

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS**

**MARIA TATIANE LIMA DE VASCONCELOS**

**UM ESTUDO PRELIMINAR DAS RELAÇÕES DE TROCA QUE  
ENVOLVEM PEDIDOS E RETRIBUIÇÕES NO CONTEXTO  
RELIGIOSO DO *YLÊ YAPANDALOMIN OFAQUERUM***

**MACEIÓ-AL**

**2016**

**MARIA TATIANE LIMA DE VASCONCELOS**

**UM ESTUDO PRELIMINAR DAS RELAÇÕES DE TROCA QUE  
ENVOLVEM PEDIDOS E RETRIBUIÇÕES NO CONTEXTO  
RELIGIOSO DO *YLÊ YAPANDALOMIN OFAQUERUM***

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

**MACEIÓ-AL  
2016**

**MARIA TATIANE LIMA DE VASCONCELOS**

**UM ESTUDO PRELIMINAR DAS RELAÇÕES DE TROCA QUE  
ENVOLVEM PEDIDOS E RETRIBUIÇÕES NO CONTEXTO  
RELIGIOSO DO *YLÊ YAPANDALOMIN OFAQUERUM***

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Ciências Sociais.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim – UFAL  
Orientador

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. – UFAL Fernanda Rechenberg – UFAL  
Examinadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. – UFAL Rachel Rocha de Almeida Barros – UFAL  
Examinadora

**MACEIÓ – AL  
2016**

## **AGRADECIMENTOS**

Considero esta monografia como resultado de uma longa caminhada, de muito esforço para chegar à conclusão desse curso. Agradecer pode não ser tarefa fácil, nem justa. Por este motivo, agradeço de antemão a todos que de alguma forma passaram pela minha vida e contribuíram para a construção de quem sou hoje.

Agradeço, particularmente, a algumas pessoas pela contribuição direta na construção desse trabalho:

À minha mãe Dulce Alves de Lima, por todo afeto e dedicação a mim investido. Obrigada, de coração.

Ao meu companheiro Kalil da Silva Galvão por todo afeto, paciência e apoio em vários momentos da minha vida, sou grata.

Aos meus irmãos Aldinete Alves de Lima, Auderival Alves de Lima e, em especial, a Arivânia Alves de Lima e Ângela Alves de Lima, que, do modo delas, nunca pouparam esforços para que eu conseguisse realizar os meus projetos.

Aos colegas do curso de Ciências Sociais, em especial a Rita de Cássia Soares e Hellen Cristina pelo incentivo, carinho e por todos os momentos de alegria e companheirismo durante toda a jornada acadêmica.

Sou grata também a todos os meus professores aos quais sempre me referi com orgulho.

Ao professor Siloé Soares de Amorim, por ter me conduzido ao longo do trabalho com dedicação e paciência.

Por fim, Sou grata a todos que fazem parte do Ylê Yapandalomin Ofaquerum pela recepção amigável durante as visitas e entrevistas. Agradeço ainda pelos ensinamentos que me fizeram compreender melhor o candomblé. Particularmente a Mãe Carla pela paciência e confiança em mim depositada para a conclusão deste trabalho.

## RESUMO

Este trabalho reflete sobre algumas formas de trocas dos clientes e adeptos do candomblé com as divindades. Para esta análise, busquei embasamento teórico na perspectiva de Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a Dádiva* e procurei compreender quais são os aspectos que envolvem a premissa de dar, receber e retribuir, envolvendo os indivíduos e as divindades no contexto religioso em questão.

**Palavras – chave: Candomblé, dádiva, relações de troca.**

## **RESUMEN**

Este trabajo refleja sobre algunas formas de intercambio de los clientes y seguidores del candomblé con las deidades. Para este análisis, busqué embasamiento teórico en la perspectiva de Marcel Mauss en su Ensayo sobre el Regalo y traté de entender cuáles son los aspectos que involucran la premisa de dar, recibir y retribuir, con la participación de los individuos y las divinidades en contexto religioso en cuestión.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1. UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O CANDOMBLÉ</b> .....	<b>11</b>
1.1 A formação da religião no Brasil .....	11
1.2 O culto aos orixás e a noção do “bem” e do “mal” .....	13
1.3 A manipulação de elementos mágicos no candomblé .....	16
1.4 O <i>Ylê Yapandalomin Ofaquerum</i> .....	18
<b>2. A TROCA SIMBÓLICA NA PERSPECTIVA DE MARCEL MAUSS</b> .....	<b>22</b>
2.1. Sobre o caráter moral da <i>Dávida</i> e sua dimensão simbólica .....	24
<b>3. AS RELAÇÕES DE TROCA NO YLÊ YAPANDALOMIN OFAQUERUM</b> .....	<b>30</b>
3.1 O Dar e receber entre os clientes e as divindades .....	30
3.1.1 O que é ser cliente no candomblé.....	30
3.1.2 Para dar sua saúde eu quero <i>ebó</i> : uma relação de troca envolvendo o <i>ebó</i> em favor da saúde da cliente Maria .....	32
3.1.3 A oferenda como forma de pedir intervenção e prosperidade nos negócios: O caso da oferta a <i>Cigana Farrapo do Oriente</i> .....	36
3.2. O dar e receber entre os filhos-de-santo e as divindades.....	38
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>43</b>
<b>5. Referências</b> .....	<b>45</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa contribuir com os estudos em torno da religião afro-brasileira, mais especificamente no candomblé, sendo realizada no *Ylê<sup>1</sup>Yapandalomin Ofaquerum*, localizado em Maceió-AL. O objetivo desta pesquisa é analisar e compreender como acontece as relações de trocas simbólicas que envolvem o *dar*, *receber* e *retribuir* dentro deste grupo específico, mais precisamente o processo de pedidos e retribuições dos clientes e adeptos do candomblé com as divindades ou entidades, que que ocorre no momento em que os indivíduos vão ao *barracão*, em busca de soluções para suas demandas de diversas ordens como prosperidade nos negócios, melhorias de questões relacionadas a saúde, intervenção espiritual, dentre outras, evidenciando o caráter simbólico que permeia essas relações.

