

Construindo Mediações nos Circuitos Religiosos Afro-Brasileiros¹

(versão preliminar)

Miriam C. M. Rabelo²

Introdução

Neste trabalho pretendo tratar de alguns aspectos relativos à construção e manutenção cotidiana das relações entre filhos de santo, mãe de santo e orixás no candomblé. Orientarei a discussão a partir da apresentação de alguns eventos. As descrições apresentadas compõem-se de observações de primeira mão e porções de relatos que me foram feitos pelos atores envolvidos. Início com dois eventos do mesmo tipo que ocorreram em períodos muito próximos.

Lázaro e Graça foram feitos em um terreiro relativamente pequeno de Salvador, ele consagrado à Obaluaê e ela à Iansã. Depois de aproximadamente três anos, um desentendimento com Jandira, a mãe de santo, fez com que ambos se afastassem do terreiro. Muito se comentou sobre o caso – a ingratidão dos *iaôs*³, a mágoa da mãe de santo, o que deveria ter sido feito e não foi. Não demorou muito, Lázaro pediu licença para ir buscar o assentamento do seu santo. Jandira consentiu. “Não tem problema, meu filho, venha”. Foi ela quem lhe entregou o balaio coberto com um faixa branca (*ojá*), em que o assento fora disposto, cuidadosamente arrumado, em meio a folhas. No terreiro, Lázaro agradeceu a mãe de santo e reiterou seu afeto por ela. Mas tendo em vista o acontecido, precisava levar o santo. “Você está levando os *ibás*⁴, que o santo permanece aqui – respondeu Jandira, pondo a mão no peito - que eu sempre cuidei dele com muito amor, e ele não vai embora”. Nesse momento, segundo o relato que me foi feito por Jandira, Lázaro virou no santo: Obaluaê veio para tomar a bênção da mãe de santo.

Mais um tempo se passou até que Lázaro ligou pedindo a Jandira que o recebesse de volta. Chorou muito quando se encontraram no terreiro, implorando perdão. Logo ele

¹ Trabalho apresentado na Mesa Redonda “Corpo, Paisagem e Percepção na Experiência Religiosa”, 26ª Reunião Anual da ABA, Porto Seguro, 1 a 4 de junho de 2008.

² Professora Dra. do Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

³ Palavra iorubá (literalmente, esposa mais nova) que designa todos aqueles iniciados no candomblé que ainda não completaram obrigação ritual de sete anos

⁴ Ibá (igbá) é palavra iorubá que significa cuia, cabaça. Jandira está se referindo ao material (vasilha, pratos) que compõe o assentamento do santo, conforme veremos abaixo.

foi tomado por Obaluaê que deitou no chão aos pés de Jandira. Esta respondeu ao gesto do orixá que lhe saudava e assim selou a volta de Lázaro ao terreiro.

O retorno de Graça demorou mais um pouco e, embora não muito diferente, foi mais dramático. Sem aviso prévio, não foi Graça, mas Iansã mesma quem entrou no terreiro, passando pelo portão, acompanhada por duas amigas da moça. O grito forte de Iansã chamou logo a atenção de Jandira, que saiu a porta. No curto trajeto até a pequena concentração que se formou em torno do orixá de Graça, Jandira foi tomada por sua própria Iansã, de modo que foi esta última quem deu a bênção à Iansã prostrada ao chão e que depois com ela se juntou num abraço.

Estes eventos, relativamente comuns na vida de um terreiro, trazem a baila o lugar importante ocupado pelos orixás na dinâmica relacional da casa. Mais que presenças espetaculares celebradas nas festas públicas, eles atuam diretamente na construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro. Como os casos narrados bem o demonstram, sua intervenção produz efeitos, deslocamentos importantes no curso da história de uma casa de candomblé. A chegada do Obaluaê de Lázaro, que se faz anunciar pelo seu grito ou *ilá*, transforma uma situação inicial de reparação (pedido de desculpas e reingresso no terreiro), em que se defrontam filho culposos e mãe, em um pedido do orixá mesmo, que a um só tempo reforça o sentido da submissão (Obaluaê colocando-se aos pés da ialorixá) e a obrigatoriedade do perdão (afinal, como o termo antigo ressalta, uma mãe de santo é antes de tudo zeladora do santo – o zelo ou cuidado com o orixá define sua responsabilidade primeira). A chegada da Iansã de Jandira em resposta ao *ilá* da Iansã de Graça produz ainda outra transformação: o perdão é dado não pela mãe de santo, mas pelo seu orixá, cuja vontade deve sempre prevalecer. Em outras palavras, a mãe de santo, autoridade máxima da casa, também ela se submete ao orixá que a possui e é dono de sua cabeça.

Não é preciso dizer que a presença – esperada ou não – dos orixás nestas cenas também transforma seu conteúdo emocional ou o seu tom. A vinda de um orixá no terreiro é sempre cercada por uma aura de formalidade (demanda reverência). Aqui a distância imposta pelos deuses nas cerimônias públicas é matizada pela intimidade do encontro, mas não é de todo apagada. Os *ilás* preenchem o espaço da interação, redefinindo a cena. Substituem as palavras – a negociação verbal do perdão e do reingresso dá lugar à seqüência gestual típica do pedido de bênção e abraço.

