

# AS FESTAS DA CIDADE. REVIVENDO E INVENTANDO IDENTIDADES CULTURAIS - O EXEMPLO DO POVO-DE-SANTO\*

por

Rita Amaral\*\*

## SENTIDOS DO FESTEJAR

A diversidade é uma das características marcantes da Cidade. É o que lhe imprime contorno e ritmo únicos. Nela convivem todas as possibilidades de expressão criadas pela cultura, seja em termos concretos, como os espaços físicos construídos em formas e materiais distintos, seja em termos simbólicos, como as estéticas, religiosas, arquitetônicas e outras. A dificuldade em se estabelecer uma idéia da metrópole como totalidade, devido à sua extrema heterogeneidade, tem dado origem a diferentes sentimentos e abordagens desta oferta de alternativas. Em poucas palavras, os que analisaram a cidade dividiram-se em dois grandes grupos: o dos autores que viam no modo de vida urbano um fator de desintegração dos valores tradicionais (como a família e a religião) e o dos que viam este modo de vida não como desintegrador, mas gerando um novo padrão cultural, surgido da diversidade: o da sociedade secular, racional, cujas relações se baseariam em interesses práticos e onde os valores tradicionais seriam substituídos por outros, mais adequados a esta formação social moderna, que substituíra o teocentrismo pelo antropocentrismo.

Apesar de ainda muito aceitos atualmente (basta lermos os jornais: a vida nas cidades é sempre apontada como a causa da violência, da solidão, das neu-

---

\* A pesquisa que embasa este artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\*\* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e PhD pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP).

roses, da alienação, dos comportamentos desviantes etc.), os pressupostos destes autores não resistiram a uma análise em profundidade, como mostraram pesquisas posteriores. Notou-se, também, que “toda a atmosfera [das análises da cidade] era fortemente remanescente do mito da expulsão do homem do paraíso” e do começo da vida social e histórica. O homem não poderia voltar a uma “doce vida rural” e deveria suportar as durezas da vida urbana “no suor do seu rosto”, apesar de o desejo inconsciente de retornar ao edênico mundo do campo emergir constantemente. Ruben Oliven observa que na Bíblia o surgimento da primeira cidade está diretamente ligado ao primeiro homicídio, portanto à violência, à transgressão, à infelicidade (OLIVEN, 1982: 22). A vida nas cidades ocidentais, marcadas pela cultura judaico-cristã, é vista então, simbolicamente, como o afastamento do homem de Deus e do Paraíso (sempre descrito como bucólico, campestre, imagem logo associada ao meio rural). Este “afastamento de Deus” encontra seu correspondente no pressuposto da secularização. Quase todos os autores que estudaram a cidade viram nela a tendência ao afastamento da religiosidade, especialmente quando o capitalismo e sua conseqüente racionalização do tempo e das relações sociais impregnassem o modo de vida de seus habitantes. Mais ainda nas cidades industriais. No Brasil, contudo, em termos empíricos, as coisas não se passaram absolutamente assim. A cidade brasileira mostrou-se profundamente religiosa, festeira e criativa em termos de alternativas de convivência com a tendência homogeneizante da cidade.

O número de festas religiosas registradas pelos viajantes e pelos estudiosos mostra, desde sempre, uma efervescência religiosa nas cidades brasileiras, desde sua formação até o presente. No nosso caso específico, não só inexistiu esta secularização absoluta, como a religiosidade servia (e serve, ainda) de elemento de integração dos grupos e classes sociais, que se organizavam em função da realização das procissões, festas de padroeiros etc. As cidades do Brasil mantiveram sua religiosidade, que se manifesta(va) de modo festivo. Esse festejar religioso (e também o festejar profano) foi sem dúvida o moto da construção da sociabilidade brasileira. Thomas Ewbank, norte-americano que visitou o Brasil (Rio de Janeiro) em 1846, dizia em seu relato de viagem:

“No Brasil, por toda a parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer, nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e as procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, [e] participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional” (EWBANK, 1976: 18).

As festas, realizadas por todos os grupos, inclusive os urbanos, por motivos

vários ao longo da história, desempenharam um papel muito mais importante em nossa cultura do que costumamos admitir. Elas puseram em contato os anseios, valores e crenças dos grupos. Elas mesclaram a música sacra aos ritmos populares. Misturaram os corpos, as raças, construindo solidariedades que se mantiveram durante o decorrer da história, desenhando os traços primeiros da cultura brasileira (DEL PRIORE, 1994). Não parece ser à toa que se diz que “no Brasil tudo acaba em festa”. O que é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos ou da construção de uma cidadania “paralela”; de resistência à opressão econômica ou cultural ou, ainda, de catarse.

Como tudo que ela engloba, a cidade dá à festa muitos sentidos. Se, de acordo com diferentes autores, as festas têm a “função” de negar ou afirmar valores sociais, em lugares como São Paulo, onde a convivência de diversos grupos obriga à reelaboração de conceitos, elas têm também outras faces a serem vistas: mais que mera “válvula de escape”, mais que ser “contra” ou “a favor” da sociedade tal como se encontra organizada, podem também ser o modo próprio de expressão de um dado grupo ou mesmo instrumento político deste, uma vez que boa parte mobiliza grande contingente de pessoas e recursos com finalidades assistenciais, no sentido de cumprirem um papel de apoio a seus membros ou de outros grupos, que terminam gerando uma consciência política que dá origem a associações, como as de bairro ou de leigos na igreja, por exemplo.

Este é o caso da Associação São Vito Mártir, que realiza anualmente, há 75 anos, a festa de São Vito no bairro “italiano” do Brás (durante 7 semanas), a partir do começo de junho. Além de festejar São Vito, a festa tem como objetivo arrecadar fundos para uma escola e uma creche mantidas pela associação. Outro exemplo é a festa de Santo Emídio, realizada por cerca de três semanas pela população de Vila Prudente, na capital de São Paulo. Ela faz parte do “ciclo italiano” de festas de santos católicos. As comunidades envolvidas nelas, todas de imigrantes e descendentes destes, de classe média (alta ou baixa), zelam com severa disciplina pelos costumes herdados dos pais e avós, boa parte deles fundados na religião e, segundo alguns participantes, ainda em vigor nos países de origem. A paróquia de Santo Emídio homenageia o santo há 53 anos, durante todo o mês de agosto, e as principais atrações da festa são as massas, comidas típicas italianas. Canelones, pizzas, lasanha, rondelli, entre outras, com molhos variados, fazem parte da tonelada de massas “oferecida” durante a comemoração. Para fazer toda essa comida, cerca de 500 casais da comunidade se reúnem para arrecadar dinheiro através de outras festas, doações dos comerciantes, bingos, rifas e do auxílio de instituições públicas, como a Administração Regional do Bairro e a ELETROPAULO. Uma das participantes conta que em 1993 foram necessários

cerca de 320 mil dólares para que a festa fosse realizada.

Conseguidos os recursos para a compra dos ingredientes das massas, molhos etc., a comunidade passa a dedicar todo seu tempo à execução dos pratos, que são vendidos nas ruas dos bairros, em barracas ou galpões, prontas ou cruas, com acompanhamentos diversos. Além das massas, há também espetáculos musicais de artistas da própria comunidade e todos os domingos, a partir das 13 horas, são realizados shows com uma orquestra. Apesar do cardápio e dos convidados, a comunidade de Vila Prudente não é formada apenas por italianos. Segundo uma das responsáveis pela festa, o bairro é um “cadinho” de miscigenação de imigrantes. “Aqui temos descendentes das mais diversas regiões do mundo: espanhóis, japoneses e, é claro, italianos” comenta.

A quantia arrecadada nestas festas fica sempre em torno de 20% do dinheiro investido em sua organização. Em 1993 foram conseguidos cerca de seis mil dólares, todos eles destinados à assistência social. Nos 53 anos de existência da festa de Santo Emídio, já foram construídas creches, asilos para idosos e a própria igreja matriz do bairro. As verbas arrecadadas com a festa de 1993 tinham como destino a construção de quatro salas de aula para crianças carentes da região. Como se percebe, a festa concentra recursos do grupo e os redistribui. A fartura e a possibilidade de fazer uma festa cada vez mais “rica” são motivo de orgulho da comunidade. É desse modo que os participantes criam um “espelho” no qual percebem, concretamente, o que são capazes de acumular e distribuir ou desperdiçar, e qual a “estatura” do grupo na sociedade. Em casos como estes a festa deixa de ser a simples de “válvula de escape”, como pensam muitos teóricos. Nem é, unicamente, manifestação religiosa, mas uma “parceria” entre homens, santos, orixás e outros deuses na luta por uma vida mais digna. Desse modo ela pode ser uma das maneiras de enfrentar dificuldades práticas, como a falta de creches, asilos e escolas. A festa é ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ela reaviva as velhas tradições, reforça laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios. O poder associativo, reiterativo, identificador e reanimador da festa fica evidente quando pensamos naquelas realizadas por imigrantes, infalivelmente, ano a ano, ou mesmo nas de grupos religiosos diversos.

Os italianos, por exemplo, marcando fortemente a colonização paulista, realizam um ciclo de festas tradicionais, cujo ápice é o mês de agosto. Desde o começo de junho este grupo realiza as festas de São Vito, de Santo Emídio, de São Genaro e de N. Sra. da Achirupita. No Yon Kippur, judeus confraternizam no bairro do Bom Retiro. Os irlandeses e seus descendentes realizam nos pubs paulistanos Finnegan’s e Cocktail Factory (nos bairros de Pinheiros e Brooklin, respectivamente) a festa de Saint Patrick, santo do qual são muito devotos. Os portugueses se reúnem na festa “Abril em Portugal”, realizada na Casa de Portugal ou no Centro Trasmontano, quando comem peixe e bebem vinho português, ao som de fados e

viras. Os japoneses fazem festas religiosas e profanas (como o Tanabata – Festa das Estrelas) nas ruas decoradas com bambus e iluminadas com lanternas de papel, no bairro da Liberdade. Os norte-americanos e as escolas de inglês introduziram, recentemente, no calendário paulistano uma festa tipicamente americana: o Halloween, bastante apreciado pelas classes média e alta, que festejam em clubes, dançando fantasiadas. Os nordestinos brasileiros que aqui residem comemoram efusivamente São João, Santo Antonio e São Pedro. Este grupo tem realizado, atualmente, em junho, o “tambor-de-crioula” e o “bumba-meu-boi”, festas típicas regionais, em suas casas, especialmente os maranhenses e paraenses. Eles também realizam festas no Centro de Tradições Nordestinas (CTN), no Bairro do Limão, ponto aglutinador deste grupo de migrantes em São Paulo.

