na folha da bananeira ou colocados diretamente nas tigelas de barro, depositados numa esteira forrada no chão e coberta com uma toalha branca de renda. Após terminar a arrumação, todos os presentes foram servidos com as comidas, todas brancas ou que lembravam o branco: cocada, uva, peixe, etc.

2.6 – Pai Carlito de Oxum

Pai Carlito, Babá Osun Funke, ou Babá Carlitos, como prefere ser chamado, tem 38 anos de idade, e 17 anos de sacerdócio. Sua iniciação se deu, como na maioria do povo do santo – que começa a ter contato com as religiões afro-brasileiras levado por alguém conhecido, que é do santo ou, então, por um parente –, por curiosidade, e acaba fazendo a iniciação. Em seu primeiro contato, ele foi acompanhado de sua mãe, para uma consulta, em uma casa de candomblé, quando ainda era muito criança. Ele sentiu-se fascinado pelo universo do candomblé, pelo transe, pelos orixás, até fazer sua iniciação aos 17 anos. Hoje, tem casa, o Ilê Asé Osun Kemi, fundado em 1996, na vila da Sudene, no bairro do Ipsep.

Apesar de sua aparência de rapaz novo, ele demonstra muita segurança e convicção na condução do culto e em conversas com os iniciados e com o público, em geral. Sua postura amigável e descontraída e, ao mesmo tempo, austera; quando alguém pensa em confundir a sua amizade e atenção com libertinagem é, muitas vezes, repreendido com um olhar, pois ordem, disciplina e respeito são o seu lema na condução do terreiro, fazendo lembrar um pouco a ordem militar.

Observamos isso quando um dos seus ogãs alabés quis desvirtuar o toque. Bastou Pai Carlito olhar, para ele se recompor; além das chamadas sutis, mas que os praticantes entendem muito bem o conteúdo de desaprovação da mensagem. Isso faz com que a gente perceba o carisma e o respeito que seus filhos-de-santo lhe dispensam, mesmo aqueles com mais de sessenta anos, como é o caso de um dos seus filhos.

2.7 – Pai Moacir de Angola

Pai Moacir de Angola vem de uma família kardecista. Nasceu e se criou nessa doutrina. Seus avós foram os fundadores da Federação Espírita de Pernambuco. Entre os 9 e 10 anos de idade, ele teve paralisia infantil. Na época, ficou totalmente paralítico e foi desenganado “pelos médicos e pela medicina do homem”. Como sua família era kardecista, foi orientado, por sua avó, para fazer um tratamento espiritual na medicina espiritualista, mas, também, não obteve resultado.

Foi quando, Arlete Salles e Lucio Mauro, que eram padrinhos de seu irmão, sugeriram a sua mãe que buscasse socorro em um lugar que tivesse um tratamento mais objetivo, já que o seu problema era espiritual e não físico. Foi quando sua mãe buscou socorro na medicina do candomblé. Sua iniciação foi feita na Gomeia do Recife de Mãe Almerinda, hoje fechada em virtude do seu falecimento e de não ter aparecido ninguém com condições de dar andamento ao terreiro. Ela funcionava na rua Cosme e Damião no bairro do Ipsep. Ao que tudo indica, a casa mais antiga do Ipsep, se ainda estivesse funcionando.

Ter sido iniciado por Mãe Almerinda é motivo de muito orgulho para Pai Moacir, uma vez que isso o fez neto de santo de Joãozinho da Gomeia, um dos maiores Babalorixás da Bahia. No decorrer do tratamento foi feita a sua iniciação, e já durante o confinamento de 15 dias na camarinha, ou seja, no quarto de reclusão onde os fiéis ficam durante a iniciação, para a realização de rituais e cerimônias próprias ao processo de iniciação, já eram percebidos os resultados.

No transcurso desses 15 dias de iniciação, ele já começou a sentir a volta de sua sensibilidade, de modo que já saiu da camarinha andando e, graças a Olorum, seu Deus

supremo, até a presente data não teve mais nenhum problema. Pai Moacir de Angola, ou simplesmente Pai Moacir, tem 45 anos de idade e 36 de iniciado.

Sua casa, o Abassá Omin Axé de Dandalunda, pertence à nação Angola Banto. Foi fundada em 1990, e está situada nos limites entre o Ipsep e o bairro da Imbiribeira, na rua Madri, nº 210. “A nação Angola se caracteriza pela riqueza em detalhes, hierarquias rígidas que se não forem cumpridas, a casa não pode ser considerada de Angola”.

Com relação à forma como deveria ser chamado, ele deixa bastante à vontade, de modo que você pode chamá-lo de pai, de sacerdote ou de babalorixá. Para ele, isso é relativo, uma vez que não pode forçar as pessoas a chamá-lo de pai ou de qualquer outra denominação. É uma questão de saber fazer se respeitar; é ele quem tem que fazer por onde ser chamado de pai, sacerdote, ou como a pessoa achar melhor. Porém, reconhece que existe uma hierarquia que deve ser respeitada pelos fiéis: pai é pai; filho é filho; e, assim, sucessivamente.

Pai Moacir de Angola é formado em Educação Física e, durante algum tempo, lecionou em escolas. Já foi proprietário de uma Academia de Ginástica e de uma Companhia de Dança, a Studio Arte Dance, com 48 bailarinos profissionais e um amador. Atualmente, todo o seu tempo é dedicado ao sacerdócio, o que inclui cuidar do ori de seus filhos – significa dizer 185 oris e os demais projetos da casa, como o Afoxé, um grupo misto, pois é folclórico e religioso ao mesmo tempo, podendo participar dele tanto os filhos da casa como qualquer pessoa que deseje dançar afoxé – e de outros trabalhos sociais desenvolvidos pelo Abassá. No entanto, ele reconhece que só consegue levar adiante devido a colaboração de toda a sua equipe e de seu pai-pequeno, Cleiton.

Sua experiência sacerdotal se baseia na filiação religiosa e em viagens pelo Brasil, conhecendo as casa mais tradicionais da Bahia, de São Paulo, Rio de Janeiro, Maranhão, Rio

Grande do Sul, entre outros. No exterior, particularmente, na África, conheceu Togo e, na Nigéria, conheceu Benim, onde ele diz ter tido oportunidade de observar rituais fabulosos e experiências maravilhosas, que não as descreve por serem informações restritas aos iniciados, esclarecendo que se trata apenas de cerimônias de iniciações e que a religiosidade do candomblé na África, mais especificamente na Nigéria, é vivida de forma tão comum como se fosse o catolicismo aqui no Brasil.

Sobre Joãozinho da Gomeia, segundo Motta, um dos estudos mais completos é a tese de doutorado de Gisele Binnon, antropóloga francesa, que acabou se tornando ialorixá, mas existem outros estudos muito bons.

João Alves de Torres Filho, o Joãozinho da comédia, é natural da Bahia, do município de Inhambupe, a 153 km de Salvador onde nasceu em 27/03/1914 e faleceu em 19/03/1971, em São Paulo, vítima de um tumor cerebral, durante uma cirurgia.

Filho de família católica chegou a ser coroinha. Mas devido a problemas de saúde, pois sofria de fortes dores de cabeça que a medicina dos homens não conseguiu resolver, acabou entrando para o candomblé levado por uma senhora que o acolheu quando foi morar em Salvador ainda quando tinha dez anos de idade. A mesma ele considerava como sua madrinha. Sua iniciação foi feita por Severiano Manoel de Abreu, conhecido como Jubiabá. Existem especulações se seria o mesmo do romance de Jorge Amado.

Como babalorixá, tinha um projeto de ascensão social e religiosa que realizará através da quebra de tabu, como alisar os cabelos, assumir a homossexualidade, receber orixá em público, introduzir no candomblé entidade indígena, o caboclo Pedra Preta, numa cidade dominada pela cultura jeje/nagô de ialorixás, mais velhas defensora das tradições, e ele babalorixá jovem que toca indiferentemente angola e keto.

Sua primeira casa foi na Ladeira da Pedra, mas logo em seguida mudou-se para a rua da Gomeia, chamada assim em virtude de sua fama.

Em 1948, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde abriu casas em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, mas não antes de fazer uma festa de despedida no Teatro Jandaia, onde apresentou ao público pagante as danças típicas do candomblé, que apesar do escândalo só fez aumentar sua forma.

Daí em diante nunca mais deixou de ser notícia devido as suas atitudes pouco ortodoxas para um sacerdote do candomblé e pelos clientes e filhos-

de-santo famosos, o que contribuiu para que fosse considerado um dos maiores divulgadores da religião dos orixás no Brasil.²

Como postura pessoal, Pai Moacir defende que não deve freqüentar barzinhos, boites, ou coisas desse gênero, para poder se manter puro. Porém, ele procura conciliar sua vida sacerdotal com sua vida pessoal, dizendo: *“eu tenho desejos, só que a gente tem nossos dias; a gente administra nossa vida, separando o mundo espiritual do mundo material”*.

Como podemos observar, o cotidiano no bairro do Ipsep está pontuado por uma religiosidade que vai muito mais além do que podemos imaginar e perceber, num primeiro momento, pois, as festas, as missas, cultos, procissões, quermesses, feiras, toques, obrigações etc., estão, de algum modo, relacionados à pertença religiosa de seus moradores que, por conseguinte, desfrutam de mais de uma pertença religiosa, ou simpatia e, assim, acaba contribuindo, de alguma forma, para a realização do fenômeno religioso que se concretiza através de sua sociabilidade em suas várias formas de manifestação.

Dessa forma, queremos ir mais adiante a busca da sociabilidade no Ipsep, o que acontecerá no próximo capítulo, olhando, então, para os terreiros, que somam mais de uma dezena. Todavia, nós tomamos, como referência, apenas dois desses terreiros e uma das escolas do bairro.

² Disponível em:

http://www.tropicologia.org.br/CONFERENCIA/1977religoes_populares.html. p. 1-10.
Acesso em 29/01/2007.

CAPÍTULO 3 – IPSEP: sociabilidade afro-brasileira

3.1 – A Sociabilidade afro-brasileira do IPSEP

Quando falamos da sociabilidade religiosa afro-brasileira, entendemos que a cultura africana foi preservada entre nós brasileiros a partir da religiosidade que se constitui em um dos maiores meios de resistência da afro-descendentes, mas, também, se encontra em outros fenômenos culturais, como a língua, a culinária, etc., conforme salienta Prandi:

A cultura africana diluída na formação da cultura brasileira corresponde a um vasto elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas, conservadas não a partir de uma matriz africana única, mas de várias, oriunda de diferentes povos africanos. Fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou, entretanto, sobreviver com suas estruturas próprias (PRANDI, 2005, p. 159).

Chamamos de sociabilidade religiosa afro-brasileira porque, no processo de aculturação ou inculturação, passamos por um processo de miscigenação étnica, de modo que a imagem e a idéia que temos da África é de homogeneidade, apesar de sua extrema diversidade cultural, que entre nós só aparecem quando nos referimos à religião.