Desse modo, o que consta aqui é resultado de uma pesquisa etnográfica, pautada em metodologias próprias, como entrevistas, conversas informais, análise documental, levantamento bibliográfico e observação participante.

Destaco que a condição do cliente, embora não se caracterize de forma oposta à de filho-de-santo, denota vínculos de natureza distinta com o terreiro, sendo possível observar laços menos intensos com a comunidade religiosa. Desse modo, a relação entre divindades ou entidades e clientes acontece de forma diferente da relação entre as divindades e os filhos-de-santo, fato este que será melhor explicado no decorrer do terceiro capítulo.

Abro um “parêntese” para ressaltar que os dados colhidos durante a pesquisa, apesar de serem limitados ao grupo que faz parte do *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* e aos clientes que frequentam a casa, foram feitos em dois ambientes. Isso porque, no decorrer da pesquisa, o *barracão* mudou de endereço, situação que será explicada no primeiro capítulo. Outro ponto importante a ressaltar refere-se ao fato de que, muito embora, durante as observações, fosse possível identificar elementos da umbanda, o *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* se intitulam como candomblé.

A religião afro-brasileira sempre me despertou interesse e curiosidade. Durante o mês de dezembro, no dia 8, na orla de Maceió-AL, ocorre a *Festa de*

---

<sup>1</sup> Durante todo o texto utilizarei categorias nativas em itálico. Para designar os templos ou casas de culto do candomblé podem aparecer durante todo o texto como: *Ylê*, (*casas de santo*, *barracão*, *casas de axé*)

*Yemanjá* nas praias de Jatiúca, Pajuçara e Ponta Verde, e conta com a participação de várias *casas de axé* da capital e interior do estado de Alagoas e sempre que posso compareço e acho tudo bastante interessante principalmente pela capacidade de envolvimento e dedicação popular enquanto festa religiosa.

A *Festa de Yemanjá* é uma grande festa, geralmente na cidade de Maceió-AL ela acontece embaixo de sol escaldante e mesmo assim os adeptos reservam um momento de seu dia para festejar e agradecer as graças recebidas, sejam elas de proteção espiritual, sejam relacionadas à saúde, ao amor e a prosperidade, tudo dentro de um processo de troca entre os adeptos e as divindades. Também durante essas observações da *Festa de Yemanjá*, me senti encantada de imediato pelas músicas, as danças, e o envolvimento e fervor religioso dos adeptos do candomblé em relação àquela celebração.

Durante a trajetória da pesquisa, que ocorreu entre os anos de 2015 e 2016, tive a oportunidade de visitar algumas casas religiosas de matriz africana, como o *Terreiro de São Jorge: Centro Afro-brasileiro Ogum de Nagé*, localizado no Bairro Village Campestre II e a *Casa de Yemanjá Iyá Ogum-Té*, situada no bairro Ponta da Terra, ambos da cidade de Maceió-AL, porém a decisão de manter o foco de investigação no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* se deu justamente por ter encontrado um ambiente acolhedor com pessoas receptivas, principalmente pela *Yalorixá*<sup>2</sup> Carla, sempre disposta a ajudar, explicar e auxiliar a entender o candomblé como religião.

Durante as visitas ao *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, ao assistir a diversas festas e rituais, observei que, assim como na *Festa de Yemanjá*, o envolvimento religioso dos adeptos com as divindades se mostraram como característica marcante na configuração da religião afro-brasileira, e em todos esses processos, os envoltimentos dos indivíduos são sempre baseados num constante processo de obrigações e retribuições.

A partir dessas inquietações pude fazer algumas perguntas, ou seja: Como ocorre a relação de troca envolvendo os pedidos dos clientes para com as divindades ou entidades cultuadas no contexto religioso específico? Como ocorre a relação de troca entre os adeptos e as divindades? O que faz com que os adeptos sintam-se sempre, de certo modo, obrigados a retribuir as graças que recebem?

---

<sup>2</sup>São denominados *Yalorixás* e *Babalorixás* os sacerdotes de culto as divindades (*orixás*). Os sacerdotes também são denominados de *zeladores*, *pai-de-santo* ou *mãe-de-santo*. Essas categorias podem aparecer no decorrer trabalho em referência a esses sacerdotes.

Para responder essas questões, busquei embasamento teórico na perspectiva de Marcel Mauss (2003), a partir do seu *Ensaio sobre a dádiva*. O que o autor propõe é o entendimento de que a troca é uma relação que envolve três termos: *dar, receber e retribuir*. Desse modo, Mauss (2003) compreende que a vida social é baseada num constante *dar e receber* e que essa relação é o motor capaz de estabelecer alianças entre as coletividades. Ademais, as trocas, a partir desta perspectiva, existem dentro de um contexto universal e é apresentada pelo autor como um sistema de “*prestações totais*” que envolvem vários aspectos que permeiam a vida social, sejam eles políticos, morais, econômicos ou religiosos- que envolvem aqui também a relação dos homens com os deuses, etc. Ou seja, tudo o que se relaciona e constitui propriamente a vida social é mobilizado dentro de uma circulação de bens trocados. A ideia de *dádiva* proposta por Mauss (2003) remete as relações de troca no *candomblé*.

