

“É O NOSSO PEDAÇO DA ÁFRICA, UAI”. A BAHIA NO IMAGINÁRIO CANDOMBLECISTA DE UBERABA (MG)

por

João Ferreira Dias¹

Resumo: No imaginário candomblecista, a África assume uma posição particular, quer como *lieu de mémoire*, i.e., como espaço de memória e referência emocional, ligada ao desterro da escravatura, quer como recurso político, ou seja, como referência ideológica face ao idioma diacrítico de *autenticidade*. Nesse sentido, a África configura o horizonte último candomblecista por excelência. Pese embora o sentido operatório desta afirmação, neste texto pretendo evidenciar a forma como na cidade de Uberaba, em Minas Gerais, a comunidade candomblecista privilegia a Bahia como referência ideológica e normativa.

Palavras-chave: Candomblé; Uberaba; Bahia.

Abstract: It is well-known that *Africa* invokes a series of mental-emotional and political dispositions among candomblé practitioners. It configures, indeed, a truly *lieu de mémoire*, related to the slave trade, but also an ideological resource for narratives on authenticity. In that sense, it is clear that Africa remains the ultimate source of power for those practitioners. However, despite the validity of that statement, it is my intention to present here the ways in which Uberaba's candomblé community invokes Bahia as ideological and normative reference.

Keywords: Candomblé; Uberaba; Bahia.

INTRODUÇÃO

Enquanto produto da diáspora forçada de escravos da costa africana para o Brasil, em particular durante o designado “Ciclo do Benim”, entre 1770 e 1850 (Lépine, 2001), período de grande incremento escravocrata resultante do desmantelamento do Império Òyó-Yorùbá e das guerras de libertação do reino do Daomé (Peel, 2000), o Candomblé nunca se independentizou de África. Conforme a produção científica mais recente nos mostra, o fluxo entre o Golfo do Benim

¹ Doutorado em Estudos Africanos, Mestre em História e Cultura das Religiões. Investigador Integrado ao CEI-IUL. Investigador Associado ao CH-UL. Coordenador do Instituto Ixéxé. <www.joaoferreiradias.net> / joaoferreiradias@outlook.pt.

e a Bahia de Todos os Santos, foi fundamental na construção de uma identidade étnica e religiosa no Novo Mundo, produzindo gerações atlânticas, engajadas com o comércio transatlântico e a circulação religiosa (Matory, 2005; Silveira, 2006; Parés, 2006; Parés e Castillo, 2007; Parés, 2010; Castillo, 2016). Esta circulação transatlântica contrasta com uma ideia já em desuso de corte entre o continente africano e as américas, que teria estado na base de identidades preservadas, daquilo que Herkovits queria por sobrevivências culturais. Tal facto não nega um efeito psicológico da escravatura, uma vez que as famílias atlânticas constituíam a elite africana. Para os restantes, a África permaneceu como pátria ausente, mas não perdendo o seu sentido ideológico, nostálgico e referencial. A África, nesse sentido, surge como *lieu de mémoire* (Nora, 1984).

Neste artigo, pretendo tratar, de forma sumária, dos significados da África no Candomblé, salientando o seu caráter propulsor, responsável por crises identitárias e pelos movimentos de reafricanização, para poder, então, referir a forma como na cidade de Uberaba, palco de instalação recente do Candomblé, na década de 1970, o viés ideológico é concebido em relação a Salvador da Bahia, cidade com a qual se estabelecem ligações políticas, configurando naquela a África do Brasil.

O LUGAR DA ÁFRICA NOS DISCURSOS DO CANDOMBLÉ

A afirmação de uma identidade yorubá em Cuba (Palmié, 2007) encontra coerência na Bahia com a formação da nagôcracia e do emblema da “pureza nagô”. Esta ideia surge plasmada na antropologia clássica afro-brasileira, desde Nina Rodrigues (1900), Landes (1947) ou Roger Bastide (1960, 1973), caminhando lado-a-lado como os processos de constituição de identidade religiosa candomblecista, onde o idioma da *pureza* emergia como sinal diacrítico da cultura dos terreiros baianos. Com efeito, a instituição de identidades étnicas tornadas operatórias num quadro religioso, é um processo diluído no tempo, iniciado com as confrarias religiosas afro-católicas, passando pelos calundus até à instituição dos terreiros de Candomblé com as suas “nações” (Costa Lima, 1978; Levi, 2006; Silveira, 2006; Reis 2016). Nesse processo, as identidades foram sendo negociadas e retecidas, quer pelo contato inter-africano quer pela ação colonial, tendo recebido enorme contributo da própria antropologia na definição político-ideológica de se ser “nagô”.