A partir da identidade dos ritos religiosos – nagô, jeje, Xambar, banto angola etc. –, que a maioria dos afro-descendentes desconhece, em virtude de eles não conhecerem suas origens nem sua história, conforme afirma Prandi: “... a memória que se tem da África é vaga, genérica, indefinida” (PRANDI, 2005, p. 160).

Com a história, podemos descrever os fenômenos religiosos concretos vividos pelo ser humano, composto por todos os elementos que constituem a vida religiosa. O sagrado, ou a experiência do mesmo, é expresso por símbolos, mitos, ritos, que consistem em seu veículo próprio de comunicação. Porém, ele é uma relação. O ser humano religioso vive em relação com o mundo, com outro ser e com seu grupo.

Os estudiosos da religião estão familiarizados com os fatos religiosos de expansão e pluralidade do fenômeno religioso, em que o sagrado individualiza-se, pluraliza-se, privatiza-se, do mesmo modo como explicam essa realidade dizendo que tudo que está acontecendo é fruto do Neoliberalismo, que gera uma sociedade cheia de incertezas, medo, terror etc.

O homem, por natureza, é um ser religioso, se levarmos em consideração que a matéria-prima da religião é o onírico, relatado nos mitos e materializado nos símbolos, que organizam a sua visão de mundo a partir da imaginação do que produz todo o conhecimento da sociedade. Cassirer (1977) já dizia que a chave para se conhecer o homem é o símbolo.

Segundo Boff, é a partir dos símbolos e de suas representações, nas nossas práticas, que construímos a realidade e nela nos inserimos, pela espiritualidade:

Boff explica a espiritualidade humana, considerando o sentido antropológico presente no termo: Quando nos referimos aqui à espiritualidade, entendemos o termo num sentido antropológico e menos num sentido especificamente religioso. Significa a capacidade que o ser humano, homem e mulher, tem de dialogar com o seu eu profundo e entrar em harmonia com os apelos que vêm de sua interioridade. Essa compreensão pode ser realizada por professantes de algum credo religioso, como por agnósticos e descrentes. Cada um se encontra com sua estrutura de desejo, com um horizonte utópico, com o masculino e feminino dentro de si, com o universo de sua interioridade. O processo de personalização supõe uma integração desta dimensão que confere serenidade e paz à vida humana (BOFF *apud* PETRAGLIA, 2001, p. 90).

Isso não significa perder a dimensão da fé, que é outro fenômeno humano intrinsecamente ligado ao sagrado, pois é através dela que o homem experimenta sua relação com o sagrado.

Morim, comentado por Petraglia (2001), assim se pronuncia:

Morin aponta a fé como o mais intenso fenômeno psicocultural, podendo operar a cura ou a morte. Desse modo, feitiços, pragas e maldições podem matar, assim como os milagres podem curar. Cérebro e espírito são, então, uma dupla subordinação cuja unidualidade complexa considera seus caracteres próprios e simultâneos, sabendo-se que não se pode reduzir cada um dos dois termos e que, apesar disso, ambos são unidades complexas; há entre eles dependência e uma relação circular e ainda a insuperabilidade da contradição característica da unidade (MORIM *apud* PETRAGLIA, 2001, p. 97).

Descrever a sociabilidade religiosa do Ipsep é mergulhar num universo de crença, onde o sagrado é aquilo que conecta (NICOLESCU & BADESCU, 2001). Dessa forma, o catolicismo popular transpassa a vida do bairro, juntamente com elementos da religiosidade africana e indígena. Essa multiplicidade religiosa se faz presente, através da fé, nos santos católicos, nos orixás, nos caboclos, nos espíritos, em padre Cícero, entre outros, os quais encontram-se presentes nas residências, através de imagem desses santos e entidades que compõem a religiosidade local, mostrando uma fusão de rituais. Muitas vezes, os devotos se identificam como católicos, mas praticam outras formas de religião, que nos revelam a complexidade das representações e nos apontam para o fenômeno do sagrado como algo construído a partir da interação entre a diversidade de saberes e as percepções, apesar das restrições das igrejas cristãs, e só compreendido a partir dos níveis de realidade.

Percebemos isso através do comentário feito por uma jovem aos seus familiares, relatando que, em um determinado momento, durante um toque, se retirou do salão, pois se emocionou e começou a chorar. Na ocasião, ela foi acompanhada e orientada por um membro da casa, que lhe dizia para não ter medo se, por acaso, viesse a receber algum orixá ou

entidade da jurema, pois, eles, os membros da casa, estavam ali para cuidar das pessoas, e isso não era nada fora do normal e que as pessoas devem mais é viver a sua espiritualidade. Esse discurso fez a jovem ficar mais à vontade e, em algum momento, chegou a repetir os mesmos gestos dos fiéis que estavam dançando, mesmo não estando na roda de dança, como quem já tivesse alguma experiência. No seu relato sobre o que se passava com ela, afirmou que os orixás falam com os iniciados, mas não escutam; ninguém escuta; somente os iniciados sabem o que os orixás estão dizendo.

Por esse discurso, podemos perceber, ao mesmo tempo, uma declaração de fé nos orixás e na comunhão com eles, mas, também, sua forma de representação do sagrado, que aponta para uma relação de transcendência.

3.2 – Os Consumidores do Sagrado

Para ilustrar um pouco as representações de religiosidade, fé e sagrado, aplicamos um questionário para cinquenta pessoas, que se apresentaram como clientes em uma loja de produtos religiosos afro-brasileiros. A loja da pesquisa é a mesma que tomamos como referência para estabelecer nossa rede de relações que nos levou aos praticantes das religiões afro-brasileiras no bairro do Ipsep.

A pesquisa foi aleatória e colaborou com nosso entendimento da sociabilidade religiosa do bairro, juntamente com a bibliografia trabalhada, de modo que nos facilitasse um diálogo entre essa literatura existente, sobre a religião, e nossas próprias observações de campo, em visitas a terreiros situados no Ipsep.

O nosso campo de pesquisa foi construído a partir do modelo de Boissivoin, conhecido como “apresentando a amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”.

Ele parte da idéia que todos nós temos problemas que pelo menos tentamos resolver, de amigos de amigos como que até podemos formar alianças temporárias. Ele defende que as relações interpessoais são estruturadas e influenciadas no modo através do qual indivíduos – vistos como empreendedores sociais – procuram manipulá-las para atingir metas e resolver problemas e na organização e dinamismo das coalizões que constroem para atingir seus fins. Esta forma básica de comportamento – a rede social de amigos, parentes, colegas de trabalho, as visitas, as fofocas, vizinhança etc. – são processos de situações com as quais todos nós nos envolvemos e que constituem o material básico da vida social (BOISSIVOIN, 1987, p. 197-198).

Como ponto de referência para a nossa rede de relações, estabelecemos a loja de produtos religiosos afro-brasileiros, situada no centro do Recife, já citada anteriormente. Conforme descrevemos na introdução deste trabalho, a nossa apresentação aos donos da loja se deu através de uma amiga. A partir desse contato, foi possível conhecermos clientes, sacerdotes, sacerdotisas, fiéis e praticantes, de um modo geral, apresentados pelos donos da loja, os quais mantêm algum grau de amizade com eles, e, assim, sucessivamente; ou seja, foram estabelecidas as nossas redes de relações.

Não podemos deixar de mencionar a colaboração dos donos da loja e de seus funcionários, traduzida no carinho, no nosso acolhimento, gerando uma empatia mútua, favorecendo a coleta de dados da nossa pesquisa, tendo, eles mesmos, em alguns momentos, aplicado o questionário com os clientes e, sempre se colocando à disposição para o que quiséssemos. Não menos importante foi a colaboração que recebemos deles, através das suas vivências com os clientes em relação à religiosidade. Esse fato facilitou a nossa percepção sobre determinados detalhes do comportamento dos clientes, os quais, em tão pouco tempo de pesquisa, sem essa ajuda, dificilmente teríamos percebido.

O contato com os clientes – sacerdotes, fiéis e praticantes de um modo geral –, também foi amistoso, de modo que formamos uma certa familiaridade com o nosso objeto de investigação, permitindo assimilar um pouco da sua linguagem cotidiana, facilitando-nos a compreensão de seu significado e, portanto, de suas representações.

As cinquenta pessoas foram escolhidas aleatoriamente, ou seja, não estabelecendo nenhum critério prévio, apenas que se dispusessem a responder, no momento em que estavam na loja de produtos religiosos fazendo suas compras.

Nossa preocupação era ter uma idéia, a partir dos artigos mais procurados. Em linhas gerais, saber que tipo de relação as pessoas têm com as religiões afro-brasileiras, uma vez que, no imaginário popular, as pessoas têm tanta certeza de que se trata de uma religião do mal, quando, em princípio, a palavra religião tem como acepção mais corrente a idéia de religião com o sagrado. Talvez, isso se explique em virtude do sincretismo católico, que associa alguns orixás e entidades do catimbó jurema ao diabo católico e que, em determinados rituais, são os mais invocados. Mas, também, de ser a religião que soluciona os problemas com maior rapidez.

A amostragem também não tem nenhuma pretensão de fazer qualquer tipo de parâmetro com censo oficial do IBGE 2000, que nos diz que o Brasil está hoje menos católico, mais evangélico e menos afro-brasileiro (PRANDI, 2005, p. 215).

Passaremos, então, a apresentar os dados dos questionários, ora descrevendo-os, ora comentando-os, a partir de nosso conhecimento informal, adquirido através de escutas, também informais. Aliás, queremos informar que essas escutas informais foram tão importantes quanto aquelas feitas em situação de entrevista formal.

As idades dos consumidores são bastante variadas, distribuídas entre os 18 e 86 anos de idade. Para uma melhor visualização, optamos por agrupá-los em três faixas etárias.

Faixa etária	Nº de pessoas	Percentual
18 a 30 anos	08	16%
31 a 50 anos	30	60%
51 acima	12	24%

A primeira faixa etária vai dos dezoito aos trinta anos, correspondendo a dezesseis por cento do total; a segunda faixa compreende dos trinta e um aos cinquenta anos, correspondendo a sessenta por cento, mostrando que o maior percentual de pessoas, adeptos e praticantes, em algum grau das religiões afro-brasileiras encontram-se em sua fase adulta, que compreende um momento de estabilidade, por terem atingido a maturidade, procuram alguma forma de solução ou sentido para sua vida, utilizando-se de alguma força sobrenatural. A terceira (e última) faixa compreende dos cinquenta e um anos em diante, que na nossa pesquisa significa até 86 anos, correspondendo a vinte e quatro por cento do total dos entrevistados.

Com relação ao grau de instrução, obtivemos os seguintes dados:

Escolaridade	Nº de pessoas	Percentual
Ensino Fundamental I e II	18	36%
Ensino Médio	23	46%
Ensino Superior	09	18%

Com relação ao ensino superior, queremos informar que não fizemos distinção entre completo ou incompleto, até porque nos ativemos apenas às declarações dos entrevistados. Porém, percebemos que adeptos e praticantes, de um modo em geral, têm algum grau de instrução, diferente de alguns dados mais antigos, quando a religião afro-

brasileira era tida apenas como religião étnica, onde a grande maioria de seus adeptos era de analfabetos, em virtude das condições de seus praticantes serem escravos ou descendentes de escravos e, portanto, excluídos das mínimas condições de cidadania.