O trabalho está organizado em três capítulos, no primeiro momento busquei brevemente contextualizar o campo de pesquisa através da delimitação do espaço no qual a pesquisa foi desenvolvida, mais precisamente descrevendo o *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*. Ainda neste capítulo, me propus a compreender e mostrar o processo histórico de formação do *candomblé* no Brasil, além de aspectos da sua configuração e da sua atuação no contexto religioso brasileiro. Isto se deu a partir de textos produzidos na área da antropologia como: Silva (2013), Verger (2002), Prandi (2001 e 1995/1996), Pierucci (2001), Melo (2007), Parés (2006), dentre outros, que tem como objetivo de análise discorrer sobre diversos aspectos que permeiam a configuração da religião afro-brasileira com base em metodologias pertinentes ao campo da antropologia.

No segundo capítulo, busco apresentar o subsídio teórico no qual o trabalho está embasado, fazendo uma leitura da teoria da *dádiva* proposta por Marcel Mauss (2003). Amparo-me também em leituras atuais sobre o tema a partir de autores como Sabourin (2006), Lanna (2000 e 2001), França Filho (2001) e Martins (2005).

No terceiro capítulo, busco apresentar a questão das relações de trocas estabelecidas no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* tanto no que se refere aos processos de trocas que envolvem os adeptos e as divindades, quanto os que envolvem os clientes e as divindades ou entidades cultuadas no contexto religioso estudado.

# 1. UMA BREVE ANÁLISE SOBRE O CANDOMBLÉ

## 1.1. A formação da religião no Brasil

O candomblé foi reinventado no Brasil sob a responsabilidade dos africanos e seus descendentes vindos da África. Essa herança africana assumiu um caráter particular no caso do candomblé no país, misturando-se a outros elementos e se configurando como uma religião de cultos aos orixás de identidade própria.

A influência afro serviu para designar e constituir o Candomblé como uma religião de matriz africana. O culto aos orixás aqui no Brasil ganhou formas e ritos específicos, a partir de uma mistura com outras crenças e passou a ter identidade própria, influenciando a vida e o cotidiano dos seus praticantes. A religião animista africana foi basilar na constituição de diversas crenças espalhadas por várias partes do território brasileiro. Essa miscelânea de ritos foi trazida para o novo mundo principalmente pelos negros tornados escravos da costa ocidental africana” (SILVA, 2013, p.3)

A existência de religiões de matriz africana é observada de norte a sul do Brasil, onde a religião, segundo o autor, acabou por se desenvolver e criar uma identidade própria com ritos e formas de culto específicas.

O candomblé nagô é de influência africana, mais especificamente característica do povo loruba<sup>3</sup>. Estudos mostram que a diversidade de escravos vindo de diferentes regiões da África ajudaram a formar essa diversidade cultural e religiosa que marcam os grupos de candomblé no Brasil.

Prandi (2001) apresenta uma síntese analítica sobre a organização do candomblé, fazendo referência as nações de origem Africana que conseguiram se desenvolver no Brasil. Nas suas palavras:

O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. Esse candomblé baiano, que proliferou por todo o Brasil, tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação oió-ijexá. Outra

---

<sup>3</sup> Utilizarei no decorrer do texto a palavra loruba (em português) para me referir a esse grupo étnico-africano

variante ioruba está fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor de mina-nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banto, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina maranhense”. (PRANDI, 2001, p. 44).

Ao fazer essa análise, o autor subdivide as nações em *queto*, *ijexá*, *efã*, *egba*, *oió-ijexá*, *jeje-mahim* e *jeje-daomeano* e chama a atenção para o fato de como elas se distribuíram pelas diversas regiões do Brasil, sendo que a distribuição mais intensa ocorreu na região nordeste. Deste modo, compreende-se ainda que as expressões como *Angola*, *Jeje* e *Ketu* exercem um papel de diferenciação.

No que se refere ao processo de diferenciação das nações em Alagoas, Cavalcanti e Rogério (2008) nos aponta que aqui o candomblé se apresenta como de origem nagô, agregando também as marcas da diferenciação em relação as tradições religiosas externas à Alagoas como a de origem *Jeje* baiana citado acima.

Ainda sobre esse aspecto, as *casas de santo* são classificadas e reconhecidas dentro do universo religioso afro-brasileiro de acordo com essa origem. É a nação que diferencia a crença, os rituais e cultos as divindades de um grupo para o outro, mesmo existindo traços em comum entre estas diversas origens.

Os chamados *barracões* de tradição mista são aqueles em que normalmente se cultuam os orixás e outras divindades de duas ou mais nações. Por esse motivo, como nos aponta Prandi (2000), é comum que um *barracão* se identifique como nação *jeje*, que faz referência a tradição dos povos mahis e os daomeanos, e como nagô-iorubá

Conforme Parés (2006), temos no candomblé a diferenciação dos cultos, rituais, cantigas, línguas e outros elementos, a partir dos grupos africanos provenientes de cada umas das denominadas nações que no Brasil irão ser, de certo modo, (re)elaboradas através das situações culturais e históricas do tráfico negreiro e do sistema de escravidão, inclusive de sua forma de adorar o sagrado.

Ainda no que se refere ao candomblé e a sua introdução e formação no Brasil, Verger (2002) chama atenção para o processo de sincretismo religioso ocorrido entre o candomblé e o catolicismo. A religião católica era hegemônica no Brasil durante todo o período de escravidão negra e detinha o poder e grande influência por ser a fé da elite dominante. Desse modo, ainda segundo Verger (2002), com medo de represálias e devido à ausência de liberdade religiosa, os

negros passaram a adotar algumas medidas que permitissem a prática de suas tradições, passando assim a adorar suas divindades por meio de imagens de santos católicos associados aos orixás.

Segundo Verger:

Quando precisavam justificar o sentido de seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas suas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era a ajuda e proteção aos seus próprios deuses. (VERGER, 2002, p. 16).

