

O Filho de uma rainha – reflexões sobre parentesco ritual e seus paralelos com a vida terrena

Rachel Rocha de Almeida Barros*

Este artigo pretende apresentar e discutir brevemente a questão do parentesco espiritual no universo religioso afro-brasileiro tomando-o como elemento articulador das experiências mobilizadas pelos sujeitos na construção e representações de sua identidade. Parte, para tanto, de um contexto empírico onde são observadas as associações feitas entre realidade divina e realidade terrena a partir de um laço de filiação estabelecido ritualmente entre um babalorixá e uma das entidades da qual ele é cavalo¹: a pomba-gira Figueira Maria.

Através dos elementos aqui apresentados, o que se deseja é discutir o paralelismo estabelecido entre o reino divino e a vida terrena e cotidiana dos indivíduos; no caso em questão, entre uma importante liderança religiosa de um terreiro de candomblé de Maceió e a entidade Figueira Maria.

Nossa visita à casa do babalorixá² aconteceu no dia 8 de setembro de 2007, e havia sido previamente marcada. Era um sábado tranquilo e silencioso, com pouco movimento nas ruas. Fomos recebidas inicialmente pela esposa dele e aguardamos um pouco que ele retornasse pois havia saído pra resolver alguma coisa, mas não se demorou.

Quando chegou, o babalorixá nos recebeu em sua sala, mas convidou-nos, logo em seguida, para irmos ao salão onde costuma realizar as festas. Pra se chegar ao salão, ou barracão, como também é chamado esse espaço sagrado, atravessa-se um quintal ornamentado com muitas plantas e com vários lugares destinados a algumas das entidades cultuadas pela Casa. Explica-nos aquela liderança religiosa que foi ele próprio quem idealizou aquele espaço, onde construiu grutas e outros recantos destinados ao assentamento de suas entidades.

Pudemos verificar, no percurso entre a residência e o salão, ou o terreiro, como é mais freqüentemente chamado, os vários recantos ali existentes. Ele nos mostrou o Cruzeiro das Almas, a Pedreira de Xangô e Iansã, a Casa de Exu, os assentamentos de Nanã Buruku, de Oxossi e de Cosme e Damião (Ibejis), além da piscina de Iemanjá e Oxum. Explicou-nos ainda que antes havia ali um retrato de Nossa Senhora da Conceição que o gato, entretanto, quebrou.

Naquele espaço aberto – o quintal – cheio de sombras e plantas, que ligava dois mundos distintos, quiçá opostos – o dos homens, representado pela casa e seus habitantes, e o das divindades, representado pelo terreiro e suas entidades –, o generoso universo religioso do babalorixá descortinava-se: os nomes das divindades sucediam-se na nomenclatura do candomblé e na do catolicismo, demonstrando o entrelaçamento dessas práticas.

A presença do sincretismo nas religiões afro-brasileiras é algo que há muito vem sendo estudado pelos pesquisadores da área como manifestação largamente observada na vida afro-religiosa de distintos locais do Brasil (Alagoas, Pernambuco, Bahia, Sergipe, Maranhão, Rio de Janeiro, entre outros). Em Maceió, essa presença de elementos oriundos de

diferentes nações também foi apontada e anotada por pesquisadores locais, como Arthur Ramos e Abelardo Duarte, por exemplo; também outros autores reportaram-se ao contexto alagoano para tratar da questão, a exemplo de Gonçalves Fernandes e, posteriormente, de Waldemar Valente³.

Vale lembrar que a prática que se popularizou, ao menos no meio acadêmico, como o “xangô rezado baixo”, é apontada por Fernandes (op. Cit.) como algo inteiramente inédito em termos de “liturgia negro-fetichista [modalidade de culto] com o qual os negros de Alagoas dissimulam as suas práticas” (Fernandes, 1941:9). Nota-se que a idéia da prática sincrética como “disfarce”, “dissimulação” é claramente adotada.