Queremos, ainda, dizer que essa situação começou a mudar a partir da organização do negro em diversos movimentos, o que levou Prandi (2005, p. 173) a afirmar que o Candomblé tornou-se religião universal, já não pertencendo mais a raça ou etnias definidas. É religião ‘para todos nós’, para todos os brasileiros.

Em relação ao sexo, tivemos os seguintes resultados:

Sexo	Nº de pessoas	Percentual
Feminino	35	70%
Masculino	15	30%

No quesito sexo, o feminino aparece em primeiro lugar, com 35 mulheres entrevistadas, o que nos aponta para uma série de circunstâncias, desde a demográfica, como disponibilidade, carência, espiritualidade e tudo que envolve sensibilidade, o que não significa que os homens não sejam capazes de viver tudo isso, mas, de forma introspectiva. Salientamos, ainda, que não desconhecemos a presença homossexual dentro das religiões afro-brasileiras, porém, não abrimos outras opções sexuais por não ser esse o nosso foco.

No que diz respeito ao estado civil, percebeu-se a seguinte composição:

Estado Civil	Nº de pessoas	Percentual
Solteiro	24	48%
Casado	19	38%
Divorciado	05	10%
Outros (viúvos)	02	4%

Essa questão, como a anterior, mereceria um aprofundamento ou desdobramento em virtude de o índice mais alto ser de solteiros. Porém, no momento, só podemos fazer conjeturas a partir de alguns comentários dos iniciados com relação às dificuldades de partilhar com o companheiro ou companheira, quando eles – casal, parentes, de um modo geral – não são do santo, em aceitar as restrições ou tabus religiosos, de forma harmoniosa. Essa situação gera conflito com seus companheiros e familiares. Durante a pesquisa, escutamos relatos de fim de namoros; de procurar como companheiro ou companheira alguém que seja do santo, para evitar que a família crie dificuldades e não aceite.

Quanto à pertença religiosa, os dados obtidos apresentam-se assim:

Religião	Nº de Pessoas	Percentual
Católica	24	48%
Protestante	-	0%
Kardecista	06	12%
Candomblé	04	8%
Umbanda	15	30%
Budista	01	2%

De um modo geral, os nossos resultados confirmam a tendência das pesquisas oficiais, de que a grande maioria da população é cristã. No entanto, não podemos deixar de perceber, quando tomamos como referência a totalidade, que a maioria é de não cristãos, embora distribuídos em várias religiões, sem contar a dupla pertença, como foi declarada no questionário, mas não foi registrado na tabela.

Outro dado, diz respeito à universalidade tão pregada pela igreja católica, mas que, na realidade, é mais um dispositivo de poder, o que é definido por Foucault (1985, p. 244) como um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função

principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.

Discutir esse problema é fazer aparecer os demais saberes. Esse é o nosso principal desafio dentro das ciências da religião: contribuir para uma convivência mais dialógica entre as religiões. Ainda, segundo Foucault (1985, p. 244), o dispositivo pode se manifestar como um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede se pode estabelecer entre estes elementos.

Portanto, esses 48% de católicos é mais o resultado de um discurso institucional, que no Brasil foi tomado como universal, para naturalizar o catolicismo em um país extremamente diverso em todos os aspectos: étnico, religioso, cultural, de uma complexidade extraordinária.

Quanto à motivação da compra, temos os seguintes resultados:

Compra por orientação	Nº de pessoas	Percentual
Sim	24	48%
Não	26	52%

A motivação que leva os simpatizantes ou praticantes a comprarem algum artigo ou produto religioso é resultante da orientação de alguns sacerdotes afro-brasileiros, ou de iniciativa própria.

Essa pequena diferença entre quem é orientado para comprar porque é iniciado nas religiões afro-brasileiras ou porque fez alguma consulta com um de seus sacerdotes, ou de

quem compra por conta própria, só faz confirmar que não existe essa indiferença com relação às praticas das religiões de matriz africana, seja iniciado, ou não, sempre tem um conselho ou recomendação, uma receita, etc. Quem de nós – quando comentamos com algum amigo ou colega que estamos com algum problema – não já escutou, mesmo em tom de brincadeira, recomendações, tais, como: toma um banho de sal grosso; usa um galhinho de arruda; faz uma limpeza na tua casa; eu conheço um defumador bom; acende umas velas de tal cor, em tal hora, em tal lugar; vai numa casa; eu conheço uma pessoa ótima, acerta tudo; etc. No imaginário popular, mesmo que não se admita, explicitamente, ainda é a macumba ou catimbó, como se costuma dizer, que tem o poder de dar soluções mais rápidas para qualquer tipo de problema.

Com relação ao manuseio dos produtos, apuramos:

É você que faz o Ebó?	Nº de pessoas	Percentual
Sim	25	50%
Não	25	50%

Nos resultados referentes ao manuseio dos artigos adquiridos para fazer o Ebó – oferenda, despacho, sacrifício, ou seja, ofertas ou sacrifícios feitos aos orixás ou entidades espirituais – existe um equilíbrio, o que demonstra a relação direta ou indireta que se tem com a religiosidade afro-brasileira, como já apontamos no item anterior. Mas, é uma forma, também, de evidenciar que a sociabilidade perpassa os indivíduos e os grupos. Dessa maneira, podemos entender algumas praticas neopentecostais, como o descarrego, o exorcismo, a cura, etc.

Antecedência familiar no espiritismo:

A família é espírita?	Nº de pessoas	Percentual
Sim	22	44%
Não	28	56%

Mais uma vez, estamos generalizando, tendo em vista que os praticantes das religiões de matriz africana, normalmente se referem ao candomblé, umbanda, e demais religiões afro-brasileiras como espiritismo. Isso se justifica em virtude do crescimento da Umbanda como religião afro-brasileira sincrética e nacional, que sofreu um processo de branqueamento a partir da inclusão de elementos europeus, como o Kardecismo e catolicismo.

A próxima questão nos serviu para recolher um pouco das diversas formas de representações do sagrado e, portanto, das experiências de fé.

Você compra para:	Nº de pessoas	Percentual
Se proteger	45	90%
Alcançar algum desejo	35	70%
Cura/saúde	31	62%
Oferendas aos Orixás	29	58%
Afastar alguém	21	42%
Conseguir emprego	20	40%
Outros	03	6%

Quando, por exemplo, as pessoas afirmarem que fazem qualquer coisa para ficarem boas ou para se protegerem, pode acreditar: elas estão falando a verdade.

Porém o sentido maior que os adeptos ou simpatizantes procuram nos artigos é a proteção. 90% das pessoas recorrem a práticas não cristã com o objetivo de se protegerem. Esse item é bastante amplo e sugestivo, inclusive poderia englobar os demais, porque, de alguma forma, todos os outros itens dizem respeito à proteção. Logo após, com 70% , aparece

o item alcançar algum desejo, o que demonstra o quanto dos nossos projetos se encontram em forma de sonho, apesar de ser bom sonhar, mas se formos examinar mais de perto esse desejo, constataremos que se trata de bens materiais, de atender necessidades mínimas de sobrevivência, até mesmo, de poder cumprir, a contento, a sua obrigação com o orixá. Não podemos esquecer que, segundo as estatísticas oficiais, a maioria da população vive abaixo da linha de pobreza.

Esses dados também nos fazem entender a popularidade de uma das modalidades dessa forma de religiosidade, que é o catimbó-jurema, estudado por Brandão (2004), e que aparece na maior parte das casas de xangô e umbanda no Ipsep, bem como nos demais distritos e municípios do estado de Pernambuco.

Nessa direção, Brandão aponta que:

Desse modo, não podemos entender a jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. Embora não possua ela uma existência autônoma, ou seja, ela apareça quase sempre relacionada a outras formas religiosas como o xangô e a umbanda, vemos a jurema como tendo uma importância fundamental dentro dessas formas de religiosidade. Nas conversas com o povo de santo, as pessoas falam que ‘a jurema é quem dá o pão de cada dia’, é das consultas dadas pelas entidades e dos trabalhos por elas recomendados que vem grande parte do dinheiro para manutenção da casa e de seus sacerdotes. ...Pensando na clientela, juntem-se outros fatores que contribuem para a presença da jurema nestes diversos espaços religiosos. Para uma pessoa que esteja entrando em contato com a religiosidade afro-brasileira, a jurema causa menor estranhamento do que o culto aos orixás. As entidades são brasileiras e foram, quando em vida, pessoas do povo; as toadas são em português e tanto elas como as conversas com as entidades versam sobre problemas inerentes ao dia-a-dia: dinheiro, trabalho, sexo, amor, saúde etc. Isso em um contato direto, face a face, com um ser sagrado. Além disso, dizem os fiéis, os resultados dos trabalhos feitos com as entidades da jurema, além de mais baratos, têm sucesso mais rápido (BRANDÃO, 2004, p. 178-179).

Pensando estarem os demais itens e percentuais contemplados na citação acima, seguimos, imediatamente, com um percentual de 62%, no item curar algum mal de saúde. Em quarto lugar, aparece o item dar oferendas aos orixás, com 58%; enquanto, em quinto lugar

aparece o item afastar alguém, com 42%; em sexto lugar aparece o item conseguir um emprego, com 40% de preferência pelos praticantes e simpatizantes; em sétimo, e último, lugar o item outros, com 6%. Isso acontece porque artistas, decoradores e outros profissionais também fazem compras na loja, que oferece uma enorme variedade de artigos.

A tabela abaixo procura mostrar quais são os artigos mais procurados. Entrementes, por colaboração, os donos da loja e os funcionários, à parte do questionário, também nos indicaram a utilidade ou função que os produtos têm dentro da religião, o que nos dá algumas pistas de suas práticas, pois, dependendo dos produtos comprados, pode-se ter uma idéia a qual religião a pessoa pertence: se umbanda, candomblé, jurema, ou se é apenas cliente e está comprando para fazer uma amarração, limpeza, tratamento, etc. Porém, não existe em nós nenhum interesse de fazer qualquer tipo de identificação pessoal, até porque, devido à ambigüidade da maioria dos produtos, deixam dúvidas sobre as reais intenções dos consumidores.

O que, realmente, a tabela demonstra é o quanto a população recorre a soluções mágicas para resolver seus problemas, o que não deixa de ser um reflexo das condições sócio-econômicas da maioria da sociedade que vive numa carência material bastante visível.

Observamos um fato interessante: a grande maioria das pessoas acende uma vela, pelo menos, em intenção de algum desejo, pois é a campeã de vendas, mostrando um percentual de noventa e quatro por cento.