Grupos religiosos também fazem grandes festas: os umbandistas festejam no Ginásio do Ibirapuera o orixá guerreiro Ogum (São Jorge) e, em várias ruas da periferia, São Cosme e São Damião. São universais as festas católicas de São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santo Antonio nos bairros de São Judas e do Pari e Centro, respectivamente. E há muitas festas mais, de grupos ou não, que seria impossível indicar aqui, como o Carnaval, as Micaretas, o Dia da Pátria, a Páscoa, Reisados, Festa do Divino etc.

Se a festa nega a submissão do povo ao poder instituído, ao prover suas próprias necessidades ela usa, quando possível, este mesmo poder para conseguir realizar-se. Pede-se ao Serviço Viário que interdite ruas, às Administrações Regionais, à Companhia de Energia Elétricas e às empresas, que divulguem ou financiem alguma coisa. Muitas vezes até mesmo a presença de políticos é bem vinda, pois dá ao evento uma importância maior perante os grupos “adversários” ou perante o público em geral.

Como fato social total que é, a festa engloba as esferas de sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho etc. Em alguns casos pode ser também uma forma de resistência sob a aparência de alienação. É o caso da festa de candomblé. Para o povo-de-santo, grupo formado em sua maior parte por uma população menos favorecida economicamente e mais fechado, ela chega mesmo a definir os contornos de um estilo de vida que distingue, pelo gosto particular que o informa (o amor à dança, à música, a sensualidade, o ludismo, o “desperdício”, o excesso, elementos definidores da Festa), aqueles que aderem a ele do restante da sociedade, como veremos agora.

## **A FESTA DE CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO**

Desde os primeiros estudos, os autores que investigaram os cultos afro-brasileiros nas diferentes regiões do país, como o candomblé baiano, o xangô

pernambucano, o tambor de mina maranhense, o batuque gaúcho e a macumba carioca, constataram a realização de festas onde os grupos religiosos se reuniam para a louvação a seus deuses, que nestas ocasiões possuíam em transe aqueles que para eles eram iniciados. A respeito do candomblé, Nina Rodrigues, no final do século passado, afirmava: “Chamam-se de candomblés as grandes festas públicas do culto yorubano, qualquer que seja a sua causa” (RODRIGUES, 1935: 141). Mais tarde, também Arthur Ramos diria o mesmo a respeito do termo candomblé. E mais, que por extensão, o termo passara a designar: “os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias” (RAMOS, 1934: 42). Hoje designa a própria religião de culto aos orixás. Fica evidente o caráter de sinônimo que o termo candomblé assume para com o termo festa desde os seus primórdios no Brasil.

Os autores contemporâneos também relatam muitas festas realizadas nos terreiros em que fazem suas pesquisas, nas diferentes regiões do Brasil. Tenham o nome que tiverem, as religiões afro-brasileiras realizam, sistematicamente, festas para seus deuses. Estas festas consomem boa parte do tempo e do dinheiro do povo-de-santo, mantendo o grupo coeso em função de sua produção e realização. Ocupam uma posição especial em suas vidas, marcadas pela cotidiana ocupação e preocupação com elas. A própria vida dentro do terreiro pode ser pensada como a permanente produção da próxima festa pois inclui, através de aspectos dramatizados ou outros, sua continuidade pelos tempos futuros. A estrutura religiosa, iniciática, leva a isto.

O candomblé é uma religião cujo panteão é composto, em São Paulo, por 16 orixás (Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaiê, Xangô, Logum-Edé, Oxum, Iansã, Obá, Nanã, Iemanjá, Ewá, Oxumarê, Iroco e Oxalá) e entidades como Caboclos e Boiadeiros (PRANDI E GONÇALVES, 1989), que são cultuados recebendo oferendas, comidas e, principalmente, festas. Para se ter uma idéia do número destas é preciso saber que um orixá só pode incorporar regularmente seu filho após ser “fixado” em sua cabeça, “socializado” na religião. O que é feito na iniciação, também chamada de “feitura”. Ao final do obrigatório período de recolhimento para a feitura, é realizada uma festa, chamada Festa de Iaô (ou Saída de Iaô). Momento em que o iniciado é apresentado publicamente como um iaô (iniciado que até passar pela “obrigação” – confirmação – de sete anos recebe este nome). Como um legítimo membro do povo-de-santo. A “feitura” deverá ser “confirmada” (chama-se a esta confirmação de “festa de obrigação”) após 1, 3, 5 e 7 anos de ocorrida, estendendo pelo tempo as festas de candomblé. Cada pessoa tem, ainda, pelo menos mais um orixá (o juntó) e, às vezes até mais sete, compondo o que se chama de “enredo de santo”, que deverão ser (todos) cultuados, comemorados. Caboclos e Boiadeiros também costumam ser assentados (fixados) e recebem festas anualmente. Como os terreiros em geral têm muitos filhos, aumenta a quantidade de festas em potencial. Em São Paulo, excetuando-se a

época da Quaresma, é possível assistir, nos finais de semana, a várias festas de candomblé. A importância de sua realização sistemática é explicada pelos pais-de-santo:

“[...] porque até no candomblé existe o que nós chamamos de propaganda; se você não mostrar o que é, um pouco, você não consegue atrair pessoas pro culto e ele se fecha, ele morre”. (Sidney de Ogum).

“A festa é onde a gente mostra a beleza, o que a gente sabe, os orixás da nossa casa”. (Marcos de Obaluaiê).

De fato, a festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente. Ela pode ser definida como o paroxismo das sociedades, que ela renova e purifica. É o momento da circulação de riquezas, das trocas, da distribuição do que se tem de melhor. Expressa a glória da coletividade. É a ocasião em que o grupo comemora os nascimentos que asseguram seu futuro. É na festa que ele recebe em seu interior os novos membros iniciados. E por isto, é também na festa que ele toma consciência dos seus mortos. Na festa as sociedades hierarquizadas aproximam e confraternizam classes sociais, etnias, raças; grupos complementares e antagonistas se confundem; atesta-se a solidariedade (CAILLOIS, 1950).

Surge então a razão de a festa ser realizada com tanta frequência pelos terreiros: ela consolida as relações, reafirma as associações, expressa a visão de mundo de grupos e indivíduos. Além disso, ela é uma espécie de “vitrine” da religião, um modo de mostrar ao público a identidade do culto, sua forma ampla e complexa, muito mais bonita e lúdica do que o que pode parecer num contato com finalidades “instrumentais” com a religião, como é o caso da consulta ao jogo de búzios e da realização de ebós (despachos). A festa mostra o que o grupo é e pensa. Nesse sentido pode ser entendida como o “proselitismo” do candomblé. No entanto, embora possam ter esta “função”, as festas constituem uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação dos limites e constrangimentos da condição do homem: é o momento em que se vive o mito, o sonho. O momento em que o homem recebe um deus em sua casa, às vezes em seu próprio corpo. “Mãe” Sandra de Xangô, espantando-se com minha pergunta sobre o porquê da realização de tantas festas respondeu:

“Como é que eu vou chamar um orixá se não for numa festa?!!”

Os terreiros que já contam com um determinado número de “filhos” (como são chamados os iniciados pelos pais ou mães-de-santo) costumam estabelecer um calendário mais ou menos fixo de festas anuais que pode ou não conter as festas particulares relacionadas com momentos da vida religiosa dos filhos da casa. Ou

seja, no Ipetê de Oxum, (festa da deusa Oxum) podem acontecer também, por exemplo, a Saída de um iaô de Logum (filho do orixá Oxum no mito), de qualquer outro orixá (geralmente com alguma relação, no mito, com o orixá da festa), ou a entrega de um Decá. Isto favorece a divisão das despesas da festa e proporciona, ao mesmo tempo, maior beleza e riqueza de momentos rituais.

Do calendário fixo de um terreiro constam apenas as festas para os orixás considerados mais importantes para o grupo da casa. Os terreiros que seguem um calendário de festas, devido à memória dos tempos da escravidão, que deram lugar a vários tipos de sincretismo, geralmente o organizam de acordo com as datas de comemoração dos santos católicos. Do seguinte modo: em janeiro costumam acontecer muitas festas de Caboclos na época em que se comemora São Sebastião, quando também acontecem muitas festas para Oxóssi. Em fevereiro, antes do início da Quaresma, acontecem muitas festas para Ogum (por ser o início do ano), o que também pode acontecer em abril (dia de São Jorge) ou junho, quando ele é sincretizado em Santo Antonio. Por ocasião do início da Quaresma, faz-se o Lorogun (Festa de Oxaguiã), uma cerimônia que encerra as atividades do terreiro até a Páscoa. Em junho são frequentes as festas de Xangô (muitas vezes sincretizado em São João ou São Pedro), geralmente realizadas junto a fogueiras. Em agosto é impressionante a quantidade de Olubajés, as festas de Obaluaiê, sincretizado em São Lázaro ou São Roque (parece que ninguém se arrisca a desagradar o temido deus das pestes e das doenças). Em setembro acontecem centenas de festas de Erês (ou Ibeji, as entidades infantis do candomblé) em razão do sincretismo em São Cosme e São Damião, comemorados a 27 de setembro. Também em setembro ocorrem as festas das Águas de Oxalá (um ciclo de três festas que se realizam durante três semanas), que também podem acontecer em dezembro, seguindo-se o preceito do candomblé de que tudo (inclusive o ano) começa com Exu e termina com Oxalá, que é sincretizado em Cristo. As festas dos orixás femininos (iabás), como o Ipete de Oxum e o Acarajé de Iansã, costumam acontecer em dezembro, devido ao sincretismo, mas podem ocorrer em qualquer época do ano. As festas de Iemanjá, entretanto, raramente ocorrem fora dos meses de dezembro ou fevereiro, acompanhando o calendário das festas católicas de Nossa Senhora da Conceição ou da Candelária, ou ainda de Nossa Senhora dos Navegantes, nas quais é sincretizada a deusa das águas do mar.

Além desse calendário, praticamente consensual entre o povo-de-santo, as festas podem ter outros motivos, como já disse, e mais: aniversário “de santo” (geralmente depois dos 7 anos de feitura), festa do orixá patrono da casa, festa do orixá do pai-de-santo, festa oferecida a algum orixá por motivo de “agrado” ou agradecimento por alguma coisa, festa para os erês (espíritos infantis) da casa, para os caboclos ou boiadeiros, enfim, os motivos para a realização de uma festa são diversos e não faltam. Ultimamente alguns candomblés têm feito também

festas de casamento dos adeptos no próprio terreiro. Estas não são previstas no calendário e tanto podem acontecer fora dele como serem inseridas, de acordo com as possibilidades e/ou conveniência do terreiro, nas próprias festas do calendário, uma vez que a preparação e realização de uma festa de candomblé, por mais simples que seja, exige recursos financeiros e humanos bastante consideráveis. É por isso que muitíssimas vezes os clientes dos terreiros são chamados a contribuir com o “grosso” das despesas. E o fazem com grande prazer, pois acreditam que em troca de seus favores aos deuses e seus filhos receberão axé.