Continua aquele pesquisador a respeito do xangô rezado baixo:

“as cerimônias, muito fechadas, sem dansas [sic] – as dansas religiosas que dão tanto caráter à feição mágica do transe espírito-fetichista – sem música, sem a exaltação afetiva da música dos encantados negros, sem o ‘toque’... as cerimônias se passam num tom de reza ciciada. Não existe mais o terreiro, que hoje é uma comum sala-de-visitas, nem o ‘pegi’, desaparecido. Foram-se os objetos litúrgicos, e só aparece de resto, muito singularmente, uma curta haste de madeira em forma de x deitado: é a forma mais remota de um oxê [figura de um possuído por uma divindade] de Xangô que desponta, último fetiche da espécie neste candomblé-em-silêncio. O novo culto reúne-se com um número muito restrito de adeptos e tem sempre finalidade mágico-curativa. O seu chefe é o próprio praticante único, ficando aos presentes uma atitude puramente passiva de participação. Ao contrário das outras seitas, xangôs, xangôs-de-caboclo-do-batuque, onde todos concorrem ativamente” (idem:10).

Explica, ainda, que as informações ele as obteve do babalorixá Padre Nosso, de Maceió, observando que

“A nova seita negro-alagoana, que realiza uma dualidade de sincretismo negro-católico-espírita, suprimiu intencionalmente a mediunidade aparente, diante o manejo das forças mágicas dos encantados por quem as conjura. Tudo é interior, é abstração, e tudo se deve “sentir” sem se manifestar. É um culto *autístico* por excelência, refugiando-se na imaginação tudo o que outrora seria ambiência, e hoje se desenrola como num sonho à excitação de rezas evocativas dum grande passado, ciciadas, fechando o arco reflexo” (idem, p. 18).

A expressão contemporânea dessa presença sincrética nos cultos afro-brasileiros de Maceió pode e deve ser aferida a partir de diversos ângulos, mas de forma geral e para lançarmos mão de um exemplo, esse sincretismo pode ser aferido a partir da própria nomenclatura, denunciadora de sua vitalidade. Assim, o termo “traçado”, tão recorrente no campo de pesquisa, é aplicado para se referir à mistura de práticas oriundas de nações

distintas num mesmo culto. Como nos disse o babalorixá, “eu sou batizado no nagô, mas posso fazer, e às vezes faço, um traçado com umbanda”⁴.

Nosso entrevistado observa que há diferença no que se observava antigamente, quando só se via nagô e umbanda em Maceió, “hoje já tem jeje, tem kêtú, tem angola pura, e nagô também, né? que tem muito”.

Valeria notar que, apesar da observação desse experiente babalorixá, a idéia de que a presença sincrética na vida afro-religiosa de Maceió é relativamente recente pode ser questionada a partir de outras evidências. Para alguns autores, ela remonta mesmo ao continente africano, donde saíram a partir do século XVI em grande medida já sincretizadas.

Uma das evidências, aliás, de que se vale Abelardo Duarte para apontar a presença jeje na religião afro-alagoana, considerada como de base nagô, são dois braceletes que integram a Coleção Perseverança⁵ e que trazem a serpente representada. Se esses paramentos foram recolhidos por ocasião da destruição das casas-de-culto afro-religiosas, no início do século XX, então essa presença sincrética não é recente; ao contrário, ela é secular.

Essa presença jeje nos terreiros de Maceió, onde muitos se afirmam como nagô, pode ser aferida, contemporaneamente, entretanto, de outras maneiras. Pela presença da entidade Nanã Bulucu, também chamada Nanã Buruku, divindade recorrente nos terreiros nagô de Maceió, e que integra o panteão daomeano. Também a festa do Inhame, realizada em terreiros de Maceió, seria um indicador da presença jeje-mina nos nossos cultos afro-brasileiros⁶.

Instalados no salão, nossa conversa girou sobre a vida religiosa do babalorixá. Ele nos relatou ter-se iniciado no candomblé aos 14 anos. “Naquela época, o que predominava era a religião católica; quando se falava em espiritismo, era um preconceito!...”.