A seguir, apresentamos um quadro com os produtos mais procurados:

Pemba	16	32%	Orixás
Azougue	16	32%	Mal
Incensos vareta	31	62%	esotéricos, umbanda, budista, etc
Pós	21	42%	Bem e mal
Fitas	20	40%	Bem, Mal, Amarração
Mel	34	68%	Orixás, Bem e Mal
Guias	7	14%	Orixás
Cachimbo	15	30%	Orixás, Bem e Mal
Quartinhas	11	22%	Orixás
Miçangas	8	16%	Orixás, artesanato
Vela Branca	47	94%	Orixás, Bem e Mal
Pimenta da costa	16	32%	Mal, Afastar pessoas
Defumadores	42	84%	Bem e Mal
Contra-Ché	9	18%	Mal
Aguidal	20	40%	Orixás, Jurema, Bem e Mal
Azeite	27	54%	Orixás, Jurema, Bem e Mal
Charutos	23	46%	Orixás, Jurema, Bem e Mal
Alho Roxo	15	30%	Proteção
Búzios	5	10%	Artesanato, Orixás
Vela de cor	38	76%	Orixás, Bem e Mal
Assafétida	4	8%	Culinária, defumador de descarga, limpeza
Banhos	38	76%	Bem e mal
Bonecos	10	20%	Mal
Imagens	19	38%	Orixás e Jurema
Baralhos	8	16%	Adivinhação
Artigos de Cera para promessas	11	22%	Bem e mal
olho de boi	16	32%	Proteção
Ervas secas	42	84%	Chás, Defumadores, Decoração

3.3 – Dos Terreiros ou Ilês do Ipsep

Nossa aproximação com os adeptos, simpatizantes e informantes, de um modo geral, ocorreu a partir de dois núcleos. O primeiro surgiu de uma rede de relações estabelecida a partir da loja de produtos religiosos. O segundo foi a própria escola Eleanor Roosevelt, onde trabalhamos, a partir de nossos alunos, que, em alguns casos, pertencem à religião. Na loja, fomos apresentados a um Babalorixá – Babá Osun Funké, do Ilê Ase Osum Kemi, da Vila da Sudene, conjunto residencial do Ipsep. Após a apresentação, fomos convidados para assistir a

um toque em homenagem ao orixá Ogum, e saída de quarto de mais um filho-de-santo do referido babalorixá.

Nessa cerimônia, tivemos a oportunidade de conhecer alguns adeptos, de reencontrar fiéis de outros Ilês, e encontrar pessoas que desconhecíamos que eram simpatizantes do ritual, em virtude de os mesmos sempre falarem de sua pertença católica e jamais terem mencionado alguma relação com as religiões afro-brasileiras. Gostaríamos de acrescentar aqui que essas pessoas residem no bairro.

Uma filha de santo desse Ilê, sabedora do nosso interesse pelo tema, procurou-nos, posteriormente, em nossa casa e apontou-nos uma lista de alguns sacerdotes e sacerdotizas das religiões afro-brasileiras, estabelecidos no bairro: Valdemir, Célia, Celeste, Madalena, Biro, Moacir, Pámela, Moabi, seu próprio pai-de-santo, Carlito, e mais duas indicações de endereços, que ela não conhece, mas tem referência. Dessas onze indicações, visitamos duas, nos momentos de cerimônia pública e, depois, quando da realização das entrevistas. O critério para visitar os dois terreiros escolhidos foi em virtude de nossa rede de relação.

Embora fosse nosso desejo conferir todas as referências acima, mas, por uma questão metodológica, nos restringimos aos dois terreiros já citados e apresentados mais adiante.

Brandão (1988) e Mendonça (1975), em seus estudos sobre o crescimento e a localização dos centros e terreiros de xangô, já fazem referência à existência, à época, de cinco centros e terreiros no bairro do Ipsep, agregado à Zona Administrativa 11-Boa Viagem, ocupando o segundo lugar, contando 184 centros no total, perdendo, apenas, para a Zona Administrativa 13-Casa Amarela, com 222 centros e terreiros de xangô.

3.3.1 – O terreiro de Pai Carlito de Oxum

A primeira casa a estabelecermos contato no Ipsep foi Ilê Ase Osum Kemi, pertencente à nação Ketu, que procura seguir as tradições, da forma mais ortodoxa, mas, ao mesmo tempo, procurando fundar suas próprias tradições, pois só cultua orixá e não faz nenhuma associação com os santos católicos. Portanto, é contra qualquer tipo de sincretismo, tanto que as festas dos orixás são realizadas em meses que não lembrem a data do dia dos santos católicos, bem como não tem nenhuma imagem de santo católico em sua casa. Pai Carlito fundou sua casa em virtude de as pessoas, inicialmente, o procurarem para jogar búzios. Mas, com a continuação, as pessoas começaram a querer serem iniciadas; ele, que morava em apartamento, teve que se mudar para uma casa e fundou o Ilê Axé.



Os orixás estão representados em pinturas, vestidos luxuosamente nas suas cores, portando seus símbolos e instrumentos expostos nas paredes do salão de toque, onde é

possível observar outros elementos que compõem o ambiente, como algumas máscaras em cerâmica, a mesa com as voltas onde se joga os búzios e o trono do sacerdote muito bem ornamentado com toalhas de renda e panos bordados, que remetem ao orixá dono da casa, Oxum, e, claro, a demarcação do assentamento da casa, que mantém no centro do salão, no chão, um jarro de cerâmica com Flores e uma cumeeira – assentamento do orixá, que representa o axé; os fundamentos, na mesma posição, pendurados por um fio, a partir do teto, simbolizando a ligação entre os espaços do airê e orum. É importante ressaltar que, a cada festa, o assentamento recebe uma decoração diferente, conforme o orixá, variando desde jarros, flores, a obras de arte, como estatuetas e pequenas **estelas**



Esse salão ocupa todo o espaço que era o quintal da casa, sendo o acesso feito pelo oitão da mesma. O pegi e todos os outros espaços sagrados que compõem o terreiro estão distribuídos no jardim, portanto, no espaço do quintal da frente que, vale salientar, é muito bem estruturado e organizado de tal modo que nos dá prazer em olhar, porque também pode ser apreciado como uma obra de arte, dada a estética de como estão distribuídas as peças e também o zelo com que demonstra ser cuidado porque, mesmo quando tem oferendas de animais, estes parecem estar empalhados de forma que não sentimos nenhum odor

desagradável, pois a parte do ebó com sangue é despachada antes das cerimônias públicas, o que causa estranhamento – uma vez que as outras religiões usam sangue simbolicamente – e exala mau cheiro.

Outro aspecto interessante é que os fiéis estão todos muito bem vestidos em suas roupas rituais, quer seja de baiana, ou de Cáfitas, ou com a própria roupa do orixá. As saias são todas na goma, e muito bem esticadas e armadas; é mais um espetáculo de beleza à parte. Apesar de sabermos que alguns praticantes não têm essas condições financeiras, esse fato parece não ser empecilho, pois, percebemos que existe um sentimento de colaboração uns para com os outros, apesar das conversas “a boca miúda”, o que, aliás, parece ser comum a todo terreiro, de modo que até mesmo os menos favorecidos financeiramente se apresentam, também, muito bem vestidos, com muito esmero, como se fosse uma marca do terreiro.

O calendário da casa é o seguinte: existem cultos à noite, conforme a necessidade, os quais são privativos e restritos aos filhos da casa; e toques, aos domingos e dias de festas, abertos ao público. As festas ocorrem nos meses de janeiro, maio, agosto e novembro, mas na primeira semana ou na última semana de cada mês realiza-se a Iabás. Pai Carlito – jogando búzios – também faz atendimento a clientes que o procuram por diversos motivos, como: cura, doença, proteção, saber o futuro, amor, etc.

Um fato mencionado por ele, e que fala de sociabilidade, foi a sua luta para que a comunidade aceitasse o funcionamento de seu terreiro, tendo em vista que se trata de uma casa de vila, conjugada. Alguns vizinhos mais próximos jogavam pedras e outros objetos no telhado do terreiro que é de zinco, para atrapalhar o culto. O acordo feito para acabar com os insultos foi determinar que, quando houvesse cerimônias com toques, esses seriam aos domingos, no horário da tarde, estendendo-se, no máximo, até às 21:30. Durante o período

desta nossa pesquisa, nunca presenciamos nenhum atrito, apesar de que, nos horários de intervalos, enquanto ficamos na rua em frente ao terreiro, percebemos os olhares de desaprovação dos vizinhos.

3.3.2 – O terreiro de Pai Moacir de Angola

Sua casa, o Abassa Omi Axé de Dandalunda, funciona desde 1996 no limite entre o Ipsep e a Imbiribeira. Os Cultos e as reuniões são semanais e as festas, mensais e sempre no último sábado de cada mês, se homenageia os orixás.



As reuniões semanais ocorrem às terças-feiras, alternando entre reuniões administrativa, de cura, e jurema; nas sextas-feiras, as reuniões são em homenagem a Oxalá, quando as pessoas também podem fazer pedidos. A casa também possui um afoxé, onde participam filhos e simpatizantes, uma vez que é aberta para quem quiser participar, portanto, formado por pessoas que moram no bairro e nas redondezas.

Ainda, em relação às atividades religiosas, Pai Moacir faz consulta espiritual e joga búzios, atendendo a vários tipos de problemas, como: cura, proteção, futuro, etc.

O terreiro é um espaço muito bonito. No quintal da frente, encontram-se, distribuídos desde o portão e acompanhando todo o muro, todos os orixás, iniciando por Exu. Dentro da casa tem-se um quarto de consultas, onde Pai Moacir joga búzios, consulta os oráculos sobre o desejo dos orixás, recebe seus clientes e filhos, etc., e um outro reservado às entidades de jurema, e mais uma sala de reunião. No quintal de trás, encontra-se um grande salão, onde se realizam os toques, as cerimônias públicas e as festas. No centro deste salão, encontra-se o assentamento do terreiro, que representa a ligação entre os dois mundos – o sagrado e o profano – e a fonte de energia, ou seja, onde está plantado o axé do terreiro. Essa área ocupa todo o quintal. Nesse espaço, ocupando de um muro a outro, encostado nas paredes do fundo, encontra-se o Peji, onde estão todos os assentamentos dos 185 filhos da casa e mais quatro em processo de iniciação.

3.4 – A Escola Eleanor Roosevelt e a sociabilidade afro-religiosa

Para estabelecermos a rede de sociabilidade, tomamos como ponto de referência a Escola Eleanor Roosevelt, fundada, na década de 60, pelo Programa Aliança para o Progresso, como grupo escolar. Inicialmente, era oferecido, apenas, o curso primário, mas, com o passar dos anos, foi crescendo, junto com a comunidade, de forma que atualmente oferece até o segundo grau. A sua clientela é formada, em sua grande maioria, por alunos que moram no próprio bairro, distribuídos pelas diversas vilas e favelas que o circundam e, também, recebe alunos de bairros vizinhos como Ibura, oriundos de suas diversas Unidades Residenciais, construídas pela COHAB: UR-1, UR-2, UR-3, UR-4, UR-5, UR-6, UR-11, Lagoa Encantada, Três Carneiros, Imbiribeira, etc.