## A PREPARAÇÃO DA FESTA

A perspectiva da realização de uma festa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos, dentro e fora do terreiro, além de recursos humanos. Ela começa a ser preparada muito antes do dia marcado para sua realização, seja uma festa simples ou não. É preciso tempo para que sejam tomadas uma série de providências para conseguir recursos a fim de satisfazer os anseios de todos com relação a ela.

No caso de uma festa “simples” de orixá (sem obrigações ou iniciação envolvidas), jogam-se os búzios, antes de mais nada, para saber se o orixá concorda com a festa, se deseja “comer”, o quê e em que quantidade, se quer roupa nova (pergunta perigosa e que só é feita quando há condições para isso, pois a roupa do orixá é cara e trabalhosa), se a data lhe agrada e, inclusive, se certos convidados serão bem vindos.

O pai ou mãe-de-santo reúne o grupo e comunica que vai haver festa; que todos devem colaborar com trabalho, oferendas, dinheiro ou tudo isso ao mesmo tempo. Nessas ocasiões geralmente ele aproveita para avaliar a última festa e lembrar os “erros” e problemas acontecidos e as soluções que foram dadas a eles. Repreende alguns filhos por faltas cometidas, outros por não cooperarem suficientemente com o trabalho da casa e aproveita para ensinar algo sobre a “etiqueta ritual” a ser cumprida no barracão. Se o terreiro tiver condições para tanto, manda-se imprimir convites com motivo, data, endereço e até o traje adequado para a ocasião. Estes convites podem ser financiados por algum cliente que deseje agradar o orixá homenageado, por algum filho-de-santo em melhor situação financeira ou, ainda, oferecidos pelos ogãs, que se reúnem para pagá-los. Se o terreiro não tiver condições financeiras para isso, será mobilizada a rede de informação do povo-de-santo, que é efficientíssima. Essa rede passa por diversos ambientes freqüentados pelos adeptos do candomblé, especialmente as festas de outras casas, as lojas de artigos religiosos, escolas de samba, boates gays, além de mil telefonemas e, principalmente, através das relações de parentesco de santo e de “nação”

(rito que um terreiro segue). A rede de informação do povo-de-santo é tão eficiente que é costume dizerem, no candomblé, que “se você não quer que saibam de uma coisa, não deixe que aconteça”. Pois se acontecer, todos saberão, mais cedo ou mais tarde, tenha o fato acontecido na dimensão pública ou privada da vida do indivíduo que vive nesta religião.

Tendo sido reunidos os recursos para a compra dos artigos necessários, todos os membros do terreiro devem estabelecer uma “escala de serviço” na casa, pois sempre há a necessidade de gente para dar conta de todos os detalhes da preparação da festa e que são muitíssimos. Até s simpatizantes (em geral clientes dos jogos de búzios) são chamados a ajudar neste trabalho.

Para que a festa possa ser realizada é necessário ainda que os adeptos se organizem também fora do terreiro. Como é preciso (e importante!) ajudar no trabalho da casa-de-santo, muita gente trabalha horas extras no emprego, não só para conseguir mais dinheiro e participar da festa, comprar uma roupa nova para si ou para seu orixá usar no “grande dia”, mas também para ter tempo livre que possa ser usado nas tarefas do terreiro. É comum que pessoas que trabalhem em hospitais, por exemplo, “dobrem” seus plantões para ter um dia ou uma noite livres para dedicarem-se aos afazeres da “roça” (terreiro). Há empregadas domésticas que abandonam o emprego para serem a “mãe-criadeira” de um iaô (aquela que toma conta dele, de seu banho, sua comida, de ensinar-lhe toda a etiqueta, as cantigas etc); diaristas que faltam ao serviço apenas para poderem ajudar na “comida do santo”. No caso dos iaôs, é costume aproveitarem os períodos de férias (do trabalho ou escolares) para a iniciação. Quem não trabalha “fora” como algumas donas-de-casa, deve providenciar quem cuide de seus filhos, maridos, suas casas (pois é comum que partes importantes dos rituais sejam feitas à noite; principalmente porque é neste período do dia que a maioria dos filhos-de-santo pode estar no terreiro). Quando não conseguem isto, elas levam seus filhos para a “roça”, outro nome pelo qual se chamam os terreiros. Sempre se dá um jeito. Em época de “obrigação” é muito comum vermos crianças nos candomblés brincando, com pedrinhas, de “jogar búzios”. Elas brincam também de “virar no santo”, “fazer ebós” e outras coisas que vêm nesta convivência obrigatória com a prática do candomblé, ao acompanharem seus pais.

Quando há festa, devem ser respeitados tabus alimentares e sexuais. Com antecedência deve-se lavar, passar e engomar as roupas que serão usadas (sete saiotos para cada mulher que dance na roda-de-santo, são lavados, passados e engomados!), consertar as roupas dos orixás que, na dança da festa anterior, perderam lantejoulas, pedras ou rasgaram-se. É preciso polir as ferramentas (símbolos feitos em metal) dos orixás, as pulseiras e os adjás (sinetas) dos ebomis (que geralmente são confeccionados em latão ou zinco niquelado e escurecem com o tempo), pois eles devem imitar o brilho do ouro, da prata e do cobre, metais

favoritos dos orixás. É preciso correr a cidade em busca de avícolas onde possam ser encontrados os animais preferidos pelo orixá ao qual serão sacrificados – deve haver um carro à disposição do terreiro para todo este circuito de compras – e depois sai-se à procura das folhas que comporão o amaci (banho de “limpeza”) dos filhos-de-santo antes da festa. Se a casa tiver seus próprios alabês (ogãs tocadores de atabaques), muito bem. Se não, eles deverão ser contratados, pois uma festa não pode prescindir da música, e no candomblé é ela que “traz” os orixás ao mundo dos homens. É costume se dizer, nos terreiros, que “sem alabê não tem candomblé”.

Às vésperas da festa os animais oferecidos aos orixás são sacrificados e as “comidas secas” (são chamadas assim todas as “comidas-de-santo” que não sejam animais sacrificados) oferecidas aos orixás. Essas comidas geralmente são preparadas pela iabassê da casa (cozinheira que prepara as comidas dos orixás e que conhece os preceitos e “temperos” do gosto de cada orixá), auxiliada por equedes (mulheres que não entram em transe e são espécies de “camareiras” dos orixás) e iaôs. Cada orixá come um prato específico, preparado de modo peculiar. Um dos conhecimentos mais importantes do candomblé consiste em saber exatamente o quê cada qualidade de orixá come, “temperado” de que modo e sob que circunstâncias rituais. Já na preparação das comidas da festa, portanto, a hierarquia e seu conseqüente grau de conhecimento começa a se expressar de modo enfático.

Todo o “cardápio” da festa depende do que se chama de “qualidade” do orixá, que são avatares, caminhos do orixá e “partes ou segmentos da sua própria biografia mítica, ou representações de locais em que nessa forma foi ou é cultuado” (PRANDI, 1989: 157). Todas as comidas rituais são preparadas levando-se em consideração os preceitos de cada orixá. A pipoca de Obaluaiê (doburu), por exemplo, deve ser estourada na areia quente e não no óleo. Quem o faz não pode falar enquanto prepara, e assim por diante.

Nas festas de iniciação, depois do sacrifício ritual a cozinha do terreiro fica cheia de frangos, patos, galinhas d’angola etc. para serem depenados e suas vísceras devidamente separadas e preparadas, conforme a preferéncia dos orixás a que se destinam. Os “bichos de quatro pés” (que podem ser porcos, cabritos, carneiros, tartarugas, coelhos etc., conforme o orixá homenageado) são “pelados” e limpos pelos ogãs. É muito comum nas casas-de-santo serem vistas, curtindo ao sol ou mesmo na forma de pequenos “tapetes”, as peles desses animais. É conferindo as peles na parede que o povo-de-santo sabe (e verifica) quais foram os animais sacrificados. É costume se contarem as peles e ver se elas são novas.

Depois de limpos os bichos, cozinham-se as carnes, separa-se o que cada orixá deseja e, no dia seguinte, são preparadas as comidas que serão servidas à assistência da festa, no ajeun (refeição coletiva, compartilhada entre os deuses, os membros da casa e os convidados). Compradas as bebidas, resta ainda verificar se há pratos e

copos em número suficiente para os convidados. Ultimamente é bastante comum vermos o povo-de-santo comendo o ajeun em pratinhos de papel, com garfos de plástico, em lugar do tradicional ajeun servido em folhas de mamona e comido com as mãos, descrito tantas vezes na etnografia clássica sobre o candomblé.

É preciso, ainda, providenciar flores e folhas para enfeitar o barracão, fazer os laços com os ojás (panos no formato de echarpe que o povo-de-santo amarra na cabeça, na cintura etc) nos atabaques, além de manter tudo rigorosamente limpo. Durante estes dias é preciso que alguém providencie alimentação “profana” e bules e mais bules de café para os que estão trabalhando no terreiro. Toda esta trabalhadeira é realizada alegremente, entremuada de brincadeiras, de narrativas de casos acontecidos nos diversos candomblés e de indakas (fofocas). A cozinha é o espaço do terreiro onde se fica sabendo das coisas do candomblé e onde muitos ensinamentos são transmitidos, juntamente com avaliações de todos os tipos. É na cozinha que, além de serem preparadas as comidas dos santos, e as magias, são “cozidos” os acontecimentos das festas, as práticas dos outros terreiros (chama-se isto de “xoxar”), os casos de demanda, cura, mistérios, avaliados os desempenhos de adeptos e de orixás, a vida pública e privada do povo-de-santo em geral. É claro que não é só na cozinha que se fazem estes comentários, mas este espaço, sendo um espaço cheio do segredo do candomblé (os “feitiços” são preparados ali), é um espaço de “intimidade” do povo-de-santo dentro do terreiro.

A não ser nos momentos mais importantes, como o sacrifício dos animais e outros rituais, o pai ou mãe-de-santo estão ocupados com outros afazeres. Em geral atendendo os clientes através do jogo de búzios ou da realização de ebós, etutus (tipos de “limpeza” ritual, que incluem um sacrifício animal) ou boris (cerimônia de “dar de comer à cabeça”). Quer dizer, dando os primeiros passos na direção da próxima festa. Seja pela transformação do abiã (adepto que ainda não passou pelo rito de iniciação), que agora está dando o bori, num futuro iaô, seja pela transformação do cliente que veio jogar búzios num novo abiã.

## OS CUSTOS DA FESTA

Outro aspecto importante, no que diz respeito à festa de candomblé, são seus custos. Apesar das más condições econômicas em que vive, o povo-de-santo é um grupo que consegue promover, com frequência à primeira vista intrigante, festas bastante dispendiosas.