E nos contou, então, certos episódios dos primeiros momentos de contato com aquela que viria a ser sua vida religiosa. Explicou que, naquela época, morava no Pontal da Barra e que freqüentava a igreja católica. Durante uma missa, começou a passar mal. Foi desse mal estar que vivenciou o seu primeiro transe, recebendo a entidade Zé Pilintra. Quando perguntaram à entidade o que ela queria, respondeu: “quero cigarro e cachaça”.

Uma pessoa que estava presente, e que “entendia de mediunidade”, disse: “espere aí”. Foi em casa e trouxe o cigarro e a cachaça, e entregou a ele. O homem que lhe levou o cigarro e a bebida pediu-lhe em seguida: “tire o seu ponto!”. Ele nos relata então que Zé Pilintra tirou o ponto, se apresentando. Depois disso, nosso entrevistado contou que foi se acalmando, trouxeram-lhe água com açúcar. Sua mãe resolveu procurar pessoas que a orientassem sobre o que fazer naquele caso.

Procuraram primeiro uma médium. Esta mandou que fossem a um centro onde descessem orixás, caboclos, e informou, então, sobre uma casa existente no bairro da Ponta da Terra.

“Nós saímos procurando, e assim chegamos na casa de uma mulher chamada Maria Baiana. Ela era médium, era de candomblé, mas o pai-de-santo dela era de Recife. Aí ela disse, ‘eu sei de um terreiro, vou levar vocês’”.

O babalorixá destaca então a hospitalidade de Maria Baiana, relatando que ela perguntou se eles já haviam almoçado, e, quando ouviu que não, se dispôs a preparar algo para eles comerem antes de seguirem para o terreiro. Depois do lanche, Maria Baiana explicou: “hoje é dia!”, referindo-se ao fato de que haveria, naquele dia, alguma atividade no terreiro.

“Naquela época (nos anos 1940, pelos nossos cálculos) – explica-nos ele – os terreiros só funcionavam até 7, 8 horas da noite. Até 8 horas no máximo. Chegando lá, a mãe-de-santo disse: ‘senta aqui!’, e botou a mão na minha cabeça; ‘fecha os olhos!’. Quando eu fechei os olhos, assim, de repente eu estava da altura de um coqueiro, queria descer e não podia descer”.

No decorrer da nossa entrevista, muitos outros aspectos da vida do babalorixá, a exemplo de suas atividades profissionais, nos foram revelados. De posse de um álbum organizado em páginas compostas por sacos plásticos, tivemos acesso a uma espécie de dossiê do percurso de sua liderança religiosa, e que tratava, mais exatamente, de seu trajeto profissional: recortes de jornais, fotografias, certificados e outros documentos estavam cuidadosamente dispostos no volume que ele folheava nos mostrando e explicando cada página.

Foi assim que ficamos sabendo que o babalorixá fora agraciado com o prêmio e de como aquele evento repercutiu em sua vida. Explica-nos ele que por ocasião do prêmio, que era de dez mil reais, houve uma série de recepções em sua homenagem: na igreja, em palácio, além de entrevistas para jornais e rádios. As fotografias dos recortes de jornais colecionados atestam o que nos conta a liderança religiosa. O babalorixá nos fala, também, do assédio dos fotógrafos e das comemorações, com emoção.

Parentesco legítimo, ritual e espiritual

Para além da rede de parentesco dito legítimo, aquele de base consangüínea, o povo-de-santo possui também outras redes parentais. Uma delas é a família-de-santo que é constituída ritualmente por relações estabelecidas a partir do universo religioso e onde se estabelece novas relações de filiação.

Num interessante artigo que discute família, sexo e gênero no Xangô de Recife, Rita Segato⁷ observa que a família-de-santo é uma unidade social que:

“coloca ao alcance de seus membros um sistema de parentesco alternativo que é organizado e estável, apesar de ser bastante esquemático, o que libera as pessoas da incerteza de terem que depender unicamente da cooperação e solidariedade das relações de parentesco legítimo, que são, geralmente, frágeis e pouco articuladas”.