Exemplo da importância política da África no seio da comunidade candomblecista é a declaração de Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, terreiro baiano instalado em 1910, a Donald Pierson de que a sua “seita é puramente nagô”,

e que possuía ritos que até o Engenho Velho havia esquecido (Costa Lima, 2004: 210). Tais ritos correspondiam, em verdade, à instituição dos Obás de Xangô, criação de Martiniano Eliseu do Bonfim, importante figura afro-baiana de então, nascido na Bahia e educado em Lagos. A criação dessa figura política-religiosa, o Obá de Xangô, é interpretado por Capone (2004: 281-293), com propriedade, como uma etapa inicial no processo de longo-termo de reafricanização. Tema que falarei adiante.

A literatura especializada sobre o Candomblé, produziu-se em vagas teóricas distintas e, apesar de datada, a esquematização de Beatriz Góis Dantas (1982: 1) permanece como recurso válido, apresentando as três correntes principais: os autores embrenhados na ideia de ‘sobrevivência cultural’, Nina Rodrigues e Artur Ramos; os engajados na teoria da “persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional”, Herkovits e Ribeiro; e os autores que afirmavam o Candomblé como *locus* de verdadeiro pensamento africano, Bastide e Juana E. dos Santos. Todavia, essa África que estaria nos terreiros não era universalista. Pelo contrário, o “verdadeiro pensamento africano” encontrava-se nos terreiros nagô. Nina Rodrigues lançou as sementes que Bastide haveria de colher, disseminando, fortemente, a oposição entre nagôs e bantos. Na sua ideia, as tradições designadas genericamente por *bantas* teriam sofrido uma maior mistura com outras tradições, apresentando os traços da degeneração africana, dando origem a práticas inferiores como a quimbanda e a macumba, principais causas do sincretismo e agentes de feitiçaria, em oposição à verdadeira religiosidade africana dos terreiros nagôs, os quais representavam a continuidade africana diante da descontinuidade social provocada pela transnacionalização dos negros para o Brasil — a continuidade na descontinuidade (Capone, 2007: 354). Sobre o lugar da obra de Roger Bastide nesta dicotomia nagô/banto, Stefania Capone (2004: 18) escreve: “A seu ver, o candomblé nagô, culto tradicional, representaria a realização de uma utopia comunitária. O culto banto, ao contrário, acarretaria a degradação das crenças africanas, ao engendrar a “patologia social” da macumba”. Evidencia-se, portanto, o papel ativo dos pesquisadores na construção de um ideal comunitário², resultante de um processo de alianças entre pesquisadores e terreiros, essenciais no garante de uma maior liberdade de culto, num período de intensa perseguição. Ao mesmo tempo, uma vez engajados nos terreiros históricos nagôs da Bahia, estes pesquisadores colaboraram com a afirmação do lugar particular da tríade Engenho Velho-Gantois-Opô Afonjá, cristalizando um modelo

² Ver Beatriz Góis Dantas (1982a, 1982b), Yvonne Maggie (1975), Peter Fry (1977), Patrícia Birman (1980) e Stefania Capone (1996, 2000, 2004).

particular de Candomblé como autêntico ou “puro”, para usar a terminologia em uso na época. Apesar da centralidade da década de 1930 neste processo, tal como Seeber-Tegethoff (2007) mostra, este sistema de alianças é um recurso contínuo no seio das dinâmicas políticas dos terreiros de Candomblé.

De regresso à década de 1930, o papel de Martiniano Eliseu do Bonfim, nascido na Bahia e educado em Lagos, falante fluente de português, inglês e yorubá, foi central, surgindo como o informante mais citado da primeira metade do século XX (Castillo, 2010: 116), por nomes como Donald Pierson, Robert Park, Franklin Frazer, Lorenzo Turner, Ruth Landes e Melville Herskovits. Apesar da importância dos pesquisadores na afirmação do nagôcentrismo, como Lisa Earl Castillo menciona, “provavelmente foram influenciadas pelo próprio orgulho étnico dos nagôs (2010: 120), e que associados ao Opô Afonjá abriram caminho para o estabelecimento deste como território de autenticidades, depois do apogeu do Gantois, com Nina Rodrigues.