Ou seja, foi a partir desse processo que se formou o sincretismo religioso, caracterizado pela associação entre os santos da igreja católica e os orixás, funcionando como uma saída dos africanos para reafirmar e manter viva sua religiosidade mesmo em meio a submissão e proibição a que estavam expostos na época. Como nos aponta Prandi:

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros no Brasil que cultuavam as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam os rituais católicos. (PRANDI, 2003, p.24)

Desse modo, fica claro o processo de sincretismo religioso pelo qual as religiões de matriz africana passaram no Brasil. Embora o candomblé, segundo a *yalorixá* Carla, seja uma religião puramente africana, durante a pesquisa, pude analisar, através da observação, o traço marcante do sincretismo religioso quando em vários momentos, os adeptos, antes de iniciarem o culto as divindades, rezavam a oração do pai nosso. Nesse sentido, podemos perceber que a reza do pai nosso é uma herança do processo de preservação da cultura, adotado pelos africanos ainda na época da escravidão.

## **1.2 O culto aos orixás e a noção do “bem” e do “mal”**

A vasta produção escrita, na área da antropologia e sociologia, a respeito do candomblé<sup>4</sup> contém vários elementos sobre seus rituais e várias etnografias sobre seus cultos aos orixás.

---

<sup>4</sup> Como Prandi, (1996/1996); Silva (2013); Verger (2002).

Conforme Prandi (2000), as entidades são representadas pelos mais diversos orixás que são expressões ou forças da natureza. Estes orixás não são representados dentro do candomblé como simples espíritos, mas sim heróis que representam verdadeiras divindades.

Para Reginaldo Prandi os orixás são:

Deuses que recebem de Oloduramé ou Olorum, também chamado de Olofin em Cuba, o ser supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e condição humana. (PRADI, 2000, p.20)

Pierre Verger definiu os orixás como a:

Força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido, o possuído pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elegum, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, gún por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram. (VERGER, 1981,p.19)

Percebem-se em ambas as análises o elemento natural, nesse sentido, o Candomblé se apresenta como a religião que cultua os elementos da natureza. Além disso, os orixás representam, dentro do candomblé, outra função de grande importância na configuração da religião como aquela capaz de abrir os caminhos da prosperidade, do amor, e das questões relacionadas ao sucesso profissional e financeiro dos adeptos e clientes que os cultuam, funcionando também como uma espécie de guia espiritual.

No que se refere as características dos orixás, nenhum orixá é inteiramente bom, nem inteiramente mal. Essas noções, de acordo com Prandi (1995/96), estão ausentes da religião candomblecista no Brasil. Por esse motivo, os adeptos creem que cada indivíduo apresenta características próprias do seu orixá e tanto as realizações como as falhas são aceitas sob a ótica de que todos tem um lado “errado” e um lado “certo” a ser desenvolvido a depender dos desejos de cada indivíduo.

O candomblé, seguido de perto pela umbanda, opera em um

contexto ético no qual a noção judaico-cristã de pecado tem pouca ou nenhuma importância, não faz sentido. A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular. (PRANDI, 1995/1996, p. 77-78)

Ou seja, nesse sentido, o candomblé se mostra como uma religião que internaliza a realidade do mundo, do indivíduo e de todas as suas características e aspectos. Desligando-se da concepção moral de herança judaico-cristã, as noções de bom, mal, bem ou ruim ganham significados diferentes dentro do contexto religioso do candomblé a medida em que esses novos significados são ligados e interpretados sendo associados a natureza humana e cosmológica do universo.

Vale ressaltar ainda que além do culto aos orixás, o candomblé também conta, dentre outros, com o culto às pomba giras, ou seja, um exu feminino, de forma mais predominante nos cultos de tradição lorubá, cuja função é ser mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás (PRANDI, 1996).

Esse é, sem dúvida, um aspecto interessante, pois o candomblé opera num contexto em que os orixás, ou ainda os exus e pombas giras, são tidos como aqueles capazes de intervir na natureza, resolvendo assim os problemas das mais diversas ordens. São através dos orixás ou ainda das entidades cultuadas de forma específica em cada *barracão*, que os indivíduos conseguem intervir no mundo, através de um intenso processo de troca estabelecida entre os indivíduos e os orixás ou exus a medida em que é através destes que os adeptos e clientes que procuram o candomblé estabelecem uma relação de equilíbrio entre a vida espiritual e a vida material através dos ritos e da magia que são tidos como os meios capazes de intervir no sentido de propiciar o que os adeptos e clientes desejam tanto na vida espiritual como na vida material e sentimental.

Nesse processo de troca dos orixás e entidades com os adeptos e clientes há um elemento importante que se deve ser discutido, ou seja, a manipulação de elementos mágicos no candomblé. Isso porque, através dos dados etnográficos obtidos no decorrer da pesquisa, que serão apresentados no terceiro capítulo, observei que é através da magia que a relação de troca entre os indivíduos e as divindades acontecem. Portanto, a seguir, discorro sobre como ocorre a manipulação da magia no contexto religioso do candomblé.

### 1.3 A manipulação de elementos mágicos no candomblé

A manipulação de elementos mágicos é uma das características essenciais do candomblé. Isso é observado em várias situações da dinâmica ritual do *terreiro*, como nas festas públicas, na iniciação dos adeptos, na prestação de auxílio mágico religioso a comunidade em geral, realizada, por exemplo, através de consulta aos búzios, etc. Ou seja, toda a dinâmica do terreiro de candomblé é baseada na manipulação de elementos com significados mágicos.

Todas essas manifestações criam laços de reciprocidade que fazem parte de toda a dinâmica ritual do terreiro. Qualquer *casa de axé* se apresenta como um espaço de convivência e estabelecimento de laços que formam relações recíprocas mutua. Durante as minhas visitas ao *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, a fim de colher dados para pesquisa, ao assistir um *toque para santo*, a ideia de comunidade, de laços, ficou bem evidenciada na fala do *babalorixá* Jeferson, quando o mesmo destacou que “*aqui, a nossa casa, essa aqui não é minha casa, essa aqui é a casa do santo e de todos os filhos dele, de todos que cultuam os orixás. Essa casa não é minha*” (Maceió-AL, fevereiro de 2016- *grifo meu.*)

Como já foi mencionado aqui, uma das principais características do candomblé é que ele se apresenta como a religião capaz de prestar auxílios mágicos religiosos. Geralmente o objetivo dessa procura é resolver objetivos práticos, como busca pelo amor, riqueza, saúde, sucesso profissional, etc. O candomblé, assim, se apresenta como a religião que faz uso do conhecimento de forças sobrenaturais para poder intervir e manipular este mundo (PIERUCI, 2001).