A Escola Eleanor Roosevelt está localizada na Praça da Mauricéia. Nesse local, às quintas-feiras é armada uma feira da Sulanca, em cuja calçada se vendem roupas, bijuterias, roupa de cama, de mesa, cozinha etc. O interessante é apreciar os grupos que freqüentam e se reúnem ao seu redor, que vai desde o pastor evangélico, pregando a palavra de Deus, para arrebanhar as ovelhas desgarradas, que, do seu ponto de vista, são muitas, e tirá-las da perdição, aos diversos grupos, que se encontrem espalhados, como capoeiristas, casais namorando de forma mais calorosa, amigos e colegas que se encontram para beber e conversar, sentados às mesinhas das várias barracas que circundam o muro da escola, ouvindo os diversos gêneros musicais, desde o brega clássico aos mais recentes, como o arrocha, etc., além do rap, do funk e do pagode, que aproveitam para dançar, uma vez que é bastante curtido pela garotada. O som é proporcionado pelas próprias barracas, porém, em dia de feirinha, a grande maioria é oferecida pelas carroças que vendem CD piratas. Outra fonte são os freqüentadores motorizados, que abrem a mala de seus carros e começam a competição para ver quem tem o som mais potente.

De um modo geral, à noite, nos dias de feirinha, quem não conhece o ambiente pode até ter receio de atravessar a rua que margeia a praça e a escola dada à quantidade de pessoas e o tremendo barulho que se forma, com tantos grupos diferentes agindo, ao mesmo tempo, até porque, vez por outra, há um corre-corre por conta de alguma briga ou desentendimento entre galeras.

Uma cena comum vista na praça da Mauricéia é o jogo da capoeira, um esporte que é apreciado pela garotada do bairro.

Na escola, a relação das pessoas com as religiões afro-brasileiras se caracterizam por experiências intermitentes ou passageiras e por pertença religiosa, no caso de alguns

alunos. Em conversa com os membros da administração, obtivemos vários depoimentos falando de suas experiências e relação com essa religião. Em seus relatos, foi dito o seguinte:

“Esta semana eu visitei uma mãe-de-santo no Mercado de São José. É dez reais a consulta. Ela disse foi coisa. Disse de quem eu era filha, fez meu mapa espiritual. Tem seis ou sete entidades; ela anotou tudo no papel: tem orixá, pombagira, um monte de coisa. Ela falou que eu tenho que tomar uns banhos, fazer uns negócios lá, trabalho... Eu vou voltar lá. Vai lá, é bom” (A. V).

“Bem, eu mesma não tenho experiência nenhuma. Acho bonito, em termos de espetáculo, mas nem parece com religiosidade. Acho também que a forma como as pessoas colocam... o medo. Acho que tem algumas coisas que o povo fala. Parece que sempre se pede coisa pra fazer mal, separar marido, pê-rê-rê... pê-rê-rê... E dizer que cura... Eu não conheço ninguém que foi curado, e nem eu acredito. Minha tia era mãe-de-santo” (D.S.).

“Já vivenciei, sim, porque na minha família tem algumas pessoas que são do candomblé: minha avó, meu tio. Minha avó é do candomblé. Participei por imposição, pra me ajudar; tem certos banhos, banhos da pipoca... que existe. Eu tomei, mas não tenho crença, não. Participava quando meu tio era vivo; faz sete anos que me afastei”.

Atualmente não estou freqüentando nada, nem a igreja católica, da qual faço parte; não estou participando de nada, nenhuma religião. Fui, participei, mas não gostei, não. Não discrimino. Respeito, mas deixa eu queta no meu canto. Participava, mas quando meu tio era vivo. A pessoa ainda continua com o centro, é lá no Jordão. Mas, minha avó já não está fazendo mais parte. Ela agora é

evangélica. Ela convive ainda com o pai-de-santo. Ele visita ela. Mas, depois que meu tio faleceu – era filho dela –, ela acabou procurando outro caminho.

Minha mãe ainda vai pra festas no terreiro, porque ela acha bonito, principalmente do Erê, que é a festa das crianças” (F.R.).

Esses depoimentos foram dados a partir de questões como: Você tem algum tipo de relação com as religiões afro-brasileiras? Você conhece alguém que participa? Têm algum tipo de preconceito? Conhece alguém que se curou na religião? Sabe distinguir uma religião da outra: se é Jurema, Umbanda, Candomblé...? As pessoas, então, falaram livremente.

A partir desses discursos, podemos perceber algumas das várias representações, saberes e verdades a respeito da religiosidade afro-brasileira, fazendo alusão às noções usadas por Spink e Foucault, para se referir as relações sociais, mas, principalmente, das redes de sociabilidades, pois nenhuma das informantes admite alguma forma de pertença a essas religiões; pelo contrario, se declararam como pertencentes à religião católica e ao kardecismo.

Em reunião, de inicio de semestre, com o corpo docente, umas das coordenadoras fez a seguinte observação: *“com exceção de dois professores, o restante estava de azul”*. Esse fato fez ela associar à presença de Iemanjá. Só um detalhe: no momento em que ela parou para fazer a observação, estávamos discutindo um texto sobre avaliação, e ela é kardecista convicta.

Com relação aos alunos, têm alguns que são iniciados. Tomamos conhecimento de sua pertença religiosa ao visitarmos algumas das casas de xangô e a umbanda do bairro. Mas, a maioria conhece porque mora perto ou tem algum colega que frequenta, mesmo sem compromisso, ou seja, só por curiosidade ou simpatia.

Na condição de professora de história da referida escola, sob o pretexto de estar trabalhando sobre o tema a Igreja na Idade Média, com os alunos da 6ª série do primeiro grau maior, sugerimos fazer uma pesquisa, em nosso bairro, sobre a variedade de igrejas que existe e, conseqüentemente, de religiões, pois, no caso, gostaríamos que eles escrevessem alguma coisa sobre o bairro a partir do enfoque religioso para, posteriormente, comparar com o tema que estávamos estudando.

Quando informamos sobre a pesquisa, ficaram contentes, interessados, principalmente se fosse valer nota. Porém, quando detalhamos que era para registrar o endereço de todo tipo de igrejas, inclusive os terreiros de macumba, xangô, como eles quisessem chamar, a reação foi unânime: todos se negaram dizendo que era coisa do mal, que tinham medo; outros ficaram debochando e acusando uns aos outros que nas casas deles funcionava um terreiro de macumba, que eles, os alunos e os pais eram xangozeiros. Porém, se defendiam, negando, dizendo que era mentira dos colegas, pois, se fosse verdade eles fariam um vudu para o colega para se livrar dele, ou trabalho, ou despacho. Enfim, negavam, mostrando que, mesmo de forma deturpada, eles têm algum conhecimento sobre o assunto.

O mais interessante é que a maioria dos alunos se diz protestante e filhos de pais protestantes e que, por isso, não podem fazer essa pesquisa para nós. Alguns até aceitaram trazer informações, quando argumentamos que não tem nada a ver, que nós não estávamos pedindo para eles irem aos terreiros de macumba, só estávamos solicitando que anotassem o endereço para que fôssemos até lá, para conversarmos com o pai-de-santo, pastor, padre, conforme as igrejas que existem no trajeto da casa dele para a escola.

Não os forçamos a fazer a pesquisa, mas a maioria se dispôs a anotar os endereços das igrejas cristãs, e nos deram informações, oralmente, com relação à religiosidade afro, fornecendo as referências de como poderíamos encontrar essas outras casas religiosas.

Dessa forma, percebemos que a sociabilidade afro-religiosa no bairro perpassa toda uma rede de relações que se estabelece para além de suas pertenças religiosas. Isso ocorre em virtude da capacidade e tendências humanas a se relacionarem, o que faz dos homens seres múltiplos, e da sociedade um fenômeno heteróclito, só nos permitindo apreendê-la em *factrais*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do Ipep foi uma forma de fazer aparecer, a partir das relações interpessoais e redes, o quanto a religiosidade está imbricada, apesar das fronteiras, mesmo que fluidas, estabelecidas entre católicos, protestantes, kardecistas e xangozeiros.

Nossas impressões são o resultado das pesquisas de campo propiciadas pelo método de Redes de Relações – apresentando amigos de amigos –, o que nos permitiu muito mais do que formar um campo de pesquisa: nos possibilitou transitar pelos vários núcleos interligados pelas redes de relações individuais que constroem as constelações do microcosmo ipepiano que, por sua vez, gravita em torno do Recife.

A partir de uma prospecção literária, reconstruímos alguns aspectos físicos, históricos e religiosos da cidade do Recife, como forma de situar, no espaço e no tempo, as diversas práticas e representações sociais, que entendemos como reflexo das condições sócio-econômicas que geraram essa realidade. O Ipep, como participante dessa realidade, lhe acompanha em seu perfil.

Através da pesquisa de campo foi revelada a religiosidade do bairro, que fala, muito mais do que religião, de respeito de uma experiência de vida em sociedade, porém como numa fotografia nunca é possível mostrar tudo, em nosso trabalho ela está retratada nas

missas, procissões, feiras, quermesses, toques, festas das várias pertenças religiosas, que animam e movimentam o cotidiano do bairro

A sociabilidade religiosa afro-brasileira aparece através das formas mais elementares que compõem a realidade social, constituída pelas múltiplas maneiras de estar ligada pelo todo, ou no todo, ou seja, pela sociabilidade em seus mais variados modos de manifestação, uma vez que é o resultado da capacidade humana de estabelecer redes de atividades, individuais ou coletivas, para expressarem seus interesses, gostos, paixões, etc.

Observamos que a maneira mais comum de se viver essa sociabilidade religiosa é através da luta em todos os espaços religiosos e entre todos, pela conquista de mais fiéis, pois as propagandas constantes anunciando algum tipo de evento religioso, ou em prol de alguma obra das “igrejas” do bairro nos apontam para essa disputa pelo mercado religioso.

Podemos considerar que a religiosidade afro-brasileira no bairro do Ipsep encontra-se imbricada com as outras formas de religião, conforme procuramos mostrar ao longo desta dissertação.

No primeiro capítulo, ao situar o Recife como palco da multiplicidade religiosa, em virtude de sua formação sócio-histórica, estamos mostrando que essa diversidade cultural permeia todo o tecido social, desde a sua origem, e que, a partir do processo de aculturação e inculturação, leva a uma flexibilização das fronteiras culturais, permitindo que os recifenses transitem de uma religião à outra, declarando pertencer àquela que lhe for mais conveniente.

No segundo capítulo, descreveremos as várias formas de sociabilidade do bairro. Nela podemos visualizar, através das redes, o quanto a religiosidade, mais do que as religiões, pulveriza a vida do bairro, pois, cotidianamente, somos abordados por algum fato religioso,

como a visita de um evangélico, de um kardecista, entregando mensagem, anúncios de eventos das diversas religiões, etc.