Objetivamente, este ideal africano era, acima de tudo, um instrumento étnico-político dos terreiros nagô, e andava longe do *melting pot* que o Candomblé representa, e que Parés (2006) bem salienta, a partir da influência daomeana. Desse modo, o Candomblé correspondia melhor ao turbilhão de que Hall falava (2003: 40): “A África passa bem, obrigado, na diáspora. (...) A ‘África’ que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do turbilhão colonial”. Não obstante, o ideal africano permaneceu como horizonte de possibilidades, lançando as pedras da reafrikanização como um processo de longo-curso candomblecista, diluído em fases, conforme mostra a literatura previamente citada. No fundo, o que está em jogo, compreende-se, é uma incessante e nostálgica busca por uma África mítica, por um tempo primordial, pelo Candomblé fundacional, pela religião no seu estado puro, autêntico, imaculado. Todavia, varia a forma como essa África é buscada.

A reafrikanização: um discurso ritualizado

Os estudos sobre a nostalgia refletem a forma como a memória recompõe o passado a fim de o tornar idealizado, capaz de contrastar com o presente, o qual seria, sempre, uma degeneração dos *happy golden days of yore*. É por isso que a nostalgia é uma relação de olhares (Cardoso 1982: 1399), o passado digladiando-se com o presente, sempre o superando pela ação depuradora do tempo (Suleiman, 2002, 2006). Nesse sentido, a nostalgia enquanto reordenação ideológica ou,

pelo menos, utópica, do passado, é invocada em momentos de crise identitária. No quadro do Candomblé, a crise é um fator fundacional, ligada à desterritorialização forçada dos africanos para o Brasil. Como registou Nina Rodrigues (1900), os africanos *de facto*, i.e., nascidos em solo africano, recusavam-se a frequentar os templos de crioulos. Compreende-se que o local de nascimento veiculava uma noção de autenticidade africana, sendo que o “lugar de memória” era, também, “lugar de pertencimento”. Conforme afirma Capone (2004: 255): “A perda da tradição, seria, assim, o motor dessa busca das origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução de um estado original”.

Essa busca de reconstruir um *estado original* no Candomblé é designado por “reafricanização”, um processo que se quer por restaurador da *africanidade* nos terreiros diante da toxicidade gerada pelo sincretismo. Segundo Vieira de Melo (2004: 12),

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

Apesar de tal definição ser limitativa, i.e., não levar em consideração, por exemplo, o movimento de reafricanização bantu (Botão, 2008), efetivamente um processo de maior debate teórico e limitações práticas, ela enfatiza os aspectos mais determinantes deste processo: modificação, suposição, seleção, interesses particulares, inspiração, práticas atuais. Estes elementos-chave permitem-nos depurar teoricamente os processos de reafricanização, lembrando que os mesmos, ainda que partindo de pressupostos partilhados, possuem uma dimensão particular: é a biografia do agente religioso, as suas opções, as suas fundamentações, em suma, as suas razões para que tenha seguido um caminho de restauração de um modelo concebido como original, e não outro.

Tal como a nostalgia enquanto reflexo emocional do passado precisa de se libertar dos elementos negativos para que opere, no quadro do Candomblé, para a que a nostalgia enquanto imaginação de África possa exercer o seu papel, ela precisa tornar idílica a referência. Vários interlocutores afirmaram a sua dificuldade em “conceber a África com prédios, ruas, bairros”. Tais aspectos são importantes num contexto de construção de narrativas em torno de África.