É possível, analisando-se estes dois casos, sugerir que a vinda do orixá - que toma conta do corpo da adepta e temporariamente a substitui enquanto agente – permite

resolver o conflito de forma menos dolorosa e sem dúvida mais fácil para ambas as partes: a mãe de santo não se rebaixa ao filho que a abandonou (e desobedeceu), seu gesto é dirigido ao orixá; o filho de santo é poupado da difícil tarefa de pedir perdão e, pior que isso, de enfrentar a possibilidade de ter este perdão negado; tem um aliado poderoso para fazer isso por ele. Não estou sugerindo aqui que a mediação realizada pelo orixá é sempre vantajosa para as partes envolvidas em um conflito, ou que a sua vinda em situações problema seja uma estratégia arquitetada para evitar arestas e garantir a tranquilidade da casa. O fato de que Jandira pode justificar sua atitude de receber de volta os filhos afastados como deferência aos orixás (e não a Lázaro e Graça) e, no caso específico de Graça, como um gesto que partiu de sua Iansã, não torna necessariamente mais fácil ou vantajosa a convivência com eles no terreiro, embora possa atenuar as insatisfações daqueles para quem as falhas cometidas não deveriam ser perdoadas.

O que me interessa ressaltar neste momento é algo bastante óbvio: os orixás são mediadores plenos na trama relacional – sua ação produz diferença no desenrolar dos eventos ou no sentido que neles que circula. Estou aqui me apoiando em uma distinção proposta por Latour (2005) entre mediadores e intermediários: enquanto estes últimos são veículos através dos quais certos conteúdos são transportados (mas que em nada alteram esses conteúdos), os mediadores são entidades que participam elas mesmas da construção dos conteúdos que transportam, produzindo deslocamentos, traduções e transformações ao longo do percurso. Para Latour, descrever circuitos de ação é produzir relatos em que mediadores fazem outros mediadores fazer coisas – quanto mais a descrição for capaz de substituir intermediários por mediadores melhor.

No estudo da possessão, alguns autores têm proposto que os deuses, espíritos ou entidades que se apossam dos corpos de seus médiuns humanos sejam considerados plenamente como agentes (mediadores) – e não apenas como representações ou imagens de desejos e inclinações dos seus médiuns humanos (Lambek, 1993; Keller, 2002; Birman, 2005). Em trabalho sobre a possessão espiritual entre os habitantes da ilha de Mayotte, Lambek (1993) mostrou como os espíritos medeiam as relações dos seus médiuns com outros significativos, introduzindo uma perspectiva nova e autorizada a partir da qual é possível abordar e direcionar essas relações. Podemos observar uma dinâmica semelhante nos casos aqui relatados: os orixás instalam-se como “terceiros” na interação entre filho e mãe de santo; seu efeito é menos o de fortalecer a posição de cada um, do que reposicionar as partes envolvidas na interação, agora levadas a

negociar em termos condizentes com a presença dos deuses, forçadas a considerar ainda outra constelação de interesses. Em outras palavras, não estão simplesmente transportando ou conduzindo os interesses dos seus médiuns a uma plena realização; integram os circuitos pelos quais diferentes interesses são expressos, ajustados e possivelmente reorientados até que um acordo entre eles possa ser selado.

Na análise até agora produzida acrescentamos um mediador na cadeia da ação: além dos humanos, os orixás são agentes e não simples sombras ou projeções da vontade dos seus filhos. Conceder ao orixá que toma o corpo de sua filha e assume controle sobre ela o status de mediador exige seguir a intuição dos atores e acompanhar – registrar, descrever – os eventos em que estes se fazem presentes e impõem sua vontade. Mas se seguirmos o curso dos eventos na tentativa de dar conta de todos mediadores aí envolvidos – no esforço de substituir, ao máximo, intermediários por mediadores – vamos encontrar não apenas o orixá que possui dramaticamente o corpo na possessão, mas o orixá que repousa ou reside silenciosa e reservadamente em um conjunto de objetos, os assentamentos. O assentamento do orixá em objetos materiais não é sem consequências para a dinâmica relacional do terreiro: pede certas práticas, aciona atitudes e afetos, força certos percursos, que se fazem particularmente visíveis em situações críticas. Em artigo recente Sansi-Roca (2006) observa que no candomblé os assentamentos são dotados de agência e analisa os modos como esta agência se atualiza. Seguindo a direção apontada por este autor gostaria de tratar mais detidamente destes objetos – e sua participação nos circuitos de interação dos terreiros.

Os orixás e seus filhos humanos

Sabemos que no candomblé cada um dos adeptos tem um orixá como pai ou mãe – este é seu orixá de frente. Na iniciação, o orixá é fixado em sua cabeça; o orixá enquanto energia ou princípio geral “nasce” enquanto orixá daquela pessoa (variante único e individual de um modelo mítico geral), que também nasce enquanto filha do orixá. A iniciação “faz” tanto a pessoa quanto o orixá, ou melhor, faz cada um na relação única com o outro: o orixá assentado na cabeça é fruto deste mesmo processo de feitura (Goldman, 1987). Ao longo de uma sequência de rituais – as obrigações – que marcam o tempo após a iniciação, outros orixás vêm a ser assentados na cabeça e no terreiro, colocados (feitos) em relação única com a pessoa, e vindo a compor seu carregamento de santo. Assim a pessoa se forma, passo a passo, pelo adensamento dos laços com as entidades.

A feitura do orixá na cabeça é acompanhada – às vezes precedida – pelo assentamento do orixá no terreiro. O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de uma vasilha (ibá), de louça ou barro a depender do orixá. Pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostas junto a vasilha que é colocada no centro de uma bacia rodeada por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra comprida. Em muitos terreiros um faixa branca, *ojá*, é amarrada com um grande laço em volta da jarra. Os assentamentos são guardados usualmente em aposentos de acesso restrito no terreiro – os quartos de santo – sob os cuidados da mãe de santo. Quando completam a obrigação de sete anos – ganhando o status de *ebômis* – os iniciados podem, caso desejem, levar seus assentamentos do terreiro. A maioria deixa-os onde foram feitos, com exceção, é claro, daqueles que pretendem se estabelecer como pais ou mães em seus próprios terreiros.