Na vida do santo⁸, nosso entrevistado tem sua família, que é composta por sua mãe e pai-de-santo e por seus filhos e filhas-de-santo⁹. Na vida espiritual, ele é filho de Figueira Maria, uma pomba-gira. Com 80 anos completados em 2008, nosso entrevistado tem mais ou menos 65 anos no ritual.

Além dessa relação de parentesco ritual, estabelecida entre uma mãe ou um pai-de-santo e seus filhos, pode-se apontar ainda uma outra ordem de parentesco presente no universo religioso afro-brasileiro, aquele que aqui vou chamar de parentesco espiritual uma vez que se refere à relação estabelecida entre um filho-de-santo e uma entidade ou divindade. Há casos em que vamos ver coincidir, no plano espiritual, a duplicidade da relação de parentesco ritual, estabelecido pelos laços religiosos na vida terrena, com o parentesco espiritual, isto é, aquele estabelecido com as divindades, aproximando mãe e pai-de-santo dos filhos-de-santo como uma mesma mãe ou pai espiritual.

Sobre a relação especial que se constrói entre o divino e o terreno e que no caso em questão se mantém, entre outras, na relação estabelecida entre a divindade e seu cavalo, é desnecessário aqui dizer que esta é de profunda interdependência. Nela estão embutidos laços de compromisso e de fidelidade que é preciso honrar e alimentar. As entidades são exigentes, e gostam de ter seus caprichos atendidos. Relatando as dificuldades da função de cavalo, o babalorixá nos revela a respeito de Figueira Maria:

“Toda festa eu tenho que botar uma roupa pra ela, diferente [...] Eu visto uma camisa, por exemplo, eu saio com a camisa dela, mas quando ela descer, eu tenho que tirar aquela roupa e vestir outra...”.

Relata ainda, em tom de quase queixa, o esforço físico exigido pela função de cavalo, de recebedor da entidade, que significa muito na sua idade. “Antigamente ela vinha e dançava a noite inteira, mas agora... também, com essa idade, né? Eu não tenho mais a mesma disposição!”.

O laço de compromisso entre o babalorixá e a entidade Figueira Maria é reforçado a cada momento, inclusive na informação de que ele também é cavalo de Padilha:

“Eu recebia Maria Padilha também, sou cavalo dela, só que ela não desce mais em mim, é difícil, já faz muitos anos, nem me lembro mais quando ela desceu...”.

Essa opção por Figueira Maria, em detrimento de Maria Padilha, é um dos momentos da afirmação do babalorixá pela entidade da qual se considera filho. Receber a entidade significa ter compromissos com ela, conhecer os seus caprichos e particularidades de sua vida e de sua personalidade. Ele nos explica que Figueira Maria “[...]tem sete pontos cantados”. E nos brinda com um dos pontos:

“Quando ela desce, canta-se assim:

Firmou seu ponto na encruzilhada/ firmou seu ponto ao romper da madrugada/ galo cantou, tornou a cantar/ é Figueira Maria seu moço, ela veio girar/ Galo cantou, tornou a cantar/ é Figueira Maria seu moço/ ela veio Girar/ Girar, girou, ô, ô/ tornou a girar, á, á/ é Figueira Maria seu moço/ ela veio girar/!”.

No peji dos Exus e Pombas-giras existente no terreiro, nosso entrevistado nos mostra um quadro que retrata Figueira Maria, onde ela é representada como uma rainha, segundo ele nos explica. A imagem retrata o busto de uma mulher branca, loura e de olhos azuis. Outras

imagens ali são da mesma pomba-gira. Num certo momento, o babalorixá nos aponta para o “vulto” de Figueira Maria, que, como nos explicou, chegou pra ele “vindo do Rio de Janeiro”.