Ora, a procura desse estado original pressupõe a depuração ritual, i.e., a capacidade de incorporar rituais tidos como mais africanos, mais *autênticos*, e a

exclusão de elementos e rituais considerados misturados, produto das interseções nefastas geradas pela escravidão e o sincretismo. Nesse jogo, diferentes caminhos são selecionados a fim de encontrar esse estado mais autêntico de *know-how* religioso, desde as iniciações ou reiniciações em África, às ramas cubanas (Capone, 2011) passando pelo ifanização do Candomblé (Ferreira Dias, 2015). Como a literatura mostra, a reafricanização não é, somente, expressa na linguagem cosmológica, mas antes é fortemente ritualizada. Sucede, no entanto, que a reafricanização ritual não é produto coevo, mas antes um processo *ab initio* do estabelecimento do Candomblé. Ainda antes da instituição dos Obás de Xangô, já Rodolpho Martins de Andrade, o icônico Bamboxê Obitikô, havia reorganizado o sistema divinatório (Braga 2011, Castillo, 2016) e introduzido o xirê, i.e., a parte introdutória e louvativa na liturgia da festa de Candomblé. Nesse sentido, enquanto processo de continuidade, a reafricanização não deveria constituir um problema no quadro das comunidades-terreiros de Candomblé. Sucede, no entanto, que constitui. A razão parece residir no estabelecimento de uma ortopraxia duradoura a partir da década de 1930, ou seja, após a agência de Bamboxê e Martiniano, estabelecendo-se, ali, a tradição do Candomblé, a qual perdurando até hoje parece ter tido uma validade de cerca de meio século. Assim, a expansão do Candomblé para diferentes lugares do país, como São Paulo, terá reproduzido, ainda que parcialmente, os desafios inaugurais da viagem Atlântica para a Bahia e logo a seguir para o Rio de Janeiro, que obrigaram à adaptação criativa e à síntese cultural e ritual. O problema terá sido, portanto, por um lado a proximidade geográfica face à Bahia, quando comparada à distância atlântica, e por outro a presença de sacerdotes baianos em São Paulo, invocando um modelo estabelecido nas casas-matrizes de Salvador (Melo, 2008).

O CANDOMBLÉ DE UBERABA

A cidade de Uberaba localiza-se na região chamada de triângulo mineiro, próxima já ao estado de São Paulo, e é fortemente marcada pela cultura campina, sendo chamada de “terra do boi zebu”. Do ponto de vista religioso, a cidade de Uberaba constitui caso único, com uma forte expressão espírita, com cerca de 800 centros espíritas³, 12 terreiros de Umbanda e 12 de Candomblé. A implementação

³ Uberaba é conhecida, do ponto de vista religioso, como a cidade de Chico Xavier (Menezes 2006), a mais representativa e popular figura do espiritismo brasileiro, tendo sido eleito a personalidade brasileira no séc. XX.

do Candomblé na cidade remonta ao início da década de 1970, provavelmente em 1973, quando Mãe Marlene, então zeladora de Umbanda, se inicia no Candomblé, na cidade de Brasília, com Pai Antônio de Oxóssi, filho-de-santo de Pai Air José do Pilão de Prata, em Salvador, terreiro classificado como patrimônio da Bahia. Como afirmou Pai Vitinho, pai de santo iniciado por aquela, “a primeira vez que Uberaba ouviu atabaque com *akidavi*⁴ foi na queda do kelê⁵ de mamãe”. Este fenômeno de continuidade sacerdotal entre a Umbanda e o Candomblé, em que zeladores da Umbanda após iniciados no Candomblé surgem como sacerdotes deste, constitui-se uma alternativa aos padrões comunitários que ditam uma longa caminhada no interior do Candomblé, e foi mencionado por Capone (2004). Com o tempo, Mãe Marlene dista o espaço de Umbanda do espaço de Candomblé, promovendo uma descontinuidade (Ferreira Dias, 2016) que viria a ser reproduzida noutros terreiros uberabenses, e que é possível encontrar em Salvador. Para esse fim, Mãe Marlene instala o Candomblé na chácara⁶ *Recanto dos Orixás*, localizada na zona industrial fora da cidade. Paulatinamente, o Candomblé espalha-se pela cidade de Uberaba, na sua maioria por via de São Paulo. No entanto, apesar de São Paulo ser uma cidade conotada, por um lado com o Candomblé reafricanizado, por outro com o Candomblé carnavalesco-degenerado, o Candomblé de Uberaba, graças às suas escolhas referenciais, mantém-se dentro de um quadro designado como “tradicional”. Tal facto é percebido na forma como é tecida a referência a Salvador.