Voltemos à história de ruptura, reparação e reingresso de Lázaro no terreiro de Jandira. Um fato ainda não comentado desta história envolve a negociação em torno do assentamento de Lázaro. Embora Jandira não se negue a entregar o santo ao rapaz, não trata o caso como assunto sem importância, como a devolução de algo que naturalmente pertence a Lázaro. Afinal foi ela quem fez ou raspou a cabeça de Lázaro, quem fez ou assentou o orixá e quem dele zelou em sua casa. Por isso pode dizer que Lázaro leva os *ibás*, mas o santo permanece com ela.

Recentemente na casa de Jandira, acompanhei um caso semelhante, só que uma de perspectiva diferente – desta vez era alguém que ingressava em seu terreiro, vindo de outra casa, e que, portanto deveria trazer de lá o assentamento. Desde que se desentendera com Pai Almir e se afastara do terreiro a que pertencia, Jorginho nunca mais tinha incorporado seu orixá, embora freqüentasse outras casas de candomblé. Em uma festa na casa de Jandira (irmã de santo de Almir, mas também de relações rompidas com ele) Oxaguiã finalmente baixou em Jorginho. A vinda de Oxaguiã foi celebrada por todos que conheciam Jorginho e logo entendida como expressão da vontade do santo em ficar no terreiro de Jandira. Para selar o vínculo, só faltava trazer o assentamento. Muita conversa polida e muita espera paciente resultaram em uma decisão favorável de Almir. Jorginho foi, então, buscar o assentamento. Voltou apenas com o otá do santo – a louça e ferramentas ficaram. Por um tempo ainda, o otá foi mantido em uma vasilha de vidro comum, no quarto de Oxalá, até que Jorginho pudesse adquirir a louça para recompor o conjunto.

Situações deste tipo, já disse, não são incomuns na história de uma casa de candomblé. Algumas vezes têm desdobramentos maiores, configurando verdadeiros dramas, não inteiramente despidos de traços cômicos. Foi assim no caso de Iracema, filha de santo de Zé Carlos, líder um terreiro localizado em um dos bairros mais populosos de Salvador. O caso começou com uma fofoca. Certa ocasião, Iracema, fizera, brincando, uma pergunta inocente a uma irmã de santo: se ela desse obrigação em outra casa, a amiga continuava sendo sua irmã? A outra dissera-lhe que sim e o assunto foi encerrado. A conversa das duas, entretanto, foi parar nos ouvidos de Zé Carlos como assunto sério – disseram ao pai de santo que Iracema estava decidida a deixar seu terreiro. Pai Zé então mandou chamá-la. Quando ela chegou encontrou o assentamento de sua Iansã no meio do barracão com uma coroa de velas (Zé o havia retirado do quarto de santo para colocá-lo à vista de todos). *“Aí ele começou a falar, falar, falar, que, se eu queria sair, eu falasse, que é um santo que ele gostava tanto, que ele criou, e um bocado de coisa”*. Iracema não disse nada na hora, mas depois enviou um bilhete a Zé Carlos em que se explicava: tinha falado de sair só por brincadeira, mas se ele quisesse que ela saísse, então ela viria buscar o santo.

Aí eu peguei mesmo, meu santo, coloquei na cabeça e fui... aí já, eu fiquei pensando, levo pra casa ou não, aí, daí eu levei ele pra casa de uma irmã de santo da gente, dona Maria, que ela é, ela é de Oxalá. Aí ficou lá. Aí foi quando eu fui pra casa de dona Creuza, lá em cima (...) aí ela aceitou o santo lá, porém desmontou o santo todo, que ele era grandão, tinha nove pratos, tinha porcelana, bacia, dentro tinha os negócios todos que Zé Carlos tinha colocado. Ela desmontou ele todo. Mas, mesmo assim eu fiz a minha obrigação de um ano lá.

Quando Ritinha, sua amiga e filha de santo de Zé, foi recolhida para obrigação de um ano, Iracema resolveu visitá-la no terreiro. Queria conversar com Soldadinho, erê de Ritinha, muito conhecido e querido no bairro. Segundo Iracema, Soldadinho convenceu seu erê, Açucena, a buscar o assentamento do santo na casa de D. Creuza e trazê-lo de volta para o terreiro de Zé Carlos. *“Aí lá foi Açucena, arrombou a casa da mulher, pegou o santo, botou na cabeça e veio embora”*. Quando se deu conta do arrombamento do seu terreiro, D. Creuza deu queixa na delegacia. *“Aí a gente foi parar todo mundo na sétima (delegacia): Zé, Ritinha, eu mais meu marido, a mãe de santo e até o santo também foi parar na sétima”*. Resultado: Iracema trouxe o santo para casa, mas “só metade”, pois Creuza ficou com a louça.

Quem é de candomblé sabe bem que estas são situações delicadas, requerem diplomacia e boa dose de paciência. Sabe também que não há garantia de que a

negociação seja favorável à pessoa para quem o santo foi feito⁵. Afinal, ao abdicar do assentamento, o pai ou mãe de santo liberta o filho dos laços com seu terreiro, deixando-o livre para firmar laços com outra casa.

Algumas vezes o líder religioso deseja justamente isso: mandar embora o seu filho. Neste caso a entrega do assentamento é punição grave, definitiva – o filho desobediente que cuide ele mesmo do seu orixá. Outras vezes ainda o adepto abandona não só terreiro, mas o candomblé. Então já não se preocupa com o destino do assentamento. Cabe, então, a mãe ou pai de santo decidir o que fazer com ele. Dona Joana, mãe de um pequeno terreiro em decadência, diz muito claramente que termina sendo forçada a se desfazer dos santos dos filhos irresponsáveis: “desarma” o assento, conversa com o santo e despacha no mato:

Pra você ver, fico eu com esses assentamentos todos aqui para eu ficar alimentando, zelando, cuidando, e os donos dos assentamentos nem aí pros santos deles, aí fica eu com aqui com esses santos todos aqui em casa tendo que zelar de todos eles. ... E com que condições eu vou cuidar destes santos todos? ... Aí fica eu botando vela, botando água na quartinha, pra esses santos todos. Mas aí tem alguns que eu acabo me desfazendo mesmo, até porque os donos dos santos não merecem que a pessoa fique acabando de cuidar e eles aí no mundo sem procurar saber a mínima sobre a pessoa que cuida do santo dela e sem dar a mínima pro santo.