As festas de iniciação e as “de obrigação” são as mais caras. Entre estas últimas a mais cara é a de 7 anos, conhecida como decá. Nas despesas com tais festas devem ser computadas a manutenção do iniciando e a daqueles que trabalham no terreiro durante o período de recolhimento, além de ser obrigatório o

sacrifício de um bicho de “quatro pés” e quatro frangos (um para cada “pé” do bicho, diz-se; chama-se a isso de “calçar” o bicho de quatro pés). Praticamente repete-se a iniciação, multiplicando-a pelo número de orixás que já foram assentados (os 5 ou 7 orixás do enredo) e mais o caboclo (quando o indivíduo tem um), que também “comem”.

Mesmo no caso de uma festa simples (comemorativa de um orixá), pelo menos uma comida seca cada deus deve receber, como vimos. Exu sempre deve comer e o orixá homenageado receber um “quatro-pés” calçado. Este “quatro-pés” geralmente é um bode ou uma cabra. Há até quem ofereça um boi a seu orixá ou caboclo, conforme a situação financeira da casa e/ou do indivíduo permitam. Mas geralmente se oferece bem menos que isso, “negociando-se” com o orixá, prometendo-se dar-lhe o devido mais tarde. Apenas as “comidas secas”, porém, já consomem uma considerável quantia em dinheiro do povo-de-santo, além das despesas com gás, luz, água, alimentação (e tempo!) dos que trabalham na casa, inevitáveis em qualquer atividade do terreiro. Assim, o mínimo gasto numa festa de orixá, simples, é de 500 dólares, sem incluir as bebidas do ajeun, que podem variar do simples refresco em pó até cervejas e refrigerantes. No caso da festa de iniciação, uma das mais caras festas de candomblé, os custos chegam a 1500 dólares. No decá, multiplique-se pelo menos por três essa quantia. Poucos, por esta razão, conseguem chegar a esta categoria e, portanto, aqueles que a alcançam orgulham-se muito e são respeitadíssimos. Tanto pelo sacrifício exigido quanto pelo conhecimento adquirido durante o tempo que se esperou e poupou recursos para tanto.

É impossível reproduzir aqui a lista dos artigos necessários para uma festa de iniciação. Esta lista contém todos os artigos necessários não só ao assentamento do orixá (a feitura, propriamente dita), mas também aos ebós, o material do bori, da roupa de orixá e do iaô e o sustento do pessoal que trabalhará na “roça” durante o período em que o iaô estiver recolhido, em geral 17 dias. Dela constam, em média, 126 itens, sem contar as unidades como 20 orobôs, 10 litros de mel etc. Além do preço dos artigos, devemos somar, também, os honorários do pai-de-santo, chamados de “mão” ou “salva de chão”, que representam o custo dos seus serviços religiosos, a serem pagos pelo iaô em dinheiro ou, quando isso não é possível, em trabalho no terreiro.

Feitas as contas, uma iniciação “barata”, como a de Ogum (pois há orixás considerados “baratos”, como Ogum, Oxum, Oxóssi), não poderá ser realizada por menos de 1500 dólares e, as mais caras, como as de Logun-Edé (considerado o orixá mais caro do candomblé, pois come tudo em casais: um casal de faisões, um casal de coelhos, um casal de pombos etc.) e de Oxalá, 2000 dólares.

Não é fácil, portanto, para o filho-de-santo, conseguir recursos para a iniciação ou mesmo para a festa comum. No caso da iniciação, pode demorar anos. Pode se tornar impossível. Às vezes, quando há emergência, pode-se fazer o orixá

“de esmola”, o que significa que o próprio indivíduo ou o pai-de-santo pedirão aos filhos e clientes da casa que dêem algo da lista ou pelo menos parte, conseguindo, ao fim de certo tempo, tudo o que é necessário. Outras vezes os filhos de santo saem à rua, oferecendo um punhado de pipocas curativas de Obaluaiê, em troca de algum dinheiro para a iniciação. Ou, ainda, é o próprio orixá que exige que tudo seja feito de esmola, ensinando assim a humildade a seus filhos. E se não for desse modo, muitas vezes o abiã não terá nunca recursos para “fazer” seu orixá. Mas não é comum que ele conte muito com os outros para se iniciar. Primeiro porque pedir a quem já tem pouco, como a maioria do povo-de-santo, é na verdade conseguir muito pouco. E depois parece haver uma questão de orgulho envolvendo o assunto. Nada, entretanto, nesse orgulho impede o abiã de aceitar “presentes” – que podem ser escolhidos numa lista como as de presentes de casamento – para seu orixá, e isso acontece freqüentemente. Clientes, amigos e parentes que simpatizam com o abiã, com o pai-de-santo ou, principalmente, que se julgam em dívida para com o orixá que será feito ou desejam “agradá-lo”, costumam “presentear” o iaô, diminuindo em alguma coisa o número de itens ou a quantia a ser despendida por este. Para muitas pessoas, entretanto, é uma questão de honra gastar o que for preciso para satisfazer seu orixá. Muitos adeptos do candomblé trabalham anos a fio para ter, um dia, a condição de oferecer uma esplêndida festa em honra de seu orixá, fazê-lo do modo mais perfeito possível. Pierre Verger, etnólogo francês, dizia que essas “horas de glória” criam um sentimento de honra e prestígio que ultrapassa os muros do terreiro:

*“O candomblé é uma religião de exaltação da personalidade. Ela faz com que as pessoas se sintam honradas. Uma vendedora de acarajé tem prestígio. Compra-se dela com muito respeito porque ela é filha de Oxum, de uma deusa, porque sua deusa baila bem. A gente não se sente humilhada”. (Declaração de Pierre Verger a Goulart de Andrade, no programa Comando da Madrugada, do SBT, em 16/11/90).*

São provavelmente tais “horas de glória” que compensam todo o sacrifício, todo o investimento do povo-de-santo nas festas. Para a parte deste grupo que vive as humilhações da pobreza, da falta de todo tipo de bens, elas podem ser não apenas altamente revigorantes mas, do mesmo modo que para a parte em melhor condições financeiras, distante desta realidade, momentos de profunda transcendência, de catarse e de ultrapassamento do próprio “eu”.

A renovação das obrigações, a preocupação com as festas dos outros membros do terreiro e com as suas próprias, fazem com que elas sejam um tema cotidiano e objetivo permanente dos adeptos dessa religião, que organizam a própria vida cotidiana em função do trabalho que devem realizar na “casa de santo” para a festa do orixá da casa (ou do seu), e das festas de outras casas a que

desejam assistir. Ou seja, sendo constante a produção da festa, o candomblé é a constante produção das horas de glória. As horas de dançar e brilhar no barracão.

## OS DEUSES ENTRAM EM CENA

A festa de candomblé, por suas características intrínsecas de ludismo, o canto, a dança, o ultrapassamento do “eu” no transe, um figurino e papéis previamente conhecidos por todos os que dela participam, assume características de um drama ritual, semelhante ao drama teatral, onde são vividas as histórias dos deuses e a dos homens do povo-de-santo. É o tipo de festa que Duvignaud (1976) chama de festa de participação. Nesta categoria incluem-se cerimônias públicas das quais participa a comunidade no seu conjunto. Os participantes são conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados. Algumas festas religiosas, como as bacanais da antiguidade, as festas de candomblé e a maior parte dos carnavais pertencem, para Duvignaud, a esta categoria.

É na festa que os orixás vêm à terra, no corpo de seus filhos, com a finalidade de dançar, de brincar, de xirê, termo que em ioruba significa exatamente isto. É através dos gestos, sutis ou nervosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que “falam” das ações e atributos dos orixás, que o mito é revivido, que o orixá é vivido, como a soma das cores, brilhos, ritmos, cheiros, movimentos, gostos. A vida dos orixás é o principal tema (e a vinda dos orixás o principal motivo) da festa. Os deuses incorporam seus eleitos e dançam com brilhantismo. Usam roupas brilhantes, ricas, coroas e cetros, espadas, espelhos; são os personagens principais do drama religioso.

Os filhos-de-santo, mesmo fora do transe, representam papéis construídos material e simbolicamente em termos de tempo de iniciação, hierarquia (da casa e dos orixás) ou da possibilidade de entrar em transe ou não, já que nem todos os membros da religião podem experimentá-lo. Desempenhar um papel religioso no candomblé (ser “do santo”), uma religião fundamentada na possessão dos homens pelos deuses, implica pertencer a uma das duas categorias básicas que organizam a religião: a dos “rodantes” (os que entram em transe) e a dos “não-rodantes” (os que nunca entram em transe). Na categoria dos “não-rodantes” encontram-se os ogãs e as equedes. Todos os demais são “rodantes”. Dentro destas duas categorias surgem os “papéis”. Os rodantes ebomis podem assumir inúmeros cargos no terreiro, como pai ou mãe-de-santo, pai ou mãe-pequenos (assessores imediatos dos chefes do terreiro, vistos também como pais ou mães “menores”), iamorô (responsável pela ajuda nos rituais em geral), ialaxé (a que cuida dos axés dos orixás), jibonã (responsável pelos cuidados com o iaô recolhi-

do, e que também é chamada de “mãe-criadeira”, especialmente no rito angola) etc. Entre os “papéis” dos não-rodantes estão o olossaim (responsável pela busca das folhas rituais e que deve conhecê-las muito bem), os obás (ministros de Xangô) e outros mais, determinados pela casa.

A ocupação destes cargos atribui prestígio a quem o recebe e é designada, a maior parte das vezes, pelos orixás incorporados durante a festa, num ato chamado de “suspensão” – “escolha” feita pelo orixá, que pega uma pessoa pelo braço e a leva para junto dos atabaques, dançando, ou ainda deita-se a seus pés, numa atitude de reverência do deus ao homem e colocando-a sentada numa cadeira “de honra”. Estes momentos costumam ser efusivos e emocionantes tanto para os filhos da casa como para a assistência, pois algumas vezes é do público que assiste à festa que o orixá “suspende” alguém.

Evidentemente, a construção dos papéis rituais não se faz na festa, mas é principalmente nela que eles se expressam em sua plenitude, pois é quando se encontram reunidos os membros do grupo podendo (no “palco” que é o barracão), contracenar entre si na presença do público assistente.

Neste “teatro”, cada papel é construído com base numa série de mitos, movimentos ritualizados, roupas, signos próprios além, é claro, de tempo, conhecimento, direitos e deveres específicos. Por exemplo: o orixá Ogum pode ser identificado, minimamente, a partir de alguns elementos: a cor azul cobalto e um facão, gestos de luta executados durante a dança, postura brava e viril. Para os mais conhecedores, pelo ilá (grito característico de cada orixá, que comporta variações). Se for orixá de um ebomi, quando parado colocará os braços para trás, apoiando as costas das mãos sobre os rins. Se for o orixá do pai-de-santo, quando este entrar em transe todos os rodantes filhos da casa também “virarão” em seus orixás.