Salvador, o pedaço da África

Na pesquisa de campo em Uberaba, as referências a África e a Salvador, ou seja, a forma como tais lugares eram apreendidos e utilizados referencialmente, constituía fator de enorme interesse e curiosidade. Sabendo da proximidade geográfica face a São Paulo e as dimensões particulares do Candomblé paulista, já mencionadas, constituía interesse científico perscrutar as formas pelas quais a comunidade candomblecista uberabense concebia África e Salvador. Os resultados obtidos justificam a produção deste artigo.

⁴ Akidavi ou aguidavi; baqueta fina de ramo de árvore ou planta usada nos candomblés nagôs e jejes para percutir os atabaques.

⁵ Colar iniciático que representa a sujeição ao Orixá. A queda do kelê é o ritual que cessa o período de observação dos tabus por parte do neófito.

⁶ Uma espécie de quinta.

Enquanto África surgiu como uma imagem nebulosa, um continente todo ele homogeneizado em torno do culto aos Orixás, Salvador ia aparecendo, espontaneamente, como referência efetiva de ortopraxia. Nas palavras de Pai Vitinho:

Eu vejo a África como um ponto de referência, como a nossa referência dentro da religião. Mas é uma *referência relativa*. Fazendo uma analogia, entre a África e a Bahia, para o candomblé, para o candomblé que eu aprendi a cultuar, o candomblé afro-brasileiro ele é baiano. (...) Tenho a África como origem, como berço, porém a minha referência *ela é baiana*. [itálicos meus que dizem respeito a inflexões vocais enfáticas].

Tal narrativa evidencia um conflito estruturante do Candomblé atual, colocando em confronto diferentes formas de conceber a *tradição*, de um lado o modelo estabelecido nos terreiros históricos de Salvador, de um outro as *autenticidades alternativas* sediadas na Nigéria atual ou nas *ramas* cubanas. Dessa forma, Pai Vitinho enfatiza a operatividade da solução baiana, a sua solução de autenticidade, que se liga ao seu percurso religioso, primeiro pela ligação da Mãe Marlene com o Pilão de Prata, mais tarde pela refiliação daquela, agora ao Alaketu, pela via de Mãe Olga, histórica figura do Candomblé da Bahia, e posteriormente pela filiação dele próprio ao Axé Oxumarê, por via de Mãe Ana de Ogum, uma das mais antigas sacerdotisas daquela linhagem, com terreiro em São Paulo. O sacerdote continua a sua argumentação:

Sendo brasileiro, eu não consigo ver o Candomblé se eu não vir baianas, não reconheço um Candomblé que não vejo baianas, mulheres vestidas sem o pano da Costa, com o torso, eu não consigo me sentir em casa. Então respeito a África e respeito opiniões em contrário, mas a minha referência de Candomblé ela é baiana.

Este argumento, além de reforçar a autenticidade baiana, invoca a dimensão impressionista oferecida por Sansone (2002) e debatida para o Candomblé em Ferreira Dias (2018). Ou seja, que é pela estética identificadora que se reconhece a pertença e o modelo de Candomblé. Pai Rogério, outro sacerdote uberabense, invoca a questão das linhagens e da proximidade geográfica para justificar a referência baiana:

Salvador também é um aconchego do Candomblé, é o berço ali, é o berço, ali começou o Candomblé no Brasil né? Então o Candomblé demorou a chegar aqui. A gente foi atrás, os mais velhos foi atrás, e

trouxe Salvador para cá, igual eu trouxe Santos, a Praia Grande, para cá, com o axé do meu Pai, que é descendente do Axé Olorokê ti Efon, descendente do Gantois também. Então Salvador também é o berço. Matriz perto da gente, do que a África. Então às vezes a gente não pode ir até à África, mas pode ir até à Bahia, a Bahia pode vir até à gente. Ali começou o Candomblé.