Para finalizarmos, no terceiro capítulo foram apresentados os núcleos que proporcionaram nossas observações sobre a sociabilidade religiosa no bairro do Ipsep. A partir deles, tanto dos dois terreiros como a escola, podemos perceber, através dos relatos das experiências dos praticantes e não praticantes, que ambos carregam consigo os saberes e verdades das diversas formas de religiosidade, o que os leva a se afirmarem a partir da negação do outro. São esses discursos que caracterizam a sociabilidade religiosa no bairro, através das lutas, combates, diálogos e entendimentos, pois a sociabilidade são todas as redes de relações que surgem, espontaneamente, e que cada indivíduo mantém com o outro.

Através do exposto, podemos considerar que as religiões afro-brasileiras, embora não apareçam como religião de maior pertença, em virtude de todos os fatos que conhecemos a seu respeito, e que aparecem neste trabalho no discurso de alguns informantes, da mesma forma, não podemos negar sua força enquanto fenômeno cultural que conseguiu penetrar em todos os aspectos de nosso cotidiano, independente de termos, ou não, consciência de sua presença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **História Oral**: a experiência do CPDOCR. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação, Fundação Getulio Vargas, 1990, 197p.

AMARAL, Rita. **Xirê** – o modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDC, 2005. 119p

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. **A dança dos Orixás e o canto dos Santos**: desafios teológico-pastorais das religiões negras do Recife. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia)- Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Antropologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rebelais. 3ª ed. São Paulo: Edumb, Hucitec, 1996. 419p.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. v. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. 3ª ed. Coleção sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 1985. 194p.

BOFF, Clodovis (OSH). **Teoria do Método Teológico**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 758p.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. **Xangôs Tradicionais e Xangôs Urbanizados do Recife**: organização econômica. 1986. 158f. Tese (Doutorado em Antropologia)- Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1986.

BRANDÃO, Maria do Carmo. **A localização de xangôs na cidade do Recife**. In: **Revista Clio** – série História do Nordeste, nº 11, 1988.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus. 2002. 265p.

BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 383p.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras**. 3ª ed. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1988. 264p.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. 2001. 391f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Departamento de Ciências Sociais. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2001.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica: Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2ª ed. Trad.: Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977. 378 p

CASTRO, Josué de. **A cidade do Recife: Ensaio de geografia urbana**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954. mapas.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Manual para elaboração e apresentação de trabalhos acadêmicos: Monografias, Dissertação, Teses**. 3ª ed. Recife: INSAF, 2004. 166p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. Coleção religião e cultura. São Paulo: Paulinas, 2001. 520 p. ISBN 85 – 356 – 0771 – 4.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 295 p.

FREYRE, Gilberto. **Guia pratico, historico e sentimental da cidade do Recife**. 4ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1968. mapas.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da Teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004. 230p.

GINZBURG, Carlo. **Mito, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 281p.

GURVITCH, Georges. **La vocacion actual de la sociologia: hacia una sociología diferencial**. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. 330 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4ª ed. Rio de Janeiro: P&A, 2000. 102 p.

JOÃOZINHO DA GOMÉIA. Disponível em:
http://pt.wikipedia.org/wiki/Joãozinho_da_Goméia Acessado em:
19/04/2007.

KAPLAN, E. Ann (Org.). **O mal estar no Pós-Modernismo: teorias e práticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. 236p.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A RUA E A EVOLUÇÃO DA SOCIABILIDADE OS URBANITAS. Revista Digital de Antropologia Urbana. ISSN: 1806-0528. Ano 1, nº 0 outubro de 2003. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/RUA.HTML-1339>. Acesso em: 11.06.2007.

MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In: MAIO, Marcos Chor (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/ CCBB, 1996.

MENDONÇA, João Helio. O crescimento e a localização dos centros e terreiros de xangô no grande Recife (interpretação sociológica). In: **Ciência & Trópico**. v. 3, nº 1, jan/jun. Recife: Massangana, 1975. p 41-63.

MOTTA, Roberto. O Natal dos cultos africanos do Recife. In: **Revista do Arquivo Público**. v. 29, nº 31, dez. 1975. Recife. P. 21-25.

_____. **“Jurema”**. Recife: Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco, 1977. volante nº 22.

_____. **Cidade e devoção**. Recife: Pirata, 1980. 66p.

_____. Comida, família, dança e transe: sugestões para o estudo do xangô. In: **Revista de Antropologia**. v. 25, 1982. São Paulo: Universidade de São Paulo. p.147-158.

_____. Homens, santos e sociedade: as crenças básicas no xangô de Pernambuco. In: **Revista Pernambucana de Desenvolvimento**. v. 5, nº 1, jan/jun. 1978. Recife. p. 143-158.

_____. Religiões populares do Recife como resposta à Ecologia tropical da cidade. In: **Biblioteca Virtual de Tropicologia**. Disponível em: http://www.tropicologia.org.br/CONFERENCIA/1977religioes_populares.html. Acessado em: 29/01/2007. p. 1-10.

_____. Renda, emprego, nutrição e religião. In: **Ciência & Trópico**, v. 5, nº 2, Recife: Massangana, 1977. p. 121-153.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**: textos reunidos. São Paulo: Loyola, 2004. 138 p.

NICOLESCU, Basarab; BADESCU, Horia. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. Trad. Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 2001. 340p.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. Trad. Ricardo Gouveia. Coleção Religião e cultura. São Paulo: Paulinas, 2001. 234 p. ISBN 85 – 356 – 0130 – 9

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos 1666-1700**. Prefácio de Evaldo Cabral de Mello. Aditamentos e correções por José Antônio Gonçalves de Mello. 2ª ed. v. 4. il. Coleção pernambucana – 2. [fase, 5]. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais, 1983.

PETRAGLIA, Izabel Cristina. **Edgar Morin: A educação e a complexidade do ser e do saber.** 1ª ed. Coleção educação e conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1995. 115 p.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328p.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954. 264 p. il.

_____. **O negro brasileiro** – etnografia religiosa e psicanálise. Recife: FUNDAJ / Massangana, 1988. 303p.

REGIOES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS DO RECIFE – REGIÃO SUL – RPA 6 (versão preliminar). Prefeitura da Cidade do Recife. DIRBAN – Diretoria Geral de Urbanismo; DEIP – Departamento de Informações e Projeções. Recife, 2001.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos.** 1ª ed. Recife: Massangana, 1982. 310 p.

_____. Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo do ajustamento social. Recife: **Boletim do Instituto Joaquim Nabuco.** Número Especial. 1952. 150p.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola/ensaio sócio-etnográfico.** Salvador: Itapuã, 1968.

ROCHA, Tadeu. **Roteiros do Recife** (Olinda e Guararapes). 3ª ed. Recife: Ipanema, 1963. 142p.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 349p.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2005. 516p.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 133 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. 149p.

SOMMERMAN, Américo. **Inter ou transdisciplinaridade?: da fragmentação disciplinar ao novo diálogo entre os saberes.** Coleção Questões fundamentais da educação; 7, Coord.: Ecleide Cunico Furlanetto. São Paulo: Paulus, 2006. 78p.

SOUZA, Mª Aparecida de Oliveira. **As mulheres, a comunidade de Conceição e suas lutas: histórias escritas no feminino.** 2006. 137p. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2006.

SPINK, Mary Jane (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano:** aproximações teóricas e metodológicas. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2004. 296p.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits:** A experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998. 278 p. ISBN 85 – 15 – 01604 – 4.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado:** culturas e religiões. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. 420 p. ISBN 85 – 349 – 2064 – 8.

_____. **Introdução ao estudo comparado das religiões.** Trad. Giuseppe Bertazzo. Coleção religião e cultura São Paulo: Paulinas, 2003. 423 p. ISBN 85 – 356 – 1012 – X.

VALENTE, Waldemar. **Folclore brasileiro:** Pernambuco. 1ª ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979. 94 p. il.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douests. **Em busca do próprio poço** – o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação. 1999. 268f. Tese (Doutorado em Teologia) -Faculdade de Teologia Católica da Westfälischen Wilhelms. Universitat. Münster/Westefalia, 1999..

VASCONCELOS, Sylvana Maria Brandão de. **História das religiões no Brasil.** v. 2 e 3. Recife: Universitária da UFPE, 2004.

GLOSSÁRIO DOS ORIXÁS E TERMOS DO CANDOMBLÉ

Abassá: Barracão do terreiro; salão onde se realizam as cerimônias públicas. Por extensão: terreiro, templo. Também dizem abacé. F. – do ior.: Básá – sala – salão.

Angola: região sudoeste da África, na costa do Atlântico, habitada por povos do grupo lingüístico bântu, até há pouco, domínio português. Desse país vieram escravos, em grande número, para o Brasil, os quais trouxeram, entre outras línguas, o Kimbundo e o Kikongo, que deixaram inúmeros termos na linguagem popular brasileira. Negros vindos desse país. F. de “Ngola” – nome de região; “ Ngola Ginga”, o homem que formou o reino, transformado depois em república.

Babalorixá: Chefe masculino de terreiro; sacerdote que dirige um candomblé, um xangô, ou mesmo certos terreiros de Umbanda. Denominado, popularmente, Pai-de-santo.

Banto (bântu): Grupo lingüístico compreendendo milhões de africanos, com inúmeras línguas e quase 300 dialetos, que se estende por aproximadamente 2/3 da África Negra, desde o Camerum até o sul; inclui Angola e Congo, de onde nos veio a maioria dos escravos desse grupo e cujas línguas, kimbundo e kikongo, entre outras, são as que mais termos deixaram em nossa linguagem atual. As línguas bântu dividem os nomes em classes, para cujas designações empregam prefixos, além de prefixos concordantes e possessivos. Quase todas usam a raiz “ntu” para seres humanos. A esse grupo pertenciam os negros chamados congos, angolas, moçambiques, macuas, cabindas, benguelas, monjolos, etc. Pessoas, tribos, línguas, influências etc., pertencentes ou provenientes desse grupo lingüístico. F. – cafre.:”ba” – p.p.; “ntu” – homem (termo comum a várias línguas desse grupo).

Catimbó: cultos originados da pajelança e rituais angola-conguenses, aliados à prática de feitiçaria, de procedências variadas. Posteriormente sofreu influências do Catolicismo e do Espiritismo. Suas finalidades são a cura, os conselhos e os “ trabalhos” de feitiçaria, para o bem e para o mal. É praticado no nordeste e norte do Brasil. O chefe do Catimbó é o mestre e as entidades invocadas são os Mestres de Linha. V. sessão de Catimbó.

Ebó (a): Oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá, no sentido primitivo. Algumas vezes, as oferendas são colocadas ao ar livre, para os orixás que aí têm “assentamento”, como Iroko, etc. Termo mais comumente empregado para oferenda especial a Exu, pedindo o bem ou o mal de alguém, ou agradecendo, colocada em encruzilhada, sendo vulgarmente chamada “despacho”. Oferenda com finalidades maléficas; feitiçaria. F. – ior.: “ebo” (ebó): sacrifício ou oferenda a um orixá.