Todos os ebomis, rodantes ou não, têm seu “figurino mínimo” composto por um brajá (colar de contas feito em “gomos”, na cor de seu orixá pessoal), um ojá na cintura, pelo uso de “abas” no ojá ori (pano que se enrola na cabeça) e, principalmente, pelo uso do adjá (sineta ritual, usada para chamar os orixás). O papel dos ebomis não-rodantes, na festa, pode ser comparado ao de “coadjuvante” no teatro, e sua “deixa” (sinal para que um personagem atue) é geralmente outro papel, como o de orixá, por exemplo, começar a ser desempenhado por alguém.

Os iaôs recém-iniciados podem ser reconhecidos pela sua postura física (geralmente andam de cabeça baixa), pelo uso do kelê (colar símbolo da iniciação, usado rente ao pescoço, durante pelo menos três meses) e do mocã (trançado de palha da Costa com uma espécie de “boneca” de palha na ponta, relacionado aos antepassados). Eles usam ainda o erindilogun (colar de 16 fios de contas) e os “contra-eguns” (trancinhas de palha da Costa que são amarradas nos braços dos iaôs, visando espantar os espíritos dos mortos, chamados de eguns). Os iaôs recém-iniciados, além disso, só sentam no chão, separados dos iaôs mais velhos

e ebomis, comem por último etc.

Outros elementos também são levados em conta na delimitação dos papéis religiosos sem, contudo, abandonarem o referencial do tempo de iniciação. A posição que o indivíduo ocupa na “roda-de-santo”, por exemplo, é determinada nesta base. Desse modo, os ebomis estarão no “começo” da roda, seguidos pelos iaôs em ordem decrescente de tempo de iniciação, ficando no “fim” da roda os abiãs. Há, no entanto, casas em que, além destas distinções, estabelece-se também uma distinção entre os sexos: mulheres na frente e homens no “final” da roda (ainda assim respeitando, para a ordenação, o “tempo-de-santo”).

A posição e os papéis dos indivíduos no sistema religioso também se manifestam por ocasião da troca de bênçãos (quando se toca para o orixá da pessoa, de seu terreiro ou cantigas que tenham a ver com a identidade religiosa da pessoa, por exemplo) entre os filhos da casa e outros que estejam dançando durante a festa. O mais novo pedirá a bênção ao mais velho, todos a pedirão ao pai ou mãe-de-santo, os iaôs e abiãs pedem aos ogãs e equedes e outros ebomis; pessoas de um mesmo barco (iniciados no mesmo dia, na mesma casa, pelo mesmo pai-de-santo) trocam bênçãos entre si e assim por diante, numa complicadíssima e por vezes ininteligível rede de bênçãos. Muita gente fica ressentida porque não lhe tomam a bênção na hora devida, ou mesmo porque acaba pedindo a bênção (beijando a mão do outro), quando devia dar (receber o beijo na mão primeiro). Entre o povo-de-santo, esta “gafe” é muito comum, mal vista e pode ser o início de antagonismos.

Desde a entrada da roda-de-santo no barracão, todos os papéis religiosos são vividos intensamente, numa atuação sincrônica cujos elementos ordenadores são dados pelo xirê, que é a estrutura que organiza a entrada das cantigas e danças ao som do ritmo dedicado a cada orixá, cujo transe é previsto neste momento. Assim que o orixá “vira”, outros papéis são imediatamente acionados: a equede, que deve acompanhá-lo, vesti-lo, secar-lhe o suor do rosto e dançar com ele; o pai-de-santo, que deve receber a reverência do orixá; o dos alabês, que devem saber o quê, e de que modo, deve ser tocado para aquele orixá etc. Além de ser uma estrutura seqüencial ordenadora das cantigas (louvações), o xirê denota também a concepção cosmológica do grupo, funcionando como elemento que “costura” a atuação dos personagens religiosos em função dos papéis e dos momentos adequados à sua representação. Um exemplo de como o xirê expressa a visão cosmológica do grupo pode ser dado por esta ordenação, costumeira do candomblé ketu:

Primeiro toca-se para Exu, no padê (porque ele é o intermediário entre os homens e os orixás, entre o mundo do além e o da terra); depois para Ogum (porque é o dono dos caminhos e dos metais e sem ele e suas invenções da faca e da enxada o sacrifício aos orixás e o trabalho na terra estariam impedidos);

Oxóssi (porque é irmão de Ogum e porque também está ligado à sobrevivência através da caça e da pesca), Obaluaiê (porque é o orixá da cura das doenças, ou aquele que as traz), Ossaim (dono das folhas que curam, daí sua ligação com Obaluaiê e também porque nada se faz sem folhas no candomblé), Oxumarê (por sua ligação com Xangô, como escravo deste e como aquele que faz a ligação entre o céu (nuvens) e a terra), Xangô (deus do trovão e do fogo, trazido por Oxumarê), Oxum (esposa favorita de Xangô), Logum-Edé (o filho de Oxum, mas com Oxóssi), Iansã (que no mito criou Logum-Edé, juntamente com Ogum quando Oxum o abandonou); Obá (tida em muitas casas como irmã de Iansã e a terceira mulher de Xangô), Nanã (a mais velha das iabás – orixás femininos), Iemanjá (a dona das cabeças e mulher de Oxalá) e finalmente Oxalá, o senhor de toda a criação. Algumas casas, entretanto, seguem outra ordem.

É esta ordenação que, de alguma forma, norteia os acontecimentos da festa, fazendo, entre outras coisas, com que os filhos observem, através das músicas, os momentos apropriados ao cumprimento da etiqueta religiosa como, por exemplo, dançar de certa maneira ou pedir a bênção à mãe-criadeira quando se toca para o orixá dela. O indivíduo participa deste mesmo modo também do repertório “histórico/musical” do grupo, que consiste nas cantigas do orixá do pai ou mãe-de-santo, dos ebomis da casa como ogãs e equedes, da mãe-criadeira, irmãos de barco, enfim aquelas que, ao determinarem a ordem das reverências (quem pede e quem dá a bênção) durante a festa, estabelecem publicamente a hierarquia do terreiro e localizam o indivíduo numa determinada posição. Existem, inclusive, cantigas próprias dos graus hierárquicos. A chegada dos ebomis durante uma festa, por exemplo, obriga a uma ligeira interrupção da música para que os “couros” (atabaques) “dobrem” em homenagem ao recém-chegado. Estando a música intimamente relacionada à condição hierárquica, até mesmo as pausas entre uma cantiga e outra revelam isto: a roda dos iaôs e abiãs deve abaixar-se (ficar de cócoras) enquanto a roda dos ebomis permanece em pé. Ainda o paó (palmas ritmadas), com o qual se louvam os orixás e se reverenciam os ebomis indica, musicalmente, a alta posição de quem o recebe. E mais, se considerarmos os terreiros de ritos diferentes, poderemos ver que suas identidades são construídas também através da música que se toca nas festas. Um terreiro é ketu porque, entre outras coisas, toca os ritmos de Ketu, canta em “ioruba”, toca seus atabaques com aguidavis (varetas). Outro terreiro é angola porque toca os ritmos de Angola, canta em língua “banto” e toca seus atabaques com as mãos. Como a música constitui elemento fundamental também nos rituais privados, é comum que durante determinadas cantigas em que são rememorados momentos da iniciação (ou outros, marcantes da vida do filho-de-santo) essa identidade seja chamada a se expressar de modo intenso, como pede o espírito da festa. É então que o indivíduo entra em transe de seu orixá. A vivência desse momento de intensidade é dina-

mizada pelo ritmo dos atabaques, que fornece a “atmosfera” adequada ao caráter mais ou menos vibrante de cada orixá (AMARAL & GONÇALVES DA SILVA, 1992a). Os orixás expressam, através dos ritmos particulares, suas características, criando um momento musical em que elas se tornam inteligíveis e plenas de sentido religioso. A sincronia entre dança, cores e ritmo é tão perfeita, que é possível entender o orixá como este conjunto de cor, ritmo, e movimento.

Para a assistência não iniciada, entretanto, conforme pude verificar, muito pouco do que está acontecendo é inteligível, pois poucas pessoas além do povo-de-santo dominam o complexo código religioso ou mesmo a “etiqueta” do candomblé. Muita gente está ali apenas para assistir ao “espetáculo”, sem se perguntar por significados particulares. Sabem que naquele lugar estão dançando deuses, que pessoas estão incorporando “entidades divinas”. Muitos dizem que vão para ver os orixás dançarem. Parecem sentirem-se satisfeitos por participarem, de algum modo, dos eventos considerados sagrados. Mas a assistência é extremamente valorizada e o povo-de-santo adora exibir seus convidados ilustres aos amigos. Edison Carneiro (1948) diz que uma das maiores aspirações dos candomblés baianos de sua época era a de terem um caminho asfaltado, por onde os carros pudessem trafegar, levando uma assistência “seleta” às festas.

Para alguns, inclusive, o candomblé é também a única beleza possível, numa vida de pobreza:

*“Quando eu era criança, minha família era muito pobre. Nós não tínhamos nem o que comer em casa. Então nos fins-de-semana a gente ia pro candomblé. Lá tinha música, tinha dança, roupas bonitas, brilhantes. Lá tinha comida! O candomblé era a única coisa bonita na minha vida. A única beleza. Então eu fiquei”* (Roberto de Oxum).

Os chefes de terreiro também percebem este elemento lúdico, de lazer mesmo, da festa de candomblé:

*“Candomblé é boate de pobre”* (Sandra de Xangô).

No candomblé, de fato, há muita diversão nas festas. Além das danças dos orixás, verdadeiro “espetáculo” a que se assiste, há também as rodas-de-samba depois do ajeun (refeição comunitária, feita ao final da festa), quando se comem as iguarias “do santo” enquanto se conversa, flerta, contam-se piadas, dançam-se sambas, namora-se e consegue-se favores dos assistentes. O povo-de-santo tem um senso de humor delicioso e até mesmo suas piadas são, freqüentemente, impregnadas dessa vida “no santo”. É muito divertido ouvir suas conversas durante o ajeun, nas festas. Brinca-se de “dar ekê” (fingir que virou no santo ou qualquer outra entidade). Alguém comenta, como fez uma mãe-de-santo certo dia: “Eu não

tenho pombagira. Minha pomba é fixa”. Ou então, enquanto alguns comentam o brilho e a beleza de certos orixás, um iaô sobe num banco e faz um “pas-de-gat”, dizendo: “Minha Iansã é de balet” (trocadilho com Iansã de Balé, deusa dos ventos, que dança espantando os eguns – mortos – e uma improvável Iansã bailarina, que dance nas pontas de sapatilhas...). Muitos comentários jocosos também são tecidos, como por exemplo “Fulano está fazendo um novo ritual, o orodupau” (orô significa “cerimônia ritual”) e que, se perguntado, explicarão que é um tipo de “descarrego sexual”. Casos sobre as “marmotagens” (falcatruas, engodos) ou erros de alguns chefes de terreiro, como “pintar o iaô com guache”, na falta dos pigmentos sagrados, são bastante contados. É ainda em tais momentos de descontração que o povo-de-santo articula, com os convidados ou com gente conhecida como clientes, visitas, pequenas relações de favores como a consulta com o dentista simpatizante, uma doação para a próxima feitura, a doação de alguma coisa para o terreiro, um emprego etc., e que começa (essa articulação), geralmente, pelo convite: “vem fazer uma fofquinha comigo?”.