Para Prandi (1996), é através da magia, cuja manipulação cabe sempre a *yalorixá* ou ao *babalorixá*, que é aquele capaz de fazer a conexão entre este mundo e as divindades, que as situações que dizem respeito a vida cotidiana dos indivíduos que procuram o candomblé, são resolvidas. Essas relações também criam rede de reciprocidade a medida em que para se obter êxito num pedido feito a divindade, é necessário que o adepto ou cliente atenda ao pedido do orixá ou das entidades, através da oferenda que se é solicitada.

Se até algumas décadas atrás o candomblé se apresentava como uma religião de negros, vista de forma segregada e carregada de preconceitos étnicos, hoje ela se apresenta como uma religião destinada a todos, pois “agora, ela tem o sentido de escolha pessoal, livre, intencional: alguém escolhe o candomblé, não pelo

fato de ser negro, mas porque sente que o candomblé pode fazer sua vida mais fácil de ser vivida” (PRANDI, 1996, p. 80).

Motta (2000) chama atenção para um fato importante relacionado ainda com a prestação desses auxílios mágicos religiosos, ao evidenciar o caráter prático da religião. Segundo ele, o candomblé não se apresenta como uma religião voltada para um projeto de transformação do mundo, através da transformação e busca da pureza dos indivíduos, pelo contrário, ela é uma religião que trabalha para aproveitar ao máximo os desejos individuais, através da manipulação mágica.

Ainda de acordo com Motta (2000), o candomblé é uma religião que está voltada para as questões que permeiam o mundo dos homens, tudo dentro de uma ótica em que os indivíduos buscam satisfazer certas necessidades para se sentirem mais felizes, através de resoluções de questões relativas ao trabalho, ao dinheiro, à saúde, ao amor e ao sexo.

Certo dia, participando de uma reunião no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, mais precisamente dia 19 de fevereiro de 2016, uma tarde de domingo, o *Babalorixá* Jefferson, marido da *Yalorixá* Carla, durante sua fala, evidenciou aspectos dessa relação entre o adepto e o orixá e a concepção de bem e de mal adotada pelo candomblé. Segundo ele:

*Aqui no candomblé a gente não faz mal a ninguém não, a gente pode proteção, proteção aos orixás pra nossa vida, pra nossa saúde, pra nossa condição financeira. Se eu sei que uma pessoa tá me desejando o mal, eu peço ao meu orixá fazer mal pra ela primeiro... se eu sei, se eu sei que uma pessoa tá me desejando a morte, eu peço ao meu orixá pra matar ela primeiro. Eu me protejo, é defesa, a gente se protege, a gente não faz mal a ninguém não. (Maceió-AL, fevereiro de 2016)*

Como consequência dessa concepção de moralidade, e também devido ao prestígio que o candomblé ganhou como religião eficaz no sentido da manipulação da magia, ao longo do tempo, o candomblé foi realizando o atendimento a uma demanda cada vez maior de clientes que procuram a religião para diversos serviços a fim de sanar problemas práticos como os já explicitados anteriormente.

Portanto, no contexto religioso do candomblé, é principalmente através da magia que os clientes e os adeptos podem solicitar a intervenção das divindades para a solução dos mais variados problemas, sejam eles de ordem espiritual, sentimental, ou ainda financeiro.

## 1.4 O *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*

Meu primeiro contato com o *Ylê Yápandalomin Ofaquerum* se deu através da *yaô*<sup>5</sup> Priscila, que é *filha-de-santo*<sup>6</sup> da casa. Através dela fui apresentada a *yalorixá* Carla, conhecida na comunidade religiosa como *Yapandalomim*, que é responsável pela *casa de santo* junto com seu esposo Jefferson, conhecido como *Ofaquerum*. A junção do nome dos dois dá origem ao nome do terreiro *Yapandalomim Ofaquerum*. Apesar de, durante as minhas visitas, o pai-de-santo Jefferson estar sempre presente, uma das minhas principais interlocutoras foi a mãe-de-santo Carla, além de alguns adeptos do candomblé que fazem parte deste grupo.

Apesar de ter feito algumas visitas no ano de 2015, o período propriamente de levantamento e coleta de dados e intensificação do trabalho de campo se deu no início de 2016, entre os meses de fevereiro e julho. Durante esses meses tive a oportunidade de participar de festas públicas, tive um contato mais intenso com os filhos-de-santo da casa e com alguns clientes e, a partir disso, pude coletar dados através da observação, de conversas informais e de entrevistas.

O *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* mudou de endereço no decorrer da pesquisa. Inicialmente, o *terreiro* era situado no bairro do Benedito Bentes 2, no conjunto Cidade Sorriso 2, em Maceió-AL. Essa região, bastante vulnerável, não é provida de saneamento básico ou qualquer mínima estrutura urbana. A rua que ficava localizada o *barracão* era de difícil acesso, não tinha asfalto, em que se observava a existência de alguns barracos, construídos em lonas. O espaço do *barracão* era bastante amplo, medindo mais de 2600 m<sup>2</sup>. Internamente, o espaço comportava tanto o ambiente religioso, quanto a residência particular da mãe-de-santo Carla e do pai-de-santo Jefferson. Além disso, o *ylê* era cercado de cultivo de plantas sagradas, tais como manjeriçã, salsa, jasmim, arruda e várias outras utilizadas de maneira indispensável nos rituais.