A decisão de se desfazer do santo, entretanto, não envolve apenas uma avaliação do merecimento do filho. Como frisa Dona Joana, passa também pela relação pessoal, afetiva, com o próprio santo:

Mas tem assentamento mesmo que eu não consigo me desfazer. Eu tenho mesmo um filho de Obaluaê que não vale o pão que come, mas eu gosto muito desse assentamento e desse santo, então eu não me desfiz do assentamento. Eu sou louca por esse santo, sou louca por Obaluaê, aí desse filho de santo eu não me desfiz, não.

Perguntei certa vez a Jandira o que ela faz com os assentamentos dos filhos que se afastaram definitivamente do terreiro. Conforme me explicou, manda recado para que venham buscar, mas se não respondem ao pedido, então ela mesma toma as providências. Arruma tudo em um balaio e despacha no mato ou nas águas. Mas não costuma se desfazer dos otás, porque afinal o santo não tem culpa das faltas do seu filho.

Os casos aqui contados envolvem todos uma questão em torno do direito de dispor dos assentamentos. Três posições estão implicadas: a do adepto, para quem o orixá foi

⁵ Um desfecho possível é a recusa explícita do pai ou mãe de santo de entregar o assentamento ao filho/a que abandona seu terreiro. Ouvi falar de um pai de santo que tem por princípio jamais ceder neste ponto – segundo insiste, os assentamentos feitos em seu terreiro pertencem a ele (até, é claro, que o adepto ganhe o direito de levar o santo consigo).

feito; a posição da mãe ou pai de santo, que faz e zela do assento; e a posição do orixá mesmo que pode, através de sua presença, escolher o terreiro onde quer ficar.

Os embates, negociações e alianças entre estas posições atestam o papel especial que uma certa classe de objetos desempenha na vida de um terreiro, papel este que se torna mais claro em situações de ruptura ou crise, situações que fazem aparecer os mediadores. Mas se prestarmos atenção veremos que as interações descritas acima não estão apenas mostrando ou testemunhando o fato de que os assentamentos são “objetos animados”, dotados de poder. Estão também colocando em questão a natureza mesma do poder que anima estes objetos, ou melhor, a parte que cada um joga na conformação deste poder. A questão parece fácil para qualquer um que tenha familiaridade com o candomblé: no assentamento reside o orixá, é dele que emana o poder dos objetos. O cuidado que se tem com os assentamentos em um terreiro é literalmente cuidado com o santo. Mas também no assentamento está a presença do filho de santo em relação a quem este orixá se constitui como único e singular, assim como a presença da mãe ou pai de santo que fez a ambos no terreiro e que continuamente se faz no zelo que tem por eles. Longe de ser uma entidade fechada e acabada, o assentamento parece ser antes um campo aberto de referências; é ou institui lugar em que se encontram (e se fazem) orixá, filho e mãe de santo. Efetua mediação importante: mobiliza afetos, “pede” certos percursos, organiza relações.

Mas entender plenamente a mediação que os assentamentos efetuam na dinâmica relacional do terreiro exige, a um nível teórico mais geral, uma abordagem aos objetos que recupere os nexos entre materialidade e sentido - o que implica uma crítica a maneira com cada um destes termos é usualmente definido nas ciências sociais. Os eventos descritos acima parecem justamente colocar em questão o status não problemático que usualmente atribuímos aos objetos quando os tratamos quer como símbolos que portam ou carregam significados sociais, quer como meios, limites ou condicionantes da ação humana. Vejamos.

No primeiro caso - em que o objeto vale enquanto símbolo, ou suporte de significado - sua materialidade é ignorada em favor do significado social que ele porta. O objeto pode ter sido escolhido como veículo por alguma afinidade percebida entre sua forma sensível e o conteúdo ideal de que é feito portador, mas suas propriedades sensíveis nada têm a ver com a produção ou transformação do sentido. Neste modelo de análise o objeto dificilmente vai aparecer como mediador: é expressão material, objetivada, seja de concepções abstratas da cosmologia religiosa, seja de relações

sociais vigentes no espaço religioso (como as relações de poder entre a mãe de santo e seus filhos-adeptos). Figura apenas como intermediário através dos quais o significado (religioso, social, ou sócio-político) transita, mas não faz nenhuma diferença em termos do significado mesmo – nenhum deslocamento ou transformação advém do fato de que o significado circula ou é encarnado nele.

No modelo analítico oposto, é ressaltada a pressão que os objetos impõem à ação humana em virtude de sua materialidade. A intervenção dos objetos no mundo social independe dos processos de significação e pode ser explicada em termos puramente mecânicos (relações exteriores de causa e efeito). Se no primeiro caso os objetos duplicam a voz da cultura, aqui eles agem surdamente sobre o tecido social. O importante a enfatizar com relação a esta formulação não são as suas vantagens analíticas (certamente pequenas quando estamos tentando entender objetos culturais como os assentamentos), mas o fato de que sua fragilidade serve para fortalecer a primeira abordagem – já que aparece como a única alternativa que lhe faz frente.

O que estas duas posições têm em comum é seu empenho em manter separados os domínios da materialidade e do sentido. Contrariamente a esta divisão de campos, quero sugerir que o sentido dos assentamentos no candomblé advém do engajamento que as pessoas mantêm com eles; só existe e se mantém nesse engajamento. Consequentemente, não é independente de sua materialidade ou de suas qualidades sensíveis, se tece através delas, na relação entre os corpos dos adeptos e sua presença material, sensível, localizada, no terreiro.