A história do Candomblé não pode ser desligada da Bahia e, com efeito, não o é nos discursos dos agentes religiosos uberabenses. A relação com o útero fecundante do Candomblé, mesmo que por vezes pela via de terceiros — aqui evidente pela referência ao Gantois —, está presente naqueles que não se reafrikanizam. Portanto, a referência à Bahia comporta dimensões idílicas produzidas pelo efeito de terra ausente — processo similar aos dos filhos dos retornados portugueses (Machado, 2011) ou dos russos de segunda e terceira geração nos Estados Unidos (Boym, 2001) —, que associado ao lugar particular na comunidade alargada candomblecista, conferem uma áurea particular que se apresenta nos discursos e na forma emotiva com que se lhe é feita referência. O alabê (chefe dos tocadores do Candomblé) Luciano, do terreiro de Pai Vitinho, afirma “é a terra do Candomblé, é a mãe do Candomblé, de onde veio. Você procura outro lugar, São Paulo, Rio de Janeiro, não é Salvador; é a mãe da cultura afro-brasileira”. Equede (auxiliar feminina que não entra em transe) Regina, do mesmo terreiro, afirma que a Bahia “É a nossa África. É tudo.” A afirmação “de nossa África” é reproduzida por inúmeros membros deste e de outros terreiros em Uberaba, perfilhando um contínuo discursivo que invoca uma paisagem referencial em torno de Salvador como locus de autenticidade afro-brasileira, como *terra mater* e a África particular do Candomblé. Ogan Valtinho, *irmão de santo*⁷ de Pai Rogério e seu grande auxiliar, a propósito do tema afirma:

Salvador. É o sonho de toda a pessoa que é adepta do Candomblé. É lá onde que tudo começou, onde que tudo acontece, seria para a gente a nossa Meca, é aonde que está as casas tradicionais de Candomblé, aonde que... é o nosso sonho.

Essa terra idílica chamada Salvador ou apenas Bahia, referindo-se ao Candomblé, é romanceada no tear da imaginação e da aspiração de um dia visitar ou voltar

⁷ As relações dentro dos terreiros e em face do sacerdote(isa) postulam uma lógica familiar. Irmãos de santo são aqueles que foram iniciados pelo (a) mesmo(a) sacerdote(isa).

a visitar, em profunda peregrinação. É um lugar de sonho, de referência, a África logo ali, mais próxima, mais “nossa”, segundo o olhar brasileiro. O lugar fantástico onde se foram edificados os primeiros terreiros de Candomblé, onde viveram essas figuras quase mitológicas como Bamboxê Obitikô, Mãe Menininha, Mãe Senhora, Mãe Olga do Alaketu, Mãe Nitinha, Mãe Stella, Tia Massi, Seu Nezinho, entre tantos outros. Não é, pois, por acaso, que Ângelo Cardoso (2006), a propósito do Candomblé em Belo Horizonte, refira que é comum ouvir sacerdotes falarem com a pronúncia baiana como forma de autenticação.

Este cenário que relaciona filiações políticas de legitimação e autoridade com a nostalgia dos lugares ausentes, recorda a ideia de Gaston Bachelard (1957) de poética do espaço enquanto constituinte de uma *topofilia*, conceito que Yi-Fu Tuan (1980, 1983) irá desenvolver. Tal relação emocional com o espaço produz aquilo que Oziris Borges Filho (2007: 157) chama, de um modo genérico, de *topopatia*, i.e., a relação “sentimental, experiencial, vivencial existente entre personagens e espaço”. Assim, a referência a Salvador opera como mecanismo de legitimação religiosa, sendo um idioma político extremamente poderoso porque permite a demarcação no campo/mercado religioso, onde a autenticidade como “produto religioso” é um bem de alto valor transacionável, razão pela qual as “trocas de águas”⁸ são aquisições de fatores de prestígio.

No imaginário uberabense, Salvador é a África possível de Pai Rogério, o seu aconchego, o berço. O sonho de Ogan Valtinho. O pedaço de África dos *filhos de santo* do Ase Tobi Ode Kole, terreiro de Pai Vitinho. Para este, embora respeite África e “opiniões em contrário”, i.e., quem opte por uma reafrikanização com base nas práticas da Nigéria atual, a sua “referência de candomblé ela é baiana”. Reconhecendo esse cenário, proponho pensar Salvador, i.e., o Candomblé baiano *in situ*, a partir da perspectiva dos candomblecistas uberabenses entrevistados, enquanto ‘território de utopia’, um lugar que embora ausente e jamais visitado, ou apenas pontualmente visitado, exerce um poder referencial e normativo, sendo o lugar a partir do qual se tecem e balizam todas as ações rituais, opções estéticas, definições de ‘autenticidade’, ‘tradição’ e ‘modernidade’.