Para os iniciados a festa também é uma espécie de “jogo” que consiste em reconhecer peças, códigos, decifrar signos (que orixá é aquele que virou, qual sua qualidade, o que as contas penduradas no pescoço “dizem”), uma espécie de texto já muito conhecido que se acompanha praticamente “dizendo” as falas dos personagens junto com os atores. Por exemplo, quem vai virar em que cantiga, o que o orixá vai fazer quando se toca um certo ritmo, quais orixás virão em determinadas festas, em determinadas casas, quem será “suspenso” etc. E uma festa de candomblé só tem “fim” quando outra começa a ser gestada. Até lá, servirá de assunto cotidianamente nos terreiros e entre as pessoas que dela participaram. Será avaliada quanto ao rigor ritual, quanto à fartura da comida, quanto à assistência e tudo o mais.

*“São os fuxicos ‘pós-festa’! Porque sempre sai, os fuxicos. Porque sem fuxico não existe candomblé. E é justamente na cozinha da casa-de-santo que sai tudo. Todos os fuxicos, todas as conversas, o que fulano disse, falou e viu...”* (Armando de Ogun).

A festa também assume, muitas vezes, o caráter de “lazer”, de espetáculo, a que se vai nos fins-de-semana, e do qual é possível fazer parte, seja apenas assistindo, dançando na assistência, seja aproximando-se, aos poucos, da religião. Por ser o momento síntese de tudo que o povo-de-santo pode apresentar publicamente em termos de imagem da religião, para a assistência a festa é não só um verdadeiro espetáculo, de estética ímpar, mas também uma “vitrine” da alegria, do ludismo, da sensualidade e beleza vividos pelos adeptos desta religião. De seu estilo de vida.

## ALÉM DOS MUROS DO TERREIRO

A vivência nesse mundo religioso, cheio de minúcias rituais, constantemente referido à mitologia dos orixás, (geradora de relações e comportamentos também singulares) e pleno de uma estética ímpar, soma-se à vivência na cidade, criando um “gosto” peculiar do povo-de-santo. Este gosto é capaz de distingui-lo como grupo (BOURDIEU, 1983) e de oferecer matrizes para a construção de uma identidade entre os membros dos terreiros através não só dos códigos reconhecíveis por eles, mas também do contraste que apresentam em relação a outros grupos religiosos.

Nesse universo de relações, o povo-de-santo estabelece, fora do terreiro, laços com outros grupos que compartilham, de alguma forma, seu ethos, muitas vezes exatamente pelo fato de abrigarem, em seu interior, muitos adeptos do candomblé e da umbanda. Essa relação dialética implica uma espécie de “espehamento” do universo de um grupo no outro. É o caso das escolas de samba (ou mais radicalmente dos afoxés) ou ainda da capoeira, de modo menos enfático. A música dos tambores, a alegria, o dispêndio, o ludismo e a sensualidade são elementos constitutivos também do grupo dos sambistas e dos afoxés, assim como as intrigas, o falatório, as mudanças de escola. Os mesmos elementos festivos que encontramos no candomblé. Muitas escolas de samba e afoxés, inclusive, tiveram sua origem nos candomblés, através de pessoas que se reuniam na “roda-de-samba” após a festa religiosa, como aponta Roberto Moura (1983) referindo-se ao Rio de Janeiro da primeira metade do século. Essas organizações deram origem às escolas de samba, famosas em São Paulo e no Rio de Janeiro, como a Vai-Vai, a Rosas de Ouro, Mangueira, Império Serrano, Portela entre outras. Mesmo quando não foram fundadas por gente do santo, a tendência a aglutinar esse grupo foi se revelando. Há também pessoas que foram para o candomblé através do caminho da escola de samba, levado por algum sambista e vice-versa.

No final do desfile da Vai-Vai de 1991, por exemplo, surgiu o carro de Oxalá, todo branco e cheio de espelhos. O desfile se encerrou com Oxalá, da mesma maneira que cantar para Oxalá encerra a festa de candomblé, “fecha o xirê”. Se nem todos os sambas-enredos são sobre o candomblé, sempre existem alusões ao universo do culto, revelando a marca da presença do povo-de-santo nas escolas de samba. Além disso, pelo menos alguns ebós são feitos pelas escolas antes de entrar na avenida.

O mesmo acontece com os afoxés, estes ainda mais próximos do candomblé que as escolas de samba. O afoxé foi, historicamente, a primeira manifestação da religiosidade do candomblé nas ruas. Nina Rodrigues, no começo do século, já relatava notícias de protestos contra os afoxés no carnaval, época em que o candomblé e o samba eram proibidos (RODRIGUES, 1988: 157/8). Contudo, apesar

dos protestos, a participação do grupo negro num carnaval de ranchos e entrudos não poderia acontecer sem a marca da religiosidade e da alegria do candomblé. É assim que surgem os “Pândegos da África”, os “Filhos da África” e a “Chegada Africana”, entre outros. Hoje, são famosos (e disputados inclusive pelas elites) os afoxés “Filhos de Gandhi”, “Ilê Ayê”. “Badauê” e “Olodum”, entre outros. Em São Paulo, desde sua fundação, em 1981, é o afoxé “Filhos da Coroa de Dadá” que abre o desfile das escolas de samba fazendo, inclusive, o padê, em plena avenida. Apoiados na tradição religiosa afro-brasileira, exibindo danças, ritmos e cantos da liturgia do candomblé e, ao mesmo tempo, inseridos no contexto delirante do carnaval, os afoxés se situam na fronteira de dois mundos, aproximando, por caminhos simultaneamente iniciáticos e seculares, dois universos dialeticamente complementares: o sagrado e o profano.

Os afoxés também são dirigidos por gente “do santo” ou por personalidades envolvidas com o culto. O afoxé paulista “Filhos da Coroa de Dadá” é dirigido por um ogã (Gilberto de Exu) e sua mulher, uma mãe de santo (Wanda de Oxum), que é responsável pelo figurino do afoxé. Hoje, entretanto, diferentemente do passado, os afoxés e escolas de samba não se ligam a nenhum candomblé com exclusividade. Talvez por isso mesmo venham crescendo. Em alguns anos, com o tema homenageando Oxalá saíram, no “Filhos da Coroa de Dadá”, mais de mil pessoas, todas de branco, vestidas por “mãe Wanda”. Os músicos que tocam nos afoxés são, muitos deles, os que tocam nos candomblés (alabês) e a massa de seus “foliões”, em sua quase totalidade é constituída por pessoas que, de uma forma ou de outra, mantêm vínculos, em graus variáveis, com esta religião.

Apenas depois de despachar Exu, para que tudo corra sem problemas é que o afoxé começa a cantar e, vestindo seu figurino de estilo africano, inicia sua apresentação pública. A dança, no seu traçado básico, é a mesma dos terreiros. As cantigas vão se desenrolando e os “foliões” realizam uma coreografia ritual de acordo com ela, mas geralmente estilizada, simplificada ou adaptada. E quando as cantigas não são as do candomblé, propriamente ditas (há inclusive quem “vire no santo” (entre em transe), algumas vezes, durante a exibição dos afoxés, tanto no próprio grupo como na assistência), elas remetem, quase que invariavelmente, à religião, aos orixás, seus signos e elementos.

Apesar de a vivência no candomblé gerar um gosto que se manifesta em várias esferas, estas, entretanto não chegam a se confundir com a religiosa. Que o gosto do candomblé extrapole os muros do terreiro e impregne outras esferas da vida cotidiana dos adeptos, como vemos, não há dúvidas. Mas o candomblé, enquanto ritual religioso deve manter sua identidade, que se expressa principalmente no que se chama de o “segredo”, o “fundamento”, que em outras palavras significa aquilo que não se partilha a não ser com os do terreiro. Aquilo que realmente marca a identidade da religião.

O gosto construído pela convivência no candomblé, contudo, reflete-se não só na opção que se faz quanto aos grupos com os quais se relacionar, como no caso da participação do povo-de-santo nas escolas de samba, afoxés e capoeira (que mantêm em maior ou menor grau os elementos simbólicos por eles valorizados) mas também se expressa no consumo que ele faz dos bens materiais e simbólicos disponíveis para tanto. É nesse consumo que se expressa aquilo que Bourdieu (1983) chamou de “estilo de vida” distintivo.

Nas diferentes dimensões da vida cotidiana fora do terreiro, como no lazer, nas atividades culturais, sociais e outras, o povo-de-santo expressa seu gosto distintivo. Existe, inclusive, uma espécie de “circuito”, em São Paulo, frequentado pelos “do santo”. As apresentações de filmes relativos à cultura religiosa afro-brasileira sempre contam com a presença desse “povo”. Vários são os filmes consumidos pelos “do santo”; entre eles: “Amuleto de Ogum”, “Barco de Iansã”, “Egungum – ancestralidade africana”, “Iaô, ou A iniciação num terreiro gegegenô”, “Por que Oxalá usa ekodid,”, “Ori”, “A Deusa Negra” e outros.

Exposições de arte africana, de fotos e outras relativas ao universo do culto também fazem parte desse circuito. Os grupos de dança afro-brasileira são muito prestigiados em suas apresentações e vários deles são compostos por gente do candomblé. Frequentam-se também Oficinas de Dança que oferecem, entre outras coisas, cursos de percussão de atabaques e construção dos mesmos, além de capoeira, “conscientização corporal negra” (sic) etc. O povo-de-santo freqüenta, também, cursos de língua ioruba (como o oferecido pela Universidade de São Paulo) e outros institutos de divulgação da cultura religiosa afro-brasileira, como o Centro Cultural Oduduwa. Paralelamente ao circuito dos institutos acontece o consumo de uma literatura especializada que conta com inúmeros títulos, vendidos nas casas de artigos religiosos ou em livrarias, especializadas (como a Eboh e a Zipak) ou não. Essa literatura trata de temas de interesse do povo-de-santo como receitas de ebós, práticas mágicas em geral, histórias dos orixás, manuais de jogo de búzios, receitas de remédios feitos com ervas etc. O povo-de-santo também consome obras de caráter científico como as de Edison Carneiro, Roger Bastide, Juana Elbein e outros. Quase todos os chefes de terreiro possuem pelo menos o exemplar de Orixás, de Pierre Verger, bastante manuseado.