Materialidade e sentido: considerações sobre a “coisa”

Acima critiquei o caráter não problemático que usualmente atribuímos aos objetos em nossas análises. Em linhas gerais o que estou chamando de uma abordagem não problemática aos objetos envolve três pressupostos chaves: 1) os objetos estão aí – o mundo material é um somatório de objetos; 2) os significados das coisas são aderidos ou justapostos a sua materialidade; 3) aceder a estes significados requer penetrar naquilo que se esconde por trás da materialidade, ou melhor, consiste em levantar o véu do sensível.

Podemos encontrar uma poderosa crítica a esses três pressupostos na tradição fenomenológica – particularmente nas reflexões de Heidegger e Merleau-Ponty – e nos trabalhos de alguns cientistas sociais influenciados (ou parcialmente influenciados) por essa tradição. A crítica heideggeriana está articulada em torno da noção de habitar.

Antes que o mundo se apresente a um sujeito como uma coleção de coisas ou como o espaço objetivo que as contém, já é um lugar ao qual estamos ligados por uma relação de pertença e envolvimento – uma relação de habitar. Nesta perspectiva as coisas não são entidades simplesmente dadas no espaço às quais o espírito humano atribui significado, são aquilo junto a que habitamos. Integram redes de relações: são antes instrumentos que remetem a outros instrumentos e pessoas, que se destacam a partir de contextos de prática. Pertencem aos lugares e remetem às regiões que abrigam os lugares, em uma série indeterminada de horizontes móveis (Heidegger, 1962; também Casey, 1993; 1996). Habitar, escreve Ingold (2006), é estar enredado em teias de relações, redes tão densas e profusas que se estendem e ramificam a ponto de tornar inoperante a separação entre interior e exterior, organismo e ambiente.

Na perspectiva de Heidegger o lugar – enquanto campo de prática - tem prioridade sobre as coisas individuais e o espaço objetivo de puras posições. Mas se as coisas são sempre partes do lugar, algumas coisas podem fazer surgir lugares ao instaurar em relação a si mesmas um conjunto de posições e trajetos. Heidegger ressalta este caráter instituinte das coisas em uma reflexão preciosa sobre a ponte:

A ponte pende ‘com leveza e força’ sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraídas em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do rio. (...). [Assim] o lugar não está simplesmente dado antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, através da ponte. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar” (2002: 131-3)

Os assentamentos são “coisas” deste tipo. Instituem o lugar em que o adepto encontra e reverencia o orixá de quem é filho, em que a mãe de santo preside aos cuidados do orixá de seu filho, em que mãe e filho de santo se encontram pela mediação do orixá. A localização dos assentamentos em quartos de acesso restrito no terreiro define o caráter íntimo e vital deste encontro. Reúne os adeptos que têm santo assentado, expondo a arquitetura de seus laços, ao mesmo tempo em que os separa daqueles que ainda não pertencem plenamente ao grupo. Assentamentos e quartos de santo posicionam os integrantes do terreiro – assim como a ponte posiciona e põe em relação o rio e suas

margens – organizam suas relações e de modo importante condensam suas histórias no terreiro.

É possível interpretar o poder de coisas como a ponte e o assentamento enquanto poder que emana das idéias que elas expressam de forma tão evocativa. As coisas se erguem de sua materialidade quando são colocadas para funcionar enquanto símbolos, feitas portadoras de conteúdos coletivos (concepções gerais, valores e normas), intermediárias de forças sociais. Curiosamente após a passagem citada acima, Heidegger insere a seguinte observação:

Supõe-se, certamente, que em sentido próprio a ponte é *apenas* ponte. Posterior e circunstancialmente, ela pode também exprimir outras coisas. Enquanto expressão, a ponte pode tornar-se, por exemplo, símbolo para tudo aquilo que mencionamos anteriormente. Se for autêntica, a ponte nunca é primeiro apenas ponte e depois um símbolo. A ponte tampouco é, de antemão, um símbolo, no sentido de exprimir algo que, em sentido rigoroso, a ela não pertence. Tomada em sentido rigoroso a ponte nunca se mostra como expressão. A ponte é uma coisa e *somente isso*. (Ibid.: 133)

A ponte nunca é apenas matéria, mas tampouco é fundamentalmente um símbolo. O sentido que a alma não é lhe acrescentado de fora, não é separável de sua materialidade. Diz respeito ao seu poder de diferenciar margens, instalar posições e trajetos, de reunir na proximidade e criar distância, direcionando o olhar para um horizonte possível, de solicitar travessia. Poderíamos dizer que seu sentido é sua capacidade de agenciamento e que esta capacidade está intimamente ligada à teia de relações de que ela participa e que põe em movimento.

Voltemos aos assentamentos. Quando entra no quarto de santo para saudar seu orixá, a filha de santo já se desfez de seus vínculos com a rua, está de branco e descalça. Deita-se em frente aos assentos – se o seu orixá for masculino, deita tocando a testa no chão, se for feminino vira o corpo deitado de um lado para o outro. Nesta posição, pode ser chamada pela mãe de santo a bater o *paó*, série de palmas em reverência ao santo. Depois, pode ainda acender uma vela ao lado do assento, arriar uma pequena oferenda ou mesmo depositar em meio à louça um bilhete em que registrou seu pedido. Então conversa calma e privadamente com sua mãe ou seu pai.

Ao longo do tempo é instruída nos cuidados a serem dispensados ao assento, que deve ser regularmente alimentado e limpo. Aprende também que cuidar envolve estar atenta contra feitiços: é sempre possível que um irmão de santo queira prejudicá-la colocando secretamente no assento de seu orixá substâncias que lhe são proibidas (como azeite de dendê em um assento de Oxalá). É na rotina de cuidados que o santo se torna

íntimo, que nasce e se desenvolve o afeto que a filha nutre por ele. Dona Joana ressalta bem a centralidade do cuidado com o assento na construção da relação afetiva com o orixá. “Eu gosto dos meus santos – ela diz – como se fosse uma criança pequena que a gente cuida de tão frágil que é”.