Compreende-se, nos termos constantes, a razão pela qual Salvador é conhecida como Meca do Candomblé, lugar onde pelo menos uma vez na vida os

⁸ Sobre este processo escreve Stefania Capone (2004: 131): “A ‘troca das águas’, em que a água representa a tradição ou a nação, é uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos. Ao se pôr sobre a proteção mística de outro pai de santo, o iniciado corta os laços de submissão com seu terreiro de origem. A prática, extremamente difundida no meio dos cultos afro-brasileiros, visa legitimar a origem religiosa: sempre se busca uma origem mais pura que a precedente”.

candomblecistas de todo o mundo devem acorrer em peregrinação. Todo o candomblecista ligado ao Engenho Velho deve, uma vez na vida, passar por baixo do alá, o pano branco de Oxalá, que no ciclo das festividades dos Orixás funfun, i.e., que trajam de branco, cobre a escadaria que conduz à porta da Casa Branca, que outrora foi um ponto branco no mato que é hoje o Engenho Velho da Federação. Salvador é, igualmente, um emblema político extremamente poderoso, através do qual é possível estabelecer uma legitimidade ritual por via das filiações, mas cuja eficácia requer reativação frequente, razão pela qual o babalorixá Vitinho anualmente faz questão de celebrar o seu Orixá com a presença da comitiva da Casa de Oxumarê.

CONCLUSÃO

A abordagem presente revela a existência de toda uma visão romântica a servir de marca-de-água à experiência de ser candomblecista. Ser candomblecista é, por um lado, uma experiência impressionista, marcada pelo uso dos colares de contas com as cores dos Orixás a que o sujeito se consagra, dos trajes rituais durante as obrigações religiosas, mas é também uma experiência sensorial e emocional, que passa pela experimentação do transe até à aspiração de um dia participar de uma festa no Engenho Velho, no Axé Oxumarê, no Gantois, Opô Afonjá, Alaketu, Bogum ou Bate-Folhas, históricos terreiros de Salvador. Se é facto que, de um modo geral, o Candomblé da Bahia cumpre o que o sonho promete, é perigoso supor que todo o Candomblé baiano se encontra padronizado, estandardizado, e que fora das suas fronteiras, no Rio de Janeiro, São Paulo ou Uberaba, não é possível encontrar Candomblé nos mesmos padrões. São, portanto, dois estereótipos: a) que o Candomblé baiano é todo ele melhor que o restante; b) que fora de Salvador o Candomblé é uma pálida imagem do praticado na cidade de Mãe Menininha. No entanto, estereótipos ou não, do ponto de vista da comunidade candomblecista uberabense trabalhada, Salvador é o território das utopias, a mátria do Candomblé, o útero de todos os gestos, dos cânticos, dos toques, morada das figuras incontornáveis da história candomblecista: as grandes ialorixás, os grandes babalorixás, ogans, equedes, imortais na memória coletiva, símbolos de um Candomblé mais autêntico. Porque, para aquela pequena comunidade candomblecista daquela pequena cidade mineira, onde o boi é rei e a fé tem dimensões curativas de Chico Xavier, Salvador “é o nosso pedaço da África, uai”.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston (1957), *La poétique de l'espace*, Paris: Les Presses universitaires de France.
- BASTIDE, Roger (1960), *Les Religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BASTIDE, Roger (1973), *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BIRMAN, Patricia (1995), *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*, Brasil: Relume Dumara.
- BORGES FILHO, Oziris (2007), *Espaço e literatura: introdução à topoanálise*, São Paulo: Ribeirão Gráfica e Editora.
- BOTÃO, Renato Ubirajara (2008), *Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu*. «Aurora», 3, pp. 01-11.
- BOYM, Svetlana (2001), *The future of nostalgia*, Nova Iorque: Basic Books.
- BRAGA, Júlio (2011), *Sistema Divinatório Bamboxê*, disponível em <<http://www.pilaodeprata.com.br/spab.html>>.
- CAPONE, Stefania (1996), *Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées*, «Journal de la Société des Américanistes», 82 (1), pp. 259-292.
- CAPONE, Stefania (2000), *Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines*, «Cahiers d'études africaines», 157, pp. 55-77.
- CAPONE, Stefania (2004), *A Busca da África no Candomblé — Tradição e Poder no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CAPONE, Stefania (2007), *Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions*. «Journal of Religion in Africa», 37 (3), pp. 336-370.
- CAPONE, Stefania (2011), *O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas*, «Revista Pós Ciências Sociais», 8 (16), pp. 107-128.
- CARDOSO, Angelo Nonato (2006), *A linguagem dos tambores*, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia (UFBA).
- CARDOSO, Miguel Esteves (1982), *Misticismo e ideologia no contexto cultural português: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano*, «Análise Social», XVIII (72-73-74), pp. 1399-1408.
- CASTILLO, Lisa Earl (2010), *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA.