A fachada do *ylê* era composta de um muro alto, branco, com o nome do *terreiro* escritos em letras grandes de cor vermelha e azul. O terreiro possuía ainda

---

<sup>5</sup> *yaô* ou (*iyàwó*) é a denominação referente a um novo iniciado no candomblé. São os novos iniciados de *Orixá* da Casa de Candomblé, durante o período de sete anos, e serão subordinados pelas pessoas de cargos/posto da casa. E deve obediência aos seus mais velhos. E deverão concluir suas obrigações de 1, 3 e 7 anos. Ser *iyàwó*, além de outros preceitos, é permanecer recolhido por um período de 21 dias, passando por doutrinas e fundamentos, para conceber a força do *Orixá*. Saem da vida material e nascem na vida espiritual com um novo nome :*orúkô*.

<sup>6</sup> Representa um verdadeiro sacerdote, servindo de instrumento, de corpo, ou de *médium*, para o *Orixá* que nela se incorpora, em certas ocasiões do culto.

um espaço reservado com quartos pequenos, individuais, para alguns filhos-de-santo que moravam no local por vontade própria, ou por não terem para onde ir devido ao fato de terem sido expulsos de suas casas por suas famílias por preconceito em relação a religião candomblecista. Nesses espaços geralmente continha uma *decisa*, isto é, esteira feita de palha trançada, e um guarda-roupas pequeno para que eles pudessem guardar seus pertences.

Logo na entrada do *barracão*, ficava o espaço destinado as cerimônias sagradas, aos *toques*<sup>7</sup>, às saídas de confirmação de patentes da casa, ou seja, os títulos recebidos a medida em que os adeptos vão subindo de posto na religião. Ainda neste mesmo espaço, havia outros dois, menores, reservados à *yalorixá* e ao *babalorixá* do *barracão*, como também a *camarinha de recolhimento* (quarto de isolamento para a iniciação) dos filhos-de-santo quando estes precisavam dar alguma obrigação<sup>8</sup>. À direita, situava-se a casa da *yalorixá* e do *babalorixá* da casa.

Nos fundos do *barracão*, ficava situada a cozinha, onde eram preparadas as oferendas para as divindades e toda a comida oferecida aos presentes, sejam eles *filhos-de-santo* da casa, clientes ou visitantes. O *barracão* possuía ainda, do seu lado esquerdo, os *assentamentos de orixá*, local onde são colocados apetrechos e vários utensílios individuais de cada um dos orixás cultuados na casa e onde são depositadas as oferendas dos orixás. Por fim, o *barracão* possuía ainda uma sala, de tamanho médio, destinada a ser o espaço de recebimento dos clientes do *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, para consultas aos búzios ou jogo de cartas.

Melo (2007) nos explica que esses espaços reservados aos filhos de santo, como também reservados aos locais próprios de culto a cada orixá, revelam a herança loruba mantida pelos terreiros de candomblé existentes no Brasil. Segundo o autor:

Em território ioruba na África, existem vilarejos e florestas diversas, com Orixás particulares e com uma população específica para cultuá-lo. Nos terreiros de candomblé não poderia ser diferente, o que eram vilarejos e florestas sagradas foram reduzidas a pequenos espaços de culto que representam simbolicamente a cultura destes povos” (Melo, 2007: p.32).

---

<sup>7</sup>É o mesmo que festa e se refere à batida dos atabaques, que convoca os orixás. É chamada a festa de candomblé no Brasil, aberta a todos os orixás que também podem ser chamados de santos que quiserem homenagear Xangô. Ritual em que os filhos-de-santo fizeram o sacrifício para o orixá homenageado.

<sup>8</sup> As obrigações são cerimônias em que os filhos-de-santo confirmam o seu tempo de senioridade no candomblé, possibilitando com que subam progressivamente na hierarquia do terreiro. São feitas obrigações quando os filhos-de-santo completam um, sete, quatorze e vinte e um anos de santo, sendo que, na obrigação de sete anos, o filho-de-santo é considerado “adulto”, isto é, um pai-de-santo em potencial.

Conforme Melo (2007) nos aponta, é dentro dessa divisão nas *casas de santo* que são reservados os espaços sagrados destinados a celebração de cultos, onde acontecem as festas e onde estão os *assentamentos dos orixás* e, ainda, os demais espaços que compõem o *barracão*, como a própria casa particular da *yalorixá* Carla, os espaços reservados aos filhos-de-santo e o local destinado ao atendimento da clientela do *terreiro*.

De um espaço totalmente amplo, o *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* foi transferido para um local cuja realidade é totalmente diferente. Atualmente o *barracão* é situado no Bairro da Santa Lúcia, também em Maceió-AL. A mudança, segundo a *yalorixá* Carla, trouxe pontos positivos e negativos.

A mudança ocorreu por episódios de violência ocorridos na região do Benedito Bentes. Confrontos entre gangues por disputa de território de tráfico de drogas, segundo a *yalorixá* Carla, estavam sendo constantes. Por este motivo, muito embora ela tivesse grande apego ao antigo local, para manter a integridade dos adeptos, clientes e a própria segurança, ela decidiu mudar-se.

No que se refere aos pontos negativos do novo endereço, chamados atenção por ela, está a questão do espaço, que é menor. O espaço precisa passar por algumas reformas para comportar a realidade do *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, no entanto, por já ter sido uma *casa de axé*, pertencente ao *babalorixá* Nelson, já falecido, as atividades do *ylê* não foram totalmente comprometidas com a mudança.