Então, mesmo que eu não seja uma pessoa hoje, que sobreviva do candomblé, eu continuo fazendo tudo que eu aprendi desde o meu primeiro dia que eu fiz o meu santo, continuo zelando e cumprindo com a minha obrigação da mesma maneira como eu aprendi e continuarei a zelar pelos meus santos até o dia em que eu morrer. Então, todos os dias eu acendo a minha vela para os meus santos, converso com os meus santos, agradeço a eles todos os dias por estar com saúde, pela saúde de minha mãe de meus filhos, agradeço pela saúde de minha família. Faço a limpeza no quarto do santo, deixando as coisas bem arrumada e limpa, converso com eles, explico a eles que não faço mais é por falta de dinheiro e que eles me compreendam, converso com eles como converso com você neste exato momento, da mesma maneira que converso com você.

Os assentamentos são foco importante de toda uma série de operações. Em torno deles comida, velas, bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado no terreiro. O cheiro da comida já azedando ou o perfume ainda discernível da infusão de folhas (*amaci*) e da colônia com que foram lavados, o estado da vela e dos bilhetes indicam o tempo transcorrido desde estes últimos cuidados e atenções, marcam uma sequência de pedidos e trocas entre o adepto e seu orixá. Traem aqueles que esquecem. A riqueza de alguns assentos contrasta com a simplicidade de outros, exibindo diferenças internas no terreiro e, com o tempo, mudanças sutis nesta configuração. No quarto dos santos uma história se tece, invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa (ver Sansi-Roca 2006, para uma discussão mais detalhada deste ponto). História de relações entre o adepto e seu orixá, entre ele e seus irmãos de santo, entre todos – deuses e humanos - e a ialorixá da casa.

A construção desta história está intimamente ligada à maneira como o assentamento mobiliza o corpo, solicitando cuidados (*“como criança pequena”*), pedindo certos gestos e posturas, convidando à ação ou a contemplação silenciosa. É a relação entre essas duas materialidades que passo agora a examinar.

Na “Fenomenologia da Percepção”, Merleau-Ponty (1994) observa que a coisa é o correlativo do corpo. Cada um se constitui na relação com outro. Por um lado, a coisa “é uma estrutura acessível à inspeção do corpo”, que se constitui no poder que o corpo tem sobre ela, por outro, é ela que permite que o corpo possa ser aprendido como uma unidade (ibid: 431). A percepção – lugar de seu encontro - é tanto uma exploração das coisas (pela visão, pelo tato, pelo movimento do corpo), quanto uma resposta às suas

solicitações, a maneira como elas apelam aos sentidos, demandam certos modos de engajamento corporal (como relaxamento ou atividade), dirigem o movimento do olhar, a qualidade do toque, o ritmo da experiência. Percebo uma qualidade, escreve o autor, quando meu corpo adota a atitude ou comportamento que ela propõe.

Merleau-Ponty descreve a percepção como uma comunhão com as coisas. Como comunhão, a percepção pressupõe a nossa (minha e das coisas) inserção comum no lugar (voltamos aqui à reflexão heideggeriana) e gradativamente revela o lugar como a arena significativa de nosso encontro. “Mas, na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera” (ibid: 430). Antes de percebermos as coisas como entidades discretas e isoladas, discernirmos nelas um estilo, uma tonalidade ou atmosfera que solicita nossa atenção. “Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo” (ibid: 378). Compreender este sentido latente é situar-se nele, retomar, via o comportamento, o estilo proposto pelas coisas. Nas palavras do autor: “compreendemos a coisa como compreendemos um comportamento novo, quer dizer não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós” (ibid: 428).

Sentido, portanto, não é primeiro e principalmente representação, uma idéia que coordena os aspectos sensíveis da coisa e que é acessível à cognição apenas. Enquanto estilo, o sentido habita a “coisa como a alma habita o corpo; não está atrás das aparências (ibid: 428)”. Esta concepção de sentido recebe nova formulação no conceito de idéias carnis – idéias que não se opõem ao sensível, mas que lhe são inerentes:

A literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível são, tanto quanto a ciência de Lavoisier e de Ampère – a exploração de um invisível, consistindo ambas no desvendamento de um universo de idéias. Simplesmente aquele invisível, aquelas idéias não se deixam separar, como as dos cientistas, das aparências sensíveis (...) essas verdades não estão apenas escondidas como uma realidade física que não soubemos descobrir, invisível de fato, que poderemos um dia chegar a ver face a face, e que outros, melhor colocados, poderiam ver já agora, desde que se retire o anteparo que o dissimula. Aqui, pelo contrário, não há visão sem anteparo: as idéias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis ... só nos poderiam ser dadas como idéias através de uma experiência carnal. Não se trata apenas do fato de que aí encontremos

ocasião para pensá-las; é que sua autoridade, seu poder fascinante e indestrutível advém precisamente de estarem elas em transparência, através do sensível ou em seu âmago. (Merleau-Ponty, 1992: 144-5)

Aqui, como em Heidegger, encontramos novamente uma recusa à alternativa de tomar a coisa quer como simples matéria quer como símbolo. Para Merleau-Ponty a relação entre o sensível e o cultural, o material e o ideal, não pode ser tratada como uma relação entre diferentes camadas de experiência. A metáfora das camadas só pode conceber o sentido como uma adição à matéria, e mostra-se incapaz de dar conta do que o autor chama de idéias caruais – idéias que não podem ser desconectadas do mundo sensível sob pena de que seu sentido seja perdido ou simplesmente substituído por uma versão derivada. O material não é suporte dessas idéias – ocasião para pensá-las – nem o véu que deve ser removido para que possam ser apreendidas – é prenhe de sentido, sustentado por uma idealidade que adere a ele, e que apenas por um tipo de derivação pode ser descolada dele.