- CASTILLO, Lisa Earl (2016), *Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica*, «Tempo», 22 (39), pp. 126-153.
- CASTILLO, Lisa Earl & PARÉS, Luís Nicolau (2007), *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*. «Afro-Ásia», 36, pp.111-151.
- COSTA LIMA, Vivaldo da (1978), *O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia*, «Afro-Ásia», 12, pp. 65-90.
- COSTA LIMA, Vivaldo da (2004), *O candomblé da Bahia na década de 1930*, «Estudos Avançados», 18 (52), pp. 201-221.
- DANTAS, Beatriz Góis (1982a), *Repensando a pureza nagô*, «Religião e sociedade», 8, pp. 15-20.
- DANTAS, Beatriz Góis (1982b), *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Tese de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- FERREIRA DIAS, João (2015), *Ifânização ou para além da eficácia ritual: A construção da teologia entre os Yorubá e no Candomblé jeje-nagô*, Atas do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, Lisboa, pp. 33-44.
- FERREIRA DIAS, João (2016), *A África é aqui, no terreiro: Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba*, Tese de Doutorado, ISCTE-IUL.
- FRY, Peter (1977), *Mediunidade e sexualidade*, «Religião e Sociedade», 1, pp. 105-123.
- HALL, Stuart (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- LANDES, Ruth (1947), *The city of women*. EUA: UNM Press.
- LÉPINE, Claude (2001), *Os nossos antepassados eram deuses*. Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>.
- LEVI, Joseph Abraham (2006), *Compromisso e solução: escravidão e as irmandades afro-brasileiras: origem e formação das confrarias religiosas no Brasil colonial (1552-1822)*, Alemanha: LIT Verlag Münster.
- MACHADO, Bruno Ricardo Delgado (2011), *Os filhos dos retornados: a experiência africana e a criação de memórias, pós-memórias e representações na pós-colonialidade*, Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.
- MAGGIE, Yvonne (1975), *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- MATORY, James Lorand (2005), *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University.

- MELO, Aislan Vieira (2008). *Reafricanização e dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo*, «Revista Antropológicas», 19 (2), pp. 157-182.
- MENEZES, Bethânia Alves de (2006), *O mito de Chico Xavier: os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia.
- NINA RODRIGUES, Raimundo (1900), *O animismo fetichista dos negros baianos*.
- NORA, Pierre (1984), *Entre mémoire et histoire*, «Les lieux de mémoire», 1, pp. 23-43.
- PALMIÉ, Stephan (2007), *O trabalho cultural da globalização iorubá*, «Religião e Sociedade», 27 (1), pp. 77-113.
- PARÉS, Luís Nicolau (2006), *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp.
- PARÉS, Luís Nicolau (2010), *O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano*, «Esboços», 17, pp. 165-186.
- PEEL, John D. Y. (2000), *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington: Indiana University Press.
- REIS, João José (2016), *Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, século XIX*, in SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida & SILVA, Hugo R. (org.), *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*, Salvador-Lisboa: EDUFBA, CHAM, pp. 273-312.
- SEEBER-TEGETHOFF, Mareile (2007), *Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia*, «Revista Antropológicas», 18 (2), pp. 123-152.
- SILVEIRA, Renato (2006), *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga.
- SULEIMAN, Susan Rubin (2002), *Amnesia and amnesty*, London: Forgetting Institute of Romance Studies, School of Advanced Study, University of London.
- SULEIMAN, Susan Rubin (2006), *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge (EUA): Harvard University Press.
- TUAN, Yi-Fu (1983), *Espaço e Lugar*, São Paulo: DIFEL.
- TUAN, Yi-Fu (1980), *Topofilia*, São Paulo: DIFEL.