É interessante observar, enquanto exercício metodológico, o quanto nós

pesquisadores, em situação de campo, nos colocamos atentos e sensíveis a sinais, ruídos e outros elementos que são facilmente traduzíveis – em se tratando de uma incursão a um campo religioso – como evidências da presença desse campo. Refiro-me aqui ao fato de que, em meio à nossa conversa, ter irrompido um galo a cantar. Eram 11 horas da manhã. O galo se fez presente, com seu canto, durante uma parte da entrevista. Tendo feito menção de comentar sobre o galo e aquele canto inusitado, o babalorixá antecipou-se dizendo: “é ela, é Figueira. Toda vez que eu falo nela, o galo canta...” .

A presença de Figueira Maria, atestada pelo canto do galo, mostra-nos que a evocação feita por um filho daquela rainha, na forma de uma conversa acerca da divindade, não passa despercebido à própria entidade, segundo nos sugere o babalorixá com sua explicação. Num certo momento de nossa conversa, quando perguntamos se Figueira Maria “descia” sempre que eram feitas festas pra ela, ele nos respondeu que sim. “Tem que descer!”. Essa fidelidade é traço essencial da divindade com o cavalo e vice-versa; ela implica num laço que se renova dos dois lados, com a entidade se fazendo presente quando é evocada, e com o cavalo se ofertando às exigências e implicações que a cessão do corpo impõe para recebê-la.

Somente após umas duas horas de boa conversa, foi que enveredamos, finalmente, pelo universo que parecia ser aquela entidade Figueira Maria, sobre a qual o babalorixá nos explicou cuidadosamente:

“[...]o que eu estou sabendo, pela história universal, é que uma mulher pra ser rainha, pra ser princesa, filha de rei, vivendo dentro da vida real, ela tem que saber quase todos os idiomas, e saber dançar também, e ela [Figueira Maria] dança muito bem, dançava, hoje não, acho que ela não dança muito bem mais, não porque..., por causa da minha idade, estou com 79 anos... ela dançava muito bem e todo mundo ficava admirado. Como o meu Ogum também, tinha muita gente que dizia assim: ‘ é a coisa mais linda! Eu passo a noite inteira vendo o seu Ogum dançando!’ Porque ele vem, dança assim, com gritos de guerra, assim...” ,

Demonstrou ele, movendo os braços num bailado suave e executado ali mesmo na cadeira.

Nossa conversa sobre a Pomba Gira Figueira Maria prosseguia quando o babalorixá passou a estabelecer um importante e elucidativo paralelo entre a vida dele, sua trajetória profissional e religiosa, e uma explicação que se apoiava no fato de ser ele, no plano espiritual, filho de Figueira Maria. Afirmou então: “Dizem que eu fui filho dela [de Figueira Maria]. E eu acho que fui mesmo”.

O que começou como uma suposição evoluiu concatenadamente para uma constatação, quando o babalorixá passou então a nos relatar sua vida profissional, suas experiências fora do santo, estabelecendo aproximações entre a vida de reinado de Figueira

Maria e a sua própria que, segundo ele, também poderia ser percebida como uma vida de realeza.

O babalorixá nos conduz então a um raciocínio esclarecedor acerca da lógica que anima a construção das relações de parentesco entre ele quem recebe uma entidade e o seu possuidor. Ele nos traça um breve roteiro de sua passagem, como funcionário, por setores distintos dos poderes executivo, legislativo e judiciário do Estado de Alagoas, dando informações de sua trajetória profissional:

“Entrei como auxiliar de contínuo na Assembléia Legislativa... não é côrte? Depois, entrei no Palácio [do governo]: côrte! [Por fim] no Tribunal de Justiça: côrte! Transitei nesses três poderes! Não é isso? Fui filho dela mesmo, não foi?”

E eu respondi então: “Foi”. E ele, continuando sua explicação:

“Parece que eu fui filho da Figueira. Foi o mesmo que viver uma vida de reinados, trabalhando nesses poderes, lidando com esses homens...” .