Em outras palavras, se as coisas são carregadas de predicados antropológicos, não é porque simbolizam conteúdos mentais inconscientes ou valores e normas culturais abstratos (duplicando ou representando idéias que existem independentemente delas). O sentido que as anima não é separável de sua materialidade, de sua inerência ao lugar e de sua existência prática para aqueles que são por elas movidos.

É como proposta de um estilo difuso e convite à ação – solicitação de cuidados constantes - que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material enquanto coisa composta e passível de ser “desmontada” – pedra, vasilha, pratos – incluindo aí as propriedades de tamanho, forma, peso, cor – não é simplesmente acessória na construção desta experiência – da intimidade e afeto com o orixá, por exemplo. Passo a dois exemplos para melhor esclarecer este ponto: situações em que o assentamento torna-se (ou tornou-se) objeto de contato e manipulação direta.

O primeiro é o rito de lavagem do santo, chamado *ossé*, regularmente realizado em toda casa de candomblé. No *ossé* o assentamento é removido do lugar em que repousa, separado em suas partes constituintes, cada qual – pratos, *ibá*, *quartinha*, *búzios*, ferramentas e *otá* – cuidadosamente lavada, primeiro com água e sabão de coco, depois com uma infusão de folhas frescas, de cheiro doce e agradável, que a filha de santo mesma preparou, esfregando as folhas umas contra as outras na água. O *otá* é ainda untado com azeite doce, feito deslizar por entre suas mãos, em um gesto de contato

íntimo com o orixá. Depois é novamente oculto no ibá, o conjunto refeito e devolvido a seu lugar.

O segundo exemplo não se refere a situações rituais e obrigatórias, mas a casos: a história de Jorginho, já narrada aqui, e o depoimento de Jandira sobre os assentamentos daqueles que deixam definitivamente o terreiro. Quando Jorginho recuperou o assentamento de seu santo e quando Jandira se desfaz dos assentamentos dos filhos que partem – o assentamento foi/é também sujeito a manipulações que separam suas partes constituintes. Nos dois casos, é reduzido a sua forma essencial, mínima – o otá. É assim que volta às mãos de Jorginho e que permanece com Jandira depois do afastamento definitivo das pessoas para quem foram feitos (e que foram feitas com eles). Almir devolve o otá-orixá e mantém – talvez por birra, talvez porque pretenda dar-lhes novo uso – a louça que o compunha o conjunto. Jandira se desfaz da louça e mantém os otás – apaga, pelo menos em parte, a memória dos filhos que deixaram o terreiro, mas não dos santos que tem como dever cuidar. Jorginho recebe de volta, como para um novo começo, o otá de seu Oxaguiã.

Observando estes dois exemplos, parece-me acertado dizer que os laços entre os filhos de santo e seus orixás não são expressos, representados ou materializados nos assentamentos: se fazem e se mantêm nos cuidados que estes demandam e que seus filhos lhes dispensam. A relação entre os corpos dos adeptos e as qualidades sensíveis dos assentamentos não é secundária ou acessória na construção destes laços: a pedra que, redonda, desliza por entre as mãos da filha de santo, perfumada com amaci e untada com azeite, é o orixá que se faz íntimo no cuidado tátil e olfativo. No caso de Jorginho e Jandira é o orixá que, despido do adorno e proteção do ibá, se mostra em uma cumplicidade fundamental com seu filho e com a zeladora; é também o orixá, que nesta forma condensada, elementar, abre um novo ciclo de relações no terreiro.

Mas se os assentamentos são fundamentais na construção da intimidade com o orixá também o são na manutenção do poder da mãe de santo, na construção da sujeição dos seus filhos. O assentamento do orixá na cabeça e no otá é parte do processo de construção da pessoa no candomblé. Contribui para sua individuação, na medida em que a faz como nexos únicos de relações (Bastide, 1973). Mas, no candomblé, este processo só se dá através da mediação do lugar – e neste sentido a individuação é ao mesmo tempo submissão - não só ao orixá, mas ao terreiro e à mãe de santo: afinal é no terreiro e através da intervenção direta da ialorixá que o santo é feito e cuidado. Conforme já observei, o assentamento é, ou melhor, cria lugar onde se encontram

deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas. O poder da mãe de santo no terreiro dificilmente pode ser abstraído da dinâmica que fixa/assenta o orixá no otá e localiza/fixa o assento no terreiro.

Se levarmos a sério a noção de sentidos caruais, proposta por Merleau-Ponty, devemos, então, pensar na dinâmica de poder interna ao terreiro não como sentidos (políticos, sociais, econômicos) que transitam através dos corpos dos participantes – de gestos, posturas, formas de vestir – ou que são representados em pedras, vasos e quartinhas, mas como sentido aderido aos corpos e coisas, formando com eles um contexto total de experiência. Estamos aqui próximos da noção foucaultiana de poder como difuso e concreto, presente nas micro-articulações entre pessoas e coisas.

Conclusão

Os assentamentos são coisas animadas. Os casos aqui tratados dão farto exemplo disso. Mas também nos ajudam a pensar, ou repensar, a natureza deste caráter animado. Recorro a Ingold, na busca de uma definição mais adequada:

O “ser animado” (*animacy*)... não é uma propriedade que as pessoas imaginativamente projetam sobre as coisas que elas percebem em sua volta. Ao invés... é um potencial dinâmico, transformativo do campo total de relações em que seres de todos os tipos, mais ou menos como pessoas ou como coisas, contínua e reciprocamente, se fazem existir. O caráter animado do mundo da vida, em suma, não é o resultado da infusão de espírito na substância, de agência na materialidade, mas é ontologicamente anterior a sua diferenciação (2006:10).