Ebó (b): Espécie de mingau de milho seco branco, bem cozido na água sem sal; é a comida predileta de Oxalá em suas duas formas (oxalufã e oxaguiã). Também é apreciado por Yemanjá (com azeite doce e mel). Oxumaré o aceita (com côco) no ossá anual. F. – ior.: “égbo”: milho seco bem cozido e esmagado. Pudim de milho.

EXU: É a figura mais controvertida do panteão afro-brasileiro. No candomblé tradicional é um mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio de comunicação e expansão. É também o princípio de vida individual. Embora de categoria diferente dos orixás, é importantíssimo, essencial mesmo, pois sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas: leva pedido, traz as respostas dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural.

No jogo do oráculo, Ifá, é ele quem traz as respostas. Tanto protege, como castiga quem não faz as oferendas devidas. Cada orixá tem seu Exu servidor particular, que toma nome especial. Cada ser também tem o seu Exu que impulsiona seu desenvolvimento. Na umbanda e cultos de influência bântu, Exu é cada vez mais confundido com o diabo dos cristãos, com o uso de chifres, garfos, tridentes, lanças e até capas vermelhas e pretas e cartolas, como o diabo é visto no teatro. **O simbolismo** de Exu, no candomblé, é uma bola de barro branco (tabatinga), com ferros pontiagudos fincados; ogó (V.). Tridente e lança de ferro (U. e outros). **Indumentária:** saia vermelha e preta, oja vermelho, gorro vermelho com búzios (C.); calça preta, às vezes, colete e capa vermelho-preta. Cartola ou não (U.). Colares: contas vermelhas e pretas, alternadas. Exu é cultuado em casa separada e as oferendas lhe são feitas em primeiro lugar. **Dia:** segunda-feira. **Comida:** pipocas, farofa de dendê, carnes assadas, mel e cachaça. **Sacrifícios:** galo e bode (pretos). Ossé anual: bode, galo, farofa, pipocas, feijão preto e fradinho, cachaça, vinho, cerveja, mel etc. Saudação: Larôîê! Os nomes de Exu também variam conforme a nação do culto. Assim, há, no Keto: Alaketu, Ajelu, Akessan, Vira etc.; no

Ijexá, Lalu etc.; no Jeje, Legba etc.: jeje-nagô, Elabará etc; Angola, Pombonguera, Marambo, Sinza Muzila etc; no Congo, Lona etc: Umbanda.

Iabás: plural de Iabá. Porém, ao receber o plural torna-se o nome genérico para designar as “senhoras das águas”, ou orixás femininos das águas: Yemanjá – mer (Brasil) e rio Ogun (África); Oxum – rio Oxum (África), águas doces (Brasil), Nana – águas, chuva (Brasil); Iansã rio Niger (África); Oba – rio Oba (África) e EUA: rio Iewa (África).

Iemanjá: Orixá de rios e correntes e especialmente do rio Ogun (Ògùn); na África (não confundir com o deus Ògún). Filha de Óbatalá (Oxalá) e Odudua, sua esposa; casada com Orâhiã, fundador de Oyó, capítal do reino Iorubá, tendo com ele três filhos: Dadá, Xangô e Xampanã. Algumas vezes, é dada como esposa de Oxalá. Segundo outra versão, seria esposa de seu irmão Aganju e com ele teria tido um filho, Orugã, que a violou. Dela são descendentes 15 deuses: Dada, Xangô, Ogun, Olukun, Oloxá, Oyá, Oxum, Oba, Orixá-Okô, Okê, Xampanã, Orun (sol), Oxupá (lua), Oxóssi e Ajê Xalugá. No Brasil, é orixá do mar e é considerada mãe de todos orixás. Representa a gestação, a apropriação. Seus fetiches são a pedra branca marinha, abebé redondo (de metal prateado, com figura de sereia ou em forma de peixe), conchas e, atualmente, estrela e lua. Ficam no mel, em terrina de louça branca ou prato najé branco. *Cores:* branco, rosa claro e azul claro (candomblé), branco e azul (umbanda). *Colares:* cristal branco, ou miçangas brancas, translúcidas. Como rainha, usa coroa prateada com franjas (imbé) iguais às contas do colar. Alfanje prateado na mão direita. Braceletes e punhos, dois peixes com correntes à cintura, colar de balangandãs; na esquerda abebé, tudo prateado. *Indumentária:* saia azul, blusa rendada branca e oja rosa, ou apenas este, amarrado com grande laço na frente. Pano da Costa, branco, na cintura, caindo sobre a saia. Na cabeça, oja azul, com laço atrás, sob a coroa. *Sincretismo:* N. S. da Conceição (BA), N. S. das Candeias e várias outras (candomblé). Na Umbanda, com N. S. da Glória (RJ) e outras. *Festa:* 8 de dezembro; ou 2 de fevereiro (junto com Oxum); no Rio de Janeiro: 15 de agosto, ou conforme o sincretismo. É também festejada, na Umbanda, na noite de 31 de dezembro para 1º de janeiro, à beira-mar, principalmente no Rio, Niterói e Santos (SP) quando, após cânticos e danças, são depositados nas ondas barquinhos enfeitados, com velas acesas e presentes. *Dia:* sábado. *Comidas:* ebó de milho branco com mel, arroz, angu e outras comidas brancas (Candomblé), peixes brancos etc. (Umbanda). *Sacrifício:* cabra, galinha, pata, coquém (brancos). *Saudação:* “Odôíá” (mãe do rio) ou “Odô-fé-iabá” (amada senhora

do rio). Na Umbanda, é chefe de linha, representada nos terreiros por Caboclas. No Brasil tem muitos nomes e títulos: Janaína, Princesa de Ajucá, Rainha do Mar, Sereia do Mar, Seria Mukunã, Gunté etc. F. – ior.: “yèyé” – mãe; “omon” (diminutivo para animais); “eja” – peixe (Mãe dos peixinhos). ”Yemonja” (Yemanjá).

Ikodidé: pena vermelha, que faz o acabamento do assentamento de Oxalá³.

Ilê: denominação da casa de candomblé, geralmente seguida do nome do orixá protetor do terreiro. Casa. Nome dado ao peji (altar) em torés do nordeste. – For “Ilê” (ilê) – casa.

Jeje: Dialeto do grupo dialetal da língua ewe, falado por escravos vindos do Daomei (atual República popular de Benin). Denominação geral dada aos escravos vindos dessa região, cuja linguagem, crenças, costumes foram absorvidos em grande parte pelos iorubanos (nagôs), na Bahia, contudo existem ainda candomblés jeje na Bahia, no Maranhão e, atualmente, também no do Rio e Estado do Rio de Janeiro, fundados por baianos. Os do Rio de Janeiro (alguns, pelo menos) usam grande número de deuses e rituais nagô. F.p. – ior.: “àjeji” – estrangeiro, estranho, nome que os iorubá, no Daomei, davam aos povos vizinhos, i. e, aos daomeanos.

Jurema: (*Pithecolobium tortum* Mart). Também angico branco, jacaré, vinhático de espinho. Planta leguminosa-mimosácea, utilizada em cultos afro-ameríndios (principalmente no norte e nordeste), como alucinógeno. Bebida feita com casca, raízes ou frutos dessa planta, tendo propriedades alucinógenas. Nome de uma entidade feminina (Cabocla Jurema). Culto afro-indígena, em Belém, do Pará; a mata, domínio dos Caboclos.

Macumba: Antigo instrumento musical de origem africana, usado nos terreiros afro-brasileiros. Era um tubo de taquara, com cortes transversais, onde eram raspadas duas varetas. O instrumento era seguro entre a parede e a barriga do tocador. Semelhante a canzá, termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do nagô, mas modificados por influências angola-congolesas e ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas que se desenvolveram, a princípio, no Rio de Janeiro e, talvez, em Minas Gerais. Nome que os leigos usam para cultos que empregam magia negra e que os adeptos de Umbanda de Linha branca chamam Quimbanda. Nome genérico que os leigos usam para designar cultos afro-brasileiros.

³ Informação de Pai Carlito de Oxum.

Sinônimo, para os leigos, de feitiçaria e de “despacho” na rua. Necessidades fisiológicas, em “terreiros” nordestinos (AL). F.p. – Kimb.: “ma”: tudo que assusta; “Kumba”: soar (som assustador). Ou de “maku” – pp.; “mba”: sortilégio.

Mestra Janaina: Um dos nomes de Yemanjá, a “Senhora das águas” também “dona Janaina” – ior;

Nanã - Também Nanã Barukê; Nanã Buruku; Nabuku; Anambucuru; Anamburuquê; Barokô (candomblé de caboclo). Orixá, cujo culto parece ter surgido ou, ao menos, intensificado no Brasil, neste século. Aparece em mitos fon (do Daomei) como nana Buluku, a “mãe primitiva” dos gêmeos Mawu (feminino) e Lissa (Masculino), casal gerador da Humanidade. Seria o “Deus Supremo” que criou o mundo e se foi. Há, ainda, em Abeokuta, Nigéria, um deus Buku, que aparece também em Togo. Nos cultos afro-brasileiros Nanã é considerada orixá feminino, “Mãe de todos os orixás”; para alguns, é a mais velha deusa das águas.

Na Umbanda, é considerada orixá da chuva e da lama (origem da Terra). Nanã tem também relações com a morte, talvez por sua avançada idade e, no nordeste, nas cerimônias fúnebres, há cânticos para ela. Em certos mitos é a esposa de Oxalá. È considerada, ainda, mãe de Omólu e Oxumarê (deuses procedentes da mesma região que ela) e, às vezes, também de Exu. É **sincretizada** com Sant’na e seu dia de festa é 26 de julho. Em alguns lugares é sincretizada com Santa Bárbara ou Nossa Senhora da Candelária, e outras. Seus **símbolo e fetiche** é o ibiri (v), enfeitado com fitas e búzios, quando ela o traz na mão, e de metal branco, imerso no mel, junto ao otá (pedra de mar ou rio), em terrina de louça branca e azul escuro ou roxo e dois barajás de búzios. **Dia: terça feira** (em alguns terreiros, quarta-feira).. **Comidas:** anderé, milho branco, inhame, arroz, etc. Em algumas nações, acaçá, axoxó, aberém, pipocas; em outras, a comida principal é o munguzá. **Sacrifício:** cabra, galinha, conquém. O iché é com azeite doce ou dendê. Na Umbanda, é chefe da falange das Ondinas, na linha de Yemanjá. Dança vagarosamente. É apelidada de Vovó. **Saudação:** Salubá; ewe; ou do ior.: nón (nan) – A PRÓPRIA “NÓN” – QUE; BU – TIRA UMA PORÇÃO DE ALGO “RÚ” – GERA; Kú”- morrer (ou “Ké” (Kê) – separa-se). Ou raiz de várias línguas sudanesas: “na” – mãe.

Oba (a): termo usado no Brasil, para designar os dozes ministros de Xangô, do Axé Apô Afonjá (BA), também chamados Mangbá.