O terreno, comparado com o antigo espaço, situado no Benedito Bentes, é bem pequeno e comporta tanto a casa particular da *yalorixá* Carla e do *babalorixá* Jefferson, como a *casa de santo* destinado as cerimônias sagradas; atualmente o *ylê* é composto de 130 pessoas. A entrada se dá através de uma porta estreita, amarela. O nome do *Ylê* também fora escrito de forma pequena na cor verde e vermelho, no muro bege. A parte interna, diferentemente do antiga *casa de santo*, ventilada e arborizada, hoje é praticamente sem ventilação, situação que, segundo o *babalorixá* Jefferson, não pode ser revertida, visto que numa *casa de santo* não pode haver luxo e, por esse motivo, não se pode, por exemplo, instalar condicionador de ar no espaço. Também não há lugar para o cultivo das ervas sagradas necessárias aos cultos do *candomblé*, nem espaço para comportar os filhos-de-santo que residiam no antigo espaço situado no Benedito Bentes. Aos poucos estão sendo construídos os *assentamentos de orixá* do *barracão*, como também os outros cômodos como a cozinha, os banheiros e os quartos para que os

filhos-de-santo possam trocar de roupa antes e após as cerimônias.

No que se refere aos pontos positivos, hoje o *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* está situado em uma melhor localidade, de fácil acesso, o que viabiliza a ida dos clientes e adeptos ao *barracão*. Outro ponto positivo diz respeito a questão da violência, que não ocorre de maneira tão intensa na região atual em que está instalado o *ylê*.

O *Ylê Yapandalomin Ofaquerum* se designa de tradição *Angola Jeje Nagô Marrié Vodum Daomé*, ou seja, de um lado cultua elementos da tradição da cultura *Nagô ioruba*<sup>9</sup> e, por outro lado, cultua elementos de tradição dos povos daomeanos, povo de cultura muito rica e organizada, cujos domínios se estendem do sudoeste da Nigéria até o leste do Benin (PRANDI, 2000)<sup>10</sup>.

O objetivo aqui, entretanto, não é discutir aspectos relacionados às variações de tradição ou culto que ocorrem no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, mas se fez necessário descrever a nação do terreiro, afim de uma melhor contextualização da pesquisa etnográfica.

A questão central no qual o trabalho proposto se centralizara: analisar e compreender as relações de troca simbólica no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, pois no universo religioso do candomblé as pessoas envolvidas, sejam adeptos ou clientes, e as divindades ou entidades, estão sempre envolvidos em relações que envolvem o pedir, o receber e o retribuir.

Para compreender esse processo de troca me amparo na análise feita por Marcel Mauss (2003) sobre a Dádiva, pois sua leitura a esse respeito trata da questão da compreensão da vida social a partir de uma permanente obrigação de *dar e receber*, mostrando que as trocas existem dentro de um contexto universal. Nesse sentido entro na dimensão da retribuição simbólica que esse sistema de troca representa dentro do contexto religioso do candomblé. Além, claro, da dimensão de troca simbólica observada entre os clientes e as divindades, bem como entre os adeptos e as divindades nos diversos aspectos rituais que tive oportunidade de observar durante a pesquisa de campo.

---

<sup>9</sup>os povos da África, segundo PRANDI, 2000, são classificados em dois grandes grupos linguísticos: os sudaneses e os bantos. Os sudaneses são os povos situados na região que, atualmente, vão da Etiópia ao Chade, e do sul do Egito a Uganda. Ao norte apresentam a subdivisão do grupo sudanês oriental, e abaixo o sudanês central que é formado por inúmeros grupos linguísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram os escravos no Brasil, sobretudo os localizados no Golfo do Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de Nagôs ou Iorubás.

<sup>10</sup>também, segundo PRANDI (2000), na região do Golfo do Guiné, situam-se os povos de língua e cultura "fon-jejes", que agregam os fon-jejes-daomeanos e os mahi.

## 2. A TROCA SIMBÓLICA NA PERSPECTIVA DE MARCEL MAUSS

De todos esses temas muito complexos e dessa multiplicidade de coisas sociais, queremos considerar aqui apenas um dos traços [...] o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumem quase sempre a forma de regalo, de presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse. (MAUSS, 2003, p. 188-189)

Ao discorrer sobre ideia de troca simbólica desenvolvida por Mauss através da teoria da dádiva que fora elaborada por ele no *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas*, publicado em (2003), encontraremos subsídios teóricos importantes para desenvolver a análise do que será proposto ao longo desse trabalho, mais especificadamente, as relações de troca no *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*. É relevante chamar atenção para o fato de que busco também, ao longo desse capítulo, discorrer sobre algumas análises mais recentes feitas por outros autores como Sabourin (2006), Lanna (2000) e (2001), França Filho (2001) e Martins (2005), a respeito da teoria da dádiva a fim de trazer questões críticas e interpretações elucidativas sobre as contribuições da obra de Marcel Mauss.

A principal discussão teórica na qual este trabalho irá se amparar é baseada na noção tripartite proposta por Marcel Mauss (2003) sobre a obrigação de *dar-receber e retribuir* e as alianças que esse sistema tripartite pode estabelecer a partir da ideia de dádiva. É importante destacar que esses três atos: dar-receber-retribuir são irredutíveis um ao outro.

No *Ensaio Sobre a Dádiva*, Mauss (2003) desenvolve uma das principais teorias sobre a relação de trocas simbólicas que fazem parte da natureza da vida social. Ele demonstra como uma multiplicidade de aspectos - políticos, sociais, econômicos, religiosos, entendidas aqui como um relacionamento dos homens com os deuses, etc - estão intimamente ligados aos sistemas de dádivas, que ele denomina como trocas materiais vividas sob a ótica da espontaneidade. O autor procura compreender o caráter livre e gratuito, de um lado, mas ao mesmo tempo obrigatório e interessado de outro, nos atos de *dar, receber e retribuir* que permeiam essa circulações de bens em formas do que ele denominou de *Dádivas*. É importante chamar atenção para o caráter antropológico da obra de Mauss, como

bem destacou Marcos Lanna (2000) em que defende que a “antropologia maussiana é uma sociologia do símbolo, da comunicação entre almas” (LANNA, 2000, p.176).