As palavras de Ingold se aplicam bem ao mundo vivido no terreiro – em que seres de todos os tipos contínua e reciprocamente se fazem existir. Mas em algumas situações este caráter animado se rompe, as conexões de que se nutre são desfeitas ou fragilizadas. Queria, para concluir, tratar de duas situações deste tipo.

A primeira diz respeito à Dona Joana, mãe de santo a quem já me referi acima. Apesar do fracasso em manter os poucos filhos que logrou iniciar, Dona Joana segue dando consulta e fazendo trabalhos para clientes ocasionais. Conta com a ajuda do seu filho biológico, que compra o material necessário para os ebós e se incumbe depois de despachar tudo no mato. Mas ultimamente tem trabalhado em condições muito adversas em virtude de uma disputa com seu irmão pela posse da casa em que mora. Interessado em forçar Joana a sair, este irmão deu início a obras de ampliação da casa. As obras não

só ficaram inacabadas por falta de dinheiro, mas destruíram parte dos assentamentos que ficavam ao ar livre⁶.

Pois, meu irmão com essa obre só fez mesmo foi destruir com a casa, os assentamentos dos meus santos que ficavam aqui na frente ele quebrou com tudo com essa obra... Minhas coisas ficaram aqui todas perdidas, à toa, a casa ficou de cabeça pra baixo, ficou tudo à toa. Eu não tenho condição de fazer outro terreiro para poder tirar meus santos daqui e minhas coisas, tive mesmo então foi que ficar... Porque a coisa que eu mais gosto nesta vida é meus santos e você não imagina o quanto eu sofri vendo tudo isso sendo destruído aqui dentro sem poder tirar os meus santos daqui de dentro, sem poder levar os meus santos para um outro lugar.

As obras deram fim ao lugar protegido em que estava assentado Boiadeiro, à entrada da casa, depois do portão. O assentamento do caboclo ficou exposto na rua. Como resultado Boiadeiro deixou de baixar no corpo de Joana: “O caboclo foi se aborrecendo com tudo isso que aconteceu e foi deixando de me pegar. Ele foi se zangando e foi deixando de vir”.

A segunda é uma história que me foi narrada por um aluno. Perto de sua casa, um terreiro sobrevive incrustado em uma rua onde quase todos os habitantes são evangélicos. Um dos filhos de santo do terreiro estava criando problema no bairro, era um ladrão conhecido que frequentemente se envolvia em problemas com a polícia. A mãe de santo já havia chamado atenção do rapaz, cobrando-lhe uma mudança de comportamento. Ele não só ignorou o pedido da mãe, como terminou fugindo para o terreiro, certa noite, depois de um assalto. No dia seguinte alguns ogãs se reuniram para expulsá-lo a tapas do terreiro. Já do lado de fora ele viu ser jogado na rua o assentamento do seu orixá. A mensagem que os ogãs lhe transmitiam com este ato era clara: sua presença passara a ser indesejável no terreiro.

Mas aquela ação drástica também visava comunicar aos de fora que o terreiro não acolhe ladrão; buscava ressaltar a respeitabilidade do candomblé - mensagem particularmente importante naquele contexto de convivência com uma vizinhança hostil. Terá sido bem sucedida? Fico me perguntando se em uma rua dominada por pentecostais não é provável que os objetos lançados no chão tenham figurado não como testemunho da respeitabilidade da casa, mas ao contrário, como sinal mesmo de que o terreiro tanto acolhe ladrões, quanto fabrica o mal. Jogado na rua o assento pode ter se convertido em “coisa do diabo”, prova do mal que se pratica no candomblé⁷.

⁶ Alguns orixás, como Ogum, Omulu e Exu, bem como os caboclos, têm seus assentamentos fora da casa de candomblé.

⁷ É possível, então, que como coisa do diabo o assento tenha ingressado em um novo circuito, em cujo caso, é claro, se transformou, mas não deixou de ser mediador.

O caboclo deixou de baixar no corpo de Joana depois que o seu assentamento foi exposto aos de fora sem nenhuma proteção. Retirado do quarto de santo e jogado na rua, o assento do orixá do ladrão pode ter se transformado em coisa do diabo. Ambos se modificam – ou transformam – pela perda do lugar. Por mais diferentes que sejam, esses dois casos mostram que no candomblé não apenas algumas coisas são animadas, mas o chão – o lugar em que elas estão assentadas – também o é. Em outras palavras o lugar não é neutro com relação ao que se passa nele, não é simplesmente o espaço que contém e onde se desenrolam interações envolvendo orixás e humanos – é ele mesmo mediador. Já vimos como essa mediação é fundamental na fabricação do poder que a mãe de santo exerce sobre seus filhos. Os dois casos apresentados acima sugerem que o lugar também pesa sobre as interações – embates, negociações – que os adeptos de um terreiro travam com os de fora. Deixo para outra ocasião um estudo mais cuidadoso deste aspecto.

Referências

- Bastide, R. 1973. Le Principe de Individuation (contribution à une philosophie africaine). *La Notion de Personne em Afrique Noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 544. Paris: Éditions du CNRS.
- Birman, Patrícia. 2005. Transas e Transes: Sexo, Gênero nos Cultos Afro-Brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, 13 (2): 403-413.
- Goldman, M. 1987. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In C.E. Marcondes de Moura (org), *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores.
- Heidegger, Martin. 2002. Construir, Habitar, Pensar. Em *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Ingold, Tim. 2006. Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos*, 71(1): 9-20.
- Keller, Maria. 2002. *The Hammer and the Flute: women, power and spirit possession*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lambek, Michael. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. Na Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

Merleau-Ponty, Maurice. 1992. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Sansi-Roca, Roger. 2006. The Hidden Life of Stones. Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects. *Journal of Material Culture*, 10(2): 139-156.