Oba (b): orixá do rio Obá (Nigéria, África) e esposa, a menos amada, de Xangô. Segundo os mitos, enganada por Oxum, cortou a orelha esquerda e colocou-a na sopa do esposo, com feitiço de amor, mas este, furioso, a repudiou. É muito confundida com Iansã, pois também é guerreira, esposa de Xangô, e sua espada é de cobre. Usa também um escudo desse metal. Com o qual cobre o lado sem orelha. Seu fetiche é miniatura de oxê ou da espada e escudo, junto ao otá (pedra de rio), dentro da gamela, com azeite doce. **Indumentária:** vermelho-branco e amarelo (às vezes, verde), **Contas:** amarelo-vermelho, leitosas, alternadas. **Dia:** quarta-feira. **Comida:** abará ou acarajé com amalá, feijão-fradinho, farofa de azeite e ovos. **Sacrifício:** cabra, galinha, pata, conquém. No ossé anual, também cágado e todas as comidas de dendê. **Sincretismo:** Joana D'arc (às vezes). **Saudação:** Obá xirgê.

Oba (c): Maneira especial de o santo cumprimentar, ao se despedir, antes de retornar à camarinha e daí partir (desincorporar). F. p. ior: “ó” ele, “ba” – curvando, inclinando.

Ogã-alabê: o mesmo que **Ogã-de-atabaque:** Ogã tocador dos tambores sagrados. Também dito alabê. O mesmo que ogã-de-tambor e ogã ilu.

Ogunté: tipo de Ogun cultuado na Umbanda.

Oriki = Iriki – Cântico de louvor que conta os atributos e feitos de um Orixá.

Oxalá: nome brasileiro de Obatalá, o orixá iorubá da criação da humanidade, filho de Olórum, deus Supremo, o qual lhe delegou poderes para governar o mundo. É **sincretizado:** com o Sr. Do Bonfim (filho do Deus Católico). Tem duas formas: a da mocidade, guerreiro cheio de vigor e nobreza, Oxaguiã e a da velhice, cheia de bondade, figura nobre curvada ao peso dos anos, apoiado em seu cajado (paxoró), Oxalufã. Tem, na África, vários nomes, conforme o lugar em que é cultuado: Obatalá, (em toda a Nigéria), Orixá oguibhã (em Ejigbo), Oixaakô (em OkO), etc. Orixalá (o grande orixá) é um dos seus títulos. È o rei dos orixás e dos homens, o mais querido e respeitado dos deuses afro-brasileiros. Na Umbanda é chefe da linha de Santo. **Saudação:** ior òsáálá, contração de orisáálá, o grande Orixá.

Oxum – Orixá do rio Oxum em oxogbo, província de Ibadan, na Nigéria, África ocidental. Deusa das águas doces – rios, lagos, cachoeiras – bem como da riqueza e da beleza. Deusa-menina, faceira, amais jovem e preferida esposa de Xangô, por tanto uma das rainhas do Oyó, segundo os mitos. Há vários tipos ou “qualidades” de Oxum: O. Apara (guerreira), O. Panda (esposa de Ibaluma e mãe de Logunedé), Iabá Omi (ligada às apetebe), O. Abalo (com leque) etc. É **sincretizada** com diversas Nossas senhoras: das Candeias (BA), Conceição (BA, Rio, Recife, Porto Alegre), Virgem Maria (BA), Nossa Senhora do Carmo (Recife), etc. Como Nossa Senhora das Candeias, sua festa é a 2 de fevereiro (presente nas águas), mas na Bahia, também Yemanjá é festejada nesse dia, sendo, em troca, Oxum cultuada também na data de Yemanjá, 8 de dezembro (Nossa Senhora da Conceição). Segundo os mitos, Oxum é filha de Yemanjá. Atualmente, em cultos não-tradicionais, Oxum é às vezes confundida com Oxumarê, sendo o nome a única semelhança com o deus do arco-íris. Símbolos – espada (semelhante a uma adaga) e abebé em latão. A miniatura deste fica junto ao otá (pedra de rio ou cachoeiras – U), dentro de terrina de louça branca, no mel. **Dia – Sábado**. Comidas – omolocum, ipeté, adum, xim-xim de galinha etc. **Sacrifício** – cabra, galinha, pata, conquém. No ossé anual – ainda milho com coco, ovos cozidos, etc. A pomba é animal sagrado para Oxum, pois, segundo uma lenda, transformada em pomba ela pôde fugir do cativeiro. **No peji**, além das quartinhas, pratos, vasilhas, com água e comida, para todos os orixás, há para ela flores, perfumes, bonecas etc. **Indumentária**:- amarelo-dourado – saia longa, blusa branca rendada (às vezes sem blusa), pano da Costa amarelo (mais claro que a saia) amarrado sobre os seios, ojá com laço, para fixa-lo. Passando sobre o pescoço e caindo até a saia, terminando em laços, outro ojá. Na cabeça, sobre o ojá. Na cabeça, sobre ojá com pontas caídas nas costas, o adê (coroa) com franjas de miçangas, em latão, ou de pano bordado com vidrilhos e miçangas. Colares – fios de contas balangandãs (pentas, espelhos, peixes, colheres etc.) em latão (metal amarelo) e argolão do mesmo metal, de que são também as quatro (4) pulseiras (2 braceletes, 2 punhos). Nas mãos, espada e abebé de latão. Na Umbanda (na mais próxima do candomblé, usa roupa dourada e colares azuis), veste branco e azul. É chefe da falange das Sereias, na linha vibratória de Yemanjá. É chamada, carinhosamente, “Mamãe Oxum” e sincretizada com Nossa Senhora da Conceição. É muito cultuada nas cachoeiras. Sua graciosa dança imita uma mulher faceira tomando banho no rio, penteando os longos cabelos etc. No Candomblé representa a feminilidade por excelência e é patrona da gravidez e protetora das crianças que ainda não falam. **Saudação**: Eri ieiê ô, ou Ora ieiê ô – ior òsun – deusa do rio desse nome.

Oxumarê - Orixá do arco-íris, preside o bom tempo. È representado por uma serpente. (Na África o arco-íris é considerado a grande serpente das profundezas que vem beber o céu, sendo também representado por uma serpente mordendo a própria cauda, símbolo de eternidade e continuidade). A serpente “boa” Ihe é consagrada. Esse orixá parece ser de origem daomeana, adotado pelos iorubá. Assim, faz parte da “casa de omolu”, por ser da mesma origem. Segundo certos mitos, Oxumarê leva água para o palácio de Xangô, nas nuvens. È de natureza bissexual, sendo durante seis meses masculino (às vezes confundido com Orungã) que violou sua mãe Yemanjá – provavelmente pela imagem do arco íris penetrando o mar), durante os outros seis meses é feminino, a bela ninfa Bessém. **Seu Símbolo:** são duas cobras de ferro que ele leva nas mãos quando dança. A miniatura delas fica junto ao otá (pedra branca marítima ou de cachoeira, onde ele também aparece), em terrina de louça branca, no azeite doce ou de mel. Outra insígnia que alguns Ihe dão é um tridente de ferro. **Sincretismo:** São Bartolomeu, festejado no dia 24 de agosto. **Indumentária:** toda branca ou saia branca e ojá verde, nas cores verde, azul, amarelo, rosa e branco, ou todas as cores do arco-íris. “Colares – contas leitosas, verde-amarelo listradas, ou só verdes. Usa dois barajás de búzios (como os outros orixás de origem daomena – Nanã e Omolu) cruzados a tiracolo, terminando em adô verde-amarelo. Pulseira de búzios. Em alguns terreiros usa laguidibá. **Dia** terça-feira. **Comidas:** guguru, feijão com milho, azeite, camarões e cebola, acarajé etc. **Sacrifício:** bode, galo, conquém. No ossé anual, ainda ebô de milho branco com coco, inhame, farofa, feijão preto, etc. Iché no azeite doce. **Saudação:** Aro Boboi, ou Arô Moboi. Dani – ior “osú maré – arco-íris.

Peji: Altar dos orixás, onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas etc. dos mesmos. Antigamente era uma espécie de mesa coberta, onde ficavam, visíveis, as imagens dos santos católicos, para disfarce ante a perseguições policiais e, na parte de baixo, escondido, os otás, vasilhas etc. Esse tipo de peji ainda é encontrado em terreiros menos ricos, também no barracão de festas. Nos candomblés mais tradicionais o peji fica numa peça especial (ilê axé), no interior da casa do terreiro, só acessível ao chefe do mesmo e a auxiliares imediatos e filhos de santos com licença especial.

Xangô: Grande e poderoso orixá iorubá (nagô), deus do raio e do trovão, filho de Yemanjá e oraniã, fundador mítico da cidade de Oyó, da qual Xangô foi no 4º rei. (Para alguns, no

Brasil, é filho de Oxalá.) Reinou do Benin (antigo reino, atual cidade) ao Daomei (atual Republica Popular do Benin) e diz-se que podia lançar fogo pela boca. Era de caráter orgulhoso e dominador. Suas esposas eram Oyá (rio Niger) (Iansã, no Brasil), Oxum e quando morreu (há vários mitos a respeito) virou orixá, segundo os mitos africanos, alguns conservados no Brasil. É, de modo geral, **sincretizado**: com São Jerônimo e distribuidor da justiça. Tem vários nomes acrescidos ao primeiro e conforme o nome a sincretização varia, de acordo com o terreiro, a nação e a localidade. **Cores**: vermelho e branco (U marrom), colares de miçangas idem, com firmas vermelhas. **Indumentária**: saia curta, geralmente em quadriculado vermelho e branco, ojá vermelho atado atrás, calça igual à saia. Dois ojas brancos, cruzados sob vermelho, terminando em laços caídos, na frente Coroa de rei, braceletes e punhos, tudo em cobre. Leva na mão seu símbolo, um oxê (machado de fio duplo) em cobre que é também, em miniatura, seu fetiche, ficando junto ao otá (meteorito ou pedra negra de cachoeira), em gamela, no dendê sua festa é dia 30 de setembro (São Jerônimo) e seu dia quarta-feira. **Comidas**: a principal é o amalá, um caruru especial, de quiabos. No ossé anual também come acarajés compridos, feijão preto, farofa, arroz etc. Gosta de dendê. **Sacrifício**: galo, carneiro, cágado (também bode, em certas nações, no ossé anual). Na umbanda, Xangô é também “senhor das pedreiras” **Saudação**: Kauô Kabiciecile, ior “ Songó (Xangô) deus dos trovões e do raio.

Xirê: Ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos orixás, no início das cerimônias festivas ou internas. Exu (mensageiro) é o primeiro invocado e enviado para chamar os orixás. A ordem das invocações varia muito, mas, de modo geral, começa com Ogun e termina com Oxalá, no candomblé. Na Umbanda geralmente começa com Oxalá e termina com Caboclos e Pretos Velhos, passando pelas crianças. F.p. – ior,: “sirè (xirê) – executar (instrumentos musicais), divertir-se, brincar, festejar.