Então perguntei: “Quer dizer que tem toda essa associação, não é?” E ele, me devolvendo sabiamente a pergunta: “Não tem? Não é isso?...”.

Essa explicação harmoniosa e elucidativa com a qual nos brindou o babalorixá, elaborada a partir do evidenciamento de tantos elementos quantos ele pôde reunir, a partir de sua biografia profissional e religiosa, é uma rica demonstração da força organizadora do candomblé e, num sentido mais amplo, de toda e qualquer religião.

O re-ordenamento de símbolos oriundos de diferentes esferas da vida social do indivíduo (religiosa, profissional), que se mostram unidades cambiantes e estruturantes, coloca importantes elementos para uma reflexão sobre a plasticidade de suas possibilidades nas construções e representações identitárias. Ao menos foi o que tentamos mostrar quando escolhemos apresentar os dados dessa nossa entrevista como forma de evidenciar a re-arrumação de elementos presentes na dinâmica do parentesco ritual, estabelecido entre um filho-de-santo e uma entidade.

Notas de rodapé

* É professora de antropologia do ICS/UFAL onde coordena o Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC).

¹ Cavalo é termo que designa a pessoa que recebe uma entidade.

² Essa visita foi realizada por mim e pela antropóloga Janecléia Pereira Rogério.

³ Ver Fernandes, Gonçalves, O Sincretismo Religioso no Brasil – seitas, cultos, cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras, 1941 e Valente, Waldemar, Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro, 1977.

⁴ Essa presença sincrética é uma constante nos cultos religiosos afro-brasileiros. Observa Amaro Quintas, no Prefácio a Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro, de Waldemar Valente, que o referido autor havia descoberto no terreiro de Apolinário Gomes da Mota, um babalorixá de Recife, hoje já falecido, de tradição nagô e responsável pela feitura de vários filhos em Maceió, o culto daomeano da serpente Dãnh-Gbi. Esse culto é considerado de tradição jeje. Também Abelardo Duarte refere-se a esta presença do culto da serpente Dãnh-Gbi em Alagoas, em seu artigo “Sobrevivências do culto da serpente (Dãnh-gbi) nas Alagoas” in Revista do Instituto Histórico de Alagoas, V. XXVI, pp. 60-67.

⁵ A Coleção Perseverança, que pertence ao acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas – IHGAL reúne o que sobrou do quebra-quebra dos terreiros de Maceió, em 1912. Foi formada a partir dos objetos recuperados por ação dos pesquisadores alagoanos, Théo Brandão e Abelardo Duarte, cabendo a este último a catalogação das peças que foram doadas ao IHGAL.

⁶ Para isso, ver Valente, 1977, particularmente o capítulo 3: “Sincretismo Inter tribal”.

⁷ Trata-se do artigo “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife”, 2004.

⁸ Expressão utilizada pra se falar da vida religiosa no candomblé.

⁹ Essa diferenciação entre família biológica e família-do-santo é recorrente na bibliografia sobre o Afro-religioso. Sobre o assunto ver Lima, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia – um estudo de relações intragrupais*, 2003; do mesmo Vivaldo da Costa Lima, “Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia”, 2004; Segato, Rita Laura, op. Cit., entre outros.

Referencias bibliográficas

BRANDÃO, Maria do Carmo e MOTTA, Roberto. “Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco” in SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) **Caminhos da Alma – memória afro-brasileira**. Vol 1. Edições Selo Negro. São Paulo: Summus, 2002, pp.49-88.

COSTA LIMA, Vivaldo da. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia – um estudo de relações intragrupais**. 2ª Ed. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. “Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia” in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) **Culto aos Orixás – voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 79-132.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo Religioso no Brasil – seitas, cultos, cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras**. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Guaíra Ltda., 1941, ill.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife” in MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) **Candomblé: Religião do Corpo e da Alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004 [2000], pp.45-102.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. 3ª Ed. Col. Brasiliana. Vol. 280. São Paulo: Editora Nacional, 1977.