Quando o candomblé é tematizado, seja nos programas de rádio, como o de “Mãe Gui”, o de “Mãe Sylvia de Oxalá”, o programa “Nosso Cantinho” de pai Celso de Oxalá, ou ainda em novelas ou minisséries de televisão como “Tenda dos Milagres”, “Pacto de Sangue”, “O Sorriso do Lagarto”, “Anastácia”, “Mandala”, “Carmem” etc., o povo-de-santo assiste invariavelmente, fazendo a crítica de acordo com sua vivência pessoal. A minissérie “Mãe-de-Santo”, exibida pela rede Manchete de televisão, serviu de assunto durante semanas, dentro e fora do terreiro. Já os programas de rádio onde pais ou mães-de-santo jogam búzios e

respondem às questões dos ouvintes, são ouvidos pelo povo-de-santo por curiosidade e pelo reconhecimento, neles, de suas práticas e convicções. Eles servem, também, de assunto para conversas cotidianas, dentro do terreiro ou fora, com gente “do santo”. Gente que adora contar e ouvir “casos” – ou “causos” como eles dizem.

Estas conversas também são entabuladas a respeito das notícias veiculadas pelos jornais tablóides publicados e consumidos pelo povo-de-santo. Em jornais como “Umbanda & Candomblé”, “Umbanda” e “A voz do Orixá” entre outros, são tratados temas de interesse do grupo como o mundo do candomblé, o carnaval, futebol, capoeira, medicina alternativa, previsões, festas de candomblé, trabalhos nas federações, congressos religiosos, AIDS, além da divulgação de conhecimentos e serviços religiosos. Esses jornais são patrocinados por anunciantes também ligados ao culto dos orixás, como os fabricantes de velas e defumadores, tanoarias, além de escolas de dança, cabeleireiros, butiques de “confecções afro-brasileiras” (sic) e lojas de artigos religiosos. Mais ainda, pequenos comerciantes, e “casas de santo”, oferecem seus serviços nesta “imprensa especializada”, fazendo amplo uso do código e da linguagem religiosa.

O vocabulário do candomblé também é encontrado no título das colunas dos jornais, tais como a coluna “Correio Nagô” (comentários sobre as festas, aniversários de santo e demais acontecimentos sociais do povo-de-santo) no jornal “Umbanda & Candomblé”; “Olossain” (uma coluna onde são discutidas questões sobre os fundamentos da religião, como folhas, comidas, etc.) e “Olukó” (palavra que em ioruba significa “professor”, onde são ensinados rudimentos de ioruba, geralmente usando as cantigas como exemplo), no jornal “A voz do Orixá”, indicando claramente o modo pelo qual estes jornais refletem o mundo e os interesses do candomblé. Isto é tão evidente que alguns deles comentam por escrito (da mesma maneira que se comenta nos terreiros) as fofocas, intrigas e disputas entre o povo-de-santo.

Mesmo quando o candomblé não é explicitamente tematizado, mas apenas referido, como é o caso de certas manifestações culturais como músicas e shows de música, o gosto já consolidado e que tem por matriz o ethos e a estética da religião, guiará as escolhas para aquelas que mais próximas se encontrem desse “habitus” do povo-de-santo.

*“O candomblé é uma coisa que entra no sangue, entra no psiquê das pessoas; precisa daquilo. Vive aquela coisa; e é gostoso, é uma embriaguez psíquica”.* (Marco Antonio de Ossaim).

Sendo assim, os adeptos do candomblé serão encontrados nos shows e nas “rodas-de-samba”, nos espetáculos de cantores ligados à religião como Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Maria Bethania, Margareth Menezes, Martinho da Vila, Gerônimo, Leci Brandão, o afoxé baiano Olodum e o Ilê Ayê, entre outros. Do mesmo modo, a música que o povo-de-santo ouve e os discos que

compra também são marcados pelo gosto criado no contato com a religião. Alguns cantores se projetaram mesmo, cantando as coisas do candomblé, como Dorival Caymmi e Clara Nunes. E para a umbanda, Martinho da Vila. As músicas podem ser as do terreiro, como certos “pontos” de umbanda cantados por Martinho da Vila ou cantigas de candomblé, cantadas por Clara Nunes (a musa do candomblé), Gilberto Gil, Caetano Veloso e Maria Bethania. A maioria, no entanto, faz pequenas referências, apenas, aos orixás ou a termos do candomblé e que apenas o povo-de-santo ou quem com ele mantém intimidade, reconhece. São também comuns canções homenageando um determinado orixá ou mãe-de-santo, como as famosas “Oração a Mãe Menininha” (de Dorival Caymmi), “A Bênção, Senhora” (Vinícius de Moraes e Toquinho), o “Canto de Oxalufã” (de Vinícius de Moraes em homenagem a seu orixá) e “Logun-Edé” (de Gilberto Gil em homenagem ao “dono” de sua cabeça). Os filhos-de-santo geralmente conhecem as músicas que fazem referência a seu orixá e têm o disco, se têm condições para tanto.

Existe ainda a produção e o consumo de uma discografia ligada propriamente ao culto, que tem na música um elemento estrutural. Estes discos apresentam cantigas de candomblé de várias nações ou “pontos” de caboclos, boiadeiros, pombagiras etc. Geralmente são gravados por ogãs e/ou pais-de-santo, gente que conhece a fundo os interesses do grupo. Apenas em uma única loja encontrei 36 albuns!.

É tão explícito o gosto particular do povo-de-santo, e alcança tantas esferas de sua vida social que até mesmo os cartões postais que ele envia e recebe têm como tema o candomblé, a África, a Bahia, a capoeira. Os mais populares são os que apresentam figuras dos orixás (plenos de significado, portanto) ou símbolos do candomblé. Finalmente, como o povo-de-santo está inserido na sociedade mais ampla, a sobreposição desse ethos, desse “gosto,” aos valores próprios da sociedade ocidental, cristã, consumista, faz com que surjam elementos inusitados, como cartões de visita com elementos e termos religiosos e até um cartão de natal com um “papai Noel” negro, de barba branca desejando “AXÉ!”

## CONCLUSÃO

Festejar ou fornecer matrizes para construção de estilos de vida não é, obviamente, privilégio do candomblé. Todas as religiões têm essa capacidade e, na verdade, é a isso mesmo que se propõem. A festa e o estilo diferem, contudo, de acordo com os mitos e interpretações deles que as religiões propagam como modelos para estar no mundo e da noção do que é o homem e qual é seu destino.

No caso do candomblé a festa é o elemento mais adequado de acesso a essa matriz (e de sua expressão), por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos (por ser um fato social total). Pelo que

ela representa da visão de mundo do povo-de-santo.

Outras religiões, é claro, também têm a festa como elemento capaz de agrupar seus fiéis em torno de objetivos comuns e confraternização, como é o caso principalmente do catolicismo popular, do pentecostalismo e em alguns momentos fortes da umbanda, como as festas de Iemanjá e Cosme e Damião, que já foram incorporadas pela maioria da população brasileira. Contudo, ainda que a festa esteja presente em quase todas as religiões, é preciso compreender de que modo ela se insere na estrutura religiosa, se considerada como elemento constitutivo dessa estrutura ou como elemento “exterior”, usado para intermediar o sagrado e profano de modo inteligível. No primeiro caso, que é o caso do candomblé, a festa e a religião se confundem expressando sua estrutura comum através dos eventos que marcam seu acontecimento. Festa e Candomblé são sinônimos, explicitando-se um no outro. A festa é estrutural. No segundo caso, a festa pode ser vista como um meio que os homens usam para expressar seus sentimentos de alegria e esperança diante de seu deus. Aqui, a festa é circunstancial, conjuntural. A festa é um momento. É o caso do catolicismo popular.

Quando a festa é estrutural, caso do candomblé, ela impregna a visão de mundo de modo total, implicando um estilo de vida marcado pelos valores festivos, como o ludismo, o dispêndio, a alegria, a sensualidade, a transgressão etc. que se expressa também fora do terreiro. Já no caso da festa circunstancial/conjuntural, mesmo quando é permanentemente produzida, como é o caso do catolicismo popular, não se estabelece um estilo de vida propriamente dito. Porque os mitos que estão na base de sua estrutura religiosa são ligados na maior parte das vezes a temas de sofrimento, abandono, culpa e expiação, ficando a alegria, a vida, a festa para um mundo pós-morte. Os temas das festas católicas sempre se ligam aos santos (mártires, sofredores), à paixão de Cristo e não podemos esquecer que o próprio mito de origem do homem, no cristianismo, mostra que o paraíso perdido pela desobediência virá com a remissão do pecado humano. Festeja-se então, não a vida presente, mas a esperança, o perdão virtual, o paraíso a que estamos adquirindo direito através da dor e da privação. Assim, sendo “conjuntural” a festa católica não chega a delinear uma pauta de consumo de bens simbólicos e materiais que sejam representativos da adesão à Festa como estilo de vida distintivo dentro da sociedade urbana. O que não quer dizer que o catolicismo não gere uma pauta de consumo religioso específica como velas, medalhinhas, imagens etc. É claro que o catolicismo fornece, também, símbolos que podem atuar como sinais distintivos de um estilo de vida católico. Acontece, contudo, que a “cultura nacional” (por sinal bastante “festeira”) absorveu em grande parte as práticas, os símbolos e valores do catolicismo, diluindo seu significado nas diferentes dimensões da vida social, como de resto acontece com todas as religiões hegemônicas. A festa católica foi, portanto, absorvida pela cultura nacional.

Talvez seja por isso que católicos e povo-de-santo sintam-se perfeitamente à vontade para estar tanto nas igrejas como nos terreiros, traduzindo ou complementando as respostas que os dois universos religiosos dão à satisfação dos anseios humanos.

O que tentei mostrar foi que, partindo de uma dada matriz religiosa, a do candomblé, é possível delinear um estilo de vida que dialoga com o sistema religioso que o origina e que influencia as várias dimensões da vida dos fiéis, constituindo um gosto peculiar, reconhecível por seus signos próprios. Este gosto, que define um estilo de vida, se identifica por contraposição aos demais gostos (estilos) que se encontram na cidade, adquirindo o povo-de-santo o caráter de um grupo distinto, porque este gosto comum gera escolhas comuns que por sua vez implicam o partilhar sentimentos, subjetividades, emoções.

Dessa forma, o candomblé, por ser uma religião que corresponde às necessidades de simbolização e ritualização na cidade, é capaz de fornecer elementos para a construção da distinção na sociedade urbana, respondendo, de modo eficaz, à tendência homogeneizante difundida pelos meios de comunicação e principalmente pelo Estado. O mesmo acontece com outras religiões e formas de agrupamento. Portanto não é possível (e há tempos sabe-se disso) pensar a cidade, especialmente as metrópoles, como fonte de sentimentos de solidão e individualismo como o senso comum tende a estereotipar. Na verdade, vivem-se, atualmente, novos tipos de associação, com bases mais “afetivas” que têm no partilhar de um gosto comum e práticas comuns seu elemento mais notável.

Se o povo-de-santo se identifica e delimita por contraposição a outros grupos, circunscrevendo, para tanto, um conjunto de práticas e de atitudes como peculiares e pertencentes àqueles que o compõem, não se deve pensar que sua “auto-suficiência”, – ou a de outros grupos – signifique que eles se fecham em si, no espaço e/ou no tempo. Principalmente quando sabemos que não almejam nenhum fim político. Essa falta de um projeto, de expectativa de crescimento e organização, é compensada pela ênfase posta na qualidade das relações que passam a ser mais intensas e vividas no agora. Se se acredita que a causa dos sentimentos negativos diante do mundo seja a vida nas cidades (devido às relações competitivas, efêmeras, distanciadas) a solução é encontrada no recolhimento do indivíduo no grupo que escolheu (e que o “acolheu”) e pelo aprofundamento das relações no interior desses grupos. Que fique claro que esse “aprofundamento” não gera consenso ou unanimidade. Tanto não é assim que o conflito desempenha um papel marcante neles (querelas entre o povo-de-santo, as “guerras” entre os grupos de punks, as dissidências entre as várias religiões-seitas etc.).

Antes, portanto, de acreditarmos que os indivíduos se agrupam – na cidade, nas festas, no candomblé – apenas para partilhar afeto, sem mais nenhum objetivo, e sem mais nenhuma consequência, lembremos que a maioria dos indivíduos que

pertencem ao povo-de-santo é gente pobre, pouco escolarizada, migrante, muitas vezes doente, solitária, desamparada socialmente, sem falar nos que têm comportamentos estigmatizados (homossexuais, prostitutas, drogados, neuróticos etc.). Gente oprimida social, econômica e culturalmente. A alegria, a festa, a transgressão e a jocosidade do povo-de-santo não poderiam ser entendidas como uma forma de resistir a esta opressão? Sua linguagem e seu discurso, constantemente cifrados e codificados em termos da experiência religiosa (que é mantida em segredo, partilhada apenas entre os “do santo”) ao mesmo tempo que confirma os laços permite rejeitar a massificação, a homogeneização. A referência constante ao ritual e a jocosidade diante do mundo mostram que a qualidade essencial desse grupo é justamente ser “mais ardiloso que ofensivo”. Sendo assim é que ele pode se exprimir através de práticas consideradas alienantes ou alienadas. “Eterna ambigüidade da fraqueza que pode ser a máscara de uma inegável força” como diz Maffesoli. O “jogo-de-cintura”, o silêncio, a abstenção, alienação são as armas que grupos como o povo-de-santo usam para enfrentar a opressão do mesmo modo que a ironia e a jocosidade, que terminam, muitas vezes por desestabilizar sistemas de dominação. E nada mais representativo dessa atitude do que a continuada produção da festa por um grupo que teria razões suficientes para poupar cada centavo, cada resto de força, cada minuto de tempo que pudesse ser aplicado na sobrevivência. Nada como a Festa para afirmar e valorizar sua existência.

Outro aspecto importante diz respeito ao caráter das religiões na metrópole. Nem mesmo os mais fervorosos defensores da cidade, da urbanidade, podem deixar de colocar o problema do “sentido” na sociedade complexa, “pós-moderna”, tecnológica, atualíssima.

Na medida em que a vida urbana afeta todas as instituições, ela atinge também as religiões e não somente os adeptos, os fiéis. Assim, o aspecto sagrado tende a não ser mais investido exclusivamente nas organizações que têm o encargo de sua gestão; escapa-lhes e permanece difuso por toda a sociedade, tornando--se parcialmente disponível para novas definições e essas definições devem ser formuladas, pois o nível do sagrado é o do sentido, onde se associam valores e onde se organizam certas formas que contribuem para a definição sublimada e para a unificação do sistema social, para a adesão dos indivíduos. É assim que os estilos de vida, a adesão a valores, tende a adquirir um caráter “sagrado”, marcadamente se eles têm como matriz, como no caso do povo-de-santo, um sistema religioso.

Na cidade, diferentemente do que imaginavam os autores da Escola de Chicago e outros, a vida cotidiana torna-se mais permeável à religiosidade e à sacralização. Criam-se (geralmente por “trocas simbólicas”) e se difundem novas linguagens teológicas; as manifestações rituais se multiplicam no quadro das experimentações sociais e culturais; expandem-se as religiões alternativas. Num nível menos dramatizado, menos dependente de acontecimentos constituídos em

liturgias, a associação do político e do religioso permanece ativa. Os grupos mobilizam o “sagrado selvagem”, para usar uma expressão de Bastide, e os líderes figuram como “mestres” ou gurus (veja-se, por exemplo, o papel de Chico Mendes para o movimento de preservação do meio ambiente ou de Caetano Veloso e Gilberto Gil para o Tropicalismo); as religiões “importadas”, como os diferentes orientalismos, contribuem para expressar um alto nível de rejeição da ordem social; o religioso elementar (como as práticas do candomblé) e o apelo a vários tipos de ocultismos (cabala, tarô, astrologia, numerologia, cartomancia, bioenergéticas, cromoterapia, videntes etc.) demonstram não só as divergências com a “cultura oficial” e o saber institucionalizado mas também o exercício da liberdade de escolha entre as múltiplas ofertas do sagrado e que revelam, no seu consumo, expectativas e gostos capazes de indicar a adesão a estilos de vida distintivos que configuram a construção de novas instituições.

Essa proliferação de grupos com estilos de vida distintos, esse “multiculturalismo”, é o princípio que organiza a cidade; e esta multiplicidade dos grupos fortemente unidos por sentimentos comuns (inclusive os de pertencimento a um mesmo território: o território urbano-físico) estrutura, através de sua diversidade, a unidade da cidade. E então, podemos recuperar o caráter positivo da cidade se pensarmos que ela é uma sucessão de territórios, físicos e/ou simbólicos, onde as pessoas fazem suas trocas, se enraízam, se retraem, buscam abrigo, segurança e festejam apesar ou por causa de tudo isto.

Os grupos “fazem a cidade” porque são diferentes e até mesmo opostos. Sua lógica é o resultado de tantas outras, que por sua vez partilham a “lógica da cidade” em sua práxis.

E como o povo-de-santo vive intensamente a cidade, transitando pelos múltiplos grupos dos quais se pode extrair como elemento comum o hedonismo, a dança, a música, para esse grupo (como para muitos outros) ela é o lugar da Festa; o lugar onde, dentro ou fora do terreiro, contrariamente ao que afirmam os noticiários dos jornais, “a alegria é a prova dos nove”.

## BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, RITA & GONÇALVES DA SILVA, VAGNER (1992a) – “Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista” In: *Religião & Sociedade*, v. 16 no. 1/2, ISER, Rio de Janeiro.
- AMARAL, RITA & GONÇALVES DA SILVA, VAGNER (1993) – “A Cor do Axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo” In: *Estudos Afro-Asiáticos* no. 25. CEAA, Rio de Janeiro.
- AMARAL, RITA – “A alternativa da festa à brasileira” In: *Sexta-feira – antropologia, artes e humanidades*. n. 2, ano 2, São Paulo, Ed. Pletora, abril de 1998b.

- AMARAL, RITA (1998e) – “Awon Xire! A festa de candomblé como elemento estruturante da religião” In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. *Leopardo dos olhos de fogo. Escritos sobre a religião dos orixás VI* Atelier Editorial, São Paulo.
- AMARAL, RITA (1998c) – “Sentidos da Festa ‘à brasileira’” In: *Travessia – Revista do Imigrante*, Ano XI, nº. 31, maio-agosto CEM, São Paulo.
- AMARAL, RITA (1998a) – *Festa à Brasileira – Sentidos do festejar no país que “não é sério”*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- AMARAL, RITA (1992) – *Povo-de-Santo, Povo de festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado. USP.
- BARTH, FREDERICK (org.) (1969) – *Ethnic groups and boundaries – the social organization of culture difference*. Allen & Unwin, London.
- BOURDIEU, PIERRE (1983) – “Gostos de classe e estilos de vida”. In: ORTIZ, Renato (org.) – *Bourdieu*, Coleção Grandes Cientistas Sociais. no. 39. Ática, São Paulo.
- BOURDIEU, PIERRE (1987) – *A Economia das Trocas Simbólicas*. Ed. Perspectiva, São Paulo.
- CAILLOIS, ROGER (1950) – *L’Homme et le Sacré*. Gallimard, Paris.
- CARNEIRO, EDISON (1948) – *Candomblés da Bahia*. Edições de Ouro, São Paulo, s.d. (1a. edição em 1948).
- DEL PRIORE, MARY (1994) – *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. Ed. Brasiliense, São Paulo.
- DURKHEIM, EMILE (1968) – *Les Formes elementaires de la vie religieuse*. PUF, Paris, 5a. ed.
- DUVIGNAUD, JEAN (1976) – “La Fête: essai de sociologie” In: *Cultures* vol. 3, no. 01, UNESCO.
- DUVIGNAUD, JEAN (1983) – *Festas e Civilizações Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro.
- EWBANK, THOMAS (1976) – *Vida no Brasil*. Ed. Itatiaia/EDUSP, São Paulo.
- GEERTZ, CLIFFORD (1978) – *A Interpretação das Culturas*. Zahar, Rio de Janeiro.
- HUIZINGA, JOHAN (1951) – *Homo Ludens*, Gallimard, Paris.
- ISAMBERT, FRANÇOIS-ANDRÉ (1982) – *Le Sens du Sacré - fete et religion populaire*. Les Editions de Minuit, Paris.
- LEÃO TEIXEIRA, MARIA LINA (1986) – *Transas de um povo-de-santo: um estudo sobre identidades sexuais*. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Rio de Janeiro.
- MAFFESOLI, Michel (1985) – *A Sombra de Dionísio. Contribuição a uma sociologia da orgia*. Graal, Rio de Janeiro.
- MAFFESOLI, MICHEL (1987) – *O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo na sociedade da massas*. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco* Editora Brasiliense, São Paulo, 1984.
- MORAES FILHO, MELLO (1979) – *Festas e Tradições Populares no Brasil* EDUSP/ Itatiaia, São Paulo.
- OLIVEN, RUBEN (1974) – *O Metabolismo Social da Cidade* Ed. da UFRGS, Porto Alegre.
- PRANDI, REGINALDO (1991) – *Os Candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova*. HUCITEC/EDUSP, São Paulo.
- RAMOS, ARTHUR (1942) – *O Negro Brasileiro – Ethnographia Religiosa e Psychanalyse*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- RISÉRIO, ANTONIO (1981) – *Carnaval Ijexá*. Corrupio, Salvador.
- RODRIGUES, RAIMUNDO NINA (1935) – *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.