A obrigação de oferecer *dádivas*, assim como a obrigação de receber e retribuí-las são reforçadas ao longo do trabalho de Mauss , pois ao observar as formas de trocas nas sociedades arcaicas o autor sempre chama a atenção para a sua importância necessária para a formação de alianças entre as coletividades. Pois, “recusar o aspecto obrigatório da dádiva seria recusar a própria “aliança” entre as pessoas e os grupos envolvidos” (MAUSS 2003, p. 303-304)

Nesse sentido, seu principal entendimento é que a constituição da vida social é baseada num constante dar-e-receber. Sendo assim, dar e retribuir são apresentadas como obrigações universais, mas ao mesmo tempo organizadas de modo particular em cada sociedade. É a partir disso que ele chama atenção para a importância de compreendermos como as trocas se configuram e são praticadas ao longo do tempo e de forma peculiar em diferentes lugares, embora sempre apresentem traços em comum. Assim, a *dádiva* se apresenta na perspectiva maussiana, como um fio condutor que cria aliança entre as coletividades.

Marcel Mauss (2003) reconhece um tipo “mais puro” desse sistema de prestações totais baseados na aliança entre duas irmandades nas tribos australianas. O que torna diferente a simples troca de presente entre os indivíduos com a obrigação das dádivas é justamente o caráter simbólico que a *dádiva* produz, mais especificadamente entre as coletividades. Ou seja, ela não está inserida dentro da relação de troca entre os indivíduos, mas sim nas relações de troca entre as coletividades, entre os grupos e tribos, se apresentando como algo geral.

A *dádiva*, nesse sentido, passa a estar intimamente ligada ao sistema de alianças formados por essa obrigação de prestações recíprocas entre as coletividades. Sendo assim, as trocas não se apresentam como sendo só materiais, “a circulação pode implicar prestações de valores espirituais, assim como maior ou menor alienabilidade do que é trocado” (LANNA, 2000, p. 177).

Mauss (2003) chamou atenção para a multiplicidade de serviços trocados em diferentes sociedades. Segundo o autor:

O que elas trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, criações, festas,

feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (MAUSS, 2003, p. 190-191)

Ao constatar a multiplicidade de bens trocados coletivamente pelas sociedades, dentre elas a Melanésia e a Polinésia, o autor propõe chamar essas trocas coletivas de “prestações totais”. Há ainda, um segundo tipo de prestação total definida por Marcel Mauss, que ele denomina de prestação total “tipo agonístico”, competitivo que será tratado mais adiante.

## **2.1.Sobre o caráter moral da *Dávida* e sua dimensão simbólica**

Sabemos que a noção de dádiva elaborada por Marcel Mauss (2003) abrange aspectos importantes que permeiam as relações sociais entre os grupos, ela abrange aspectos que, num primeiro momento, se apresentam como antagônicos, como interesse, desinteresse, obrigação e liberdade, mas que ao mesmo tempo se completam e são interdependentes um ao outro. Cabe, para além disso, discorrer sobre o caráter moral e antiutilitarista que as trocas baseadas em dádivas comportam. Iniciamos por Henrique Martins.

Paulo Henrique Martins (2005) faz uma análise crítica sobre a teoria da dádiva chamando atenção para a importância que a teoria desenvolvida por Mauss possui para se pensar as relações de troca nas sociedades atuais. O autor defende que Mauss, através de seus trabalhos a respeito das relações de troca, foi o principal sistematizador da teoria da dádiva, e chama a atenção para o resgate que vem sendo feito no sentido de usá-la como uma ponte para se pensar como é estruturado o sistema de aliança e solidariedade nas sociedades modernas, contemporâneas. Vale ressaltar, que não se pretenda fazer uma análise mercantil ao tratar da retribuição nessa relação de troca, pois próprio Mauss parte do pressuposto de que “o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social” (Martins, 2005, p.46).

Martins (2005), chama atenção para o fato que, mesmo após o desenvolvimento do estado e da lógica mercantil verificado nas sociedades modernas, os vínculos e alianças entre os seres humanos continuaram presentes. Isso porque a natureza dos bens produzidos pelos indivíduos não é apenas material,

mas possui, antes de tudo, uma natureza simbólica, e esse simbolismo estaria estreitamente ligado a obrigação de dar-receber-retribuir. Segundo o autor, sobre a leitura de Mauss a respeito da dimensão simbólica da troca:

“A dádiva está presente em todas as partes e não diz respeito apenas a momentos isolados e descontínuos da realidade. O que circula tem vários nomes: chama-se dinheiro, carro, móveis, roupas, mas também sorrisos, gentilezas, palavras, hospitalidades, presentes, serviços gratuitos, dentre muitos outros.” (Mauss, apud MARTINS, 2005, p. 56)

Há, nesse sentido, a partir da dimensão simbólica da dádiva onde tudo torna-se relevante quando visto sob a ótica de uma obrigação moral e coletiva que envolve o conjunto de membros da sociedade, envolvendo aspectos tão diversos que vai desde a troca de mercadorias, como coisas subjetivas, como um gesto ou sorriso.

Sobre esse ponto, Martins (2005) nota que Mauss observou que a sociedade, antes de mais nada, é constituída por uma “dimensão simbólica e que existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independentemente de as mesmas serem modernas ou tradicionais” (MARTINS, 2005, p. 55).

Entende-se que a economia da dádiva é uma forma de organização social onde os membros realizam doações de bens/serviços, não esperando expectativa de reciprocidade, tal como no sistema economicista. No entanto, a obrigação de mutualidade existe, como uma corrente contínua de doações.

Martins (2005) ainda observa que Mauss, a partir das proposições teóricas do seu “*Ensaio sobre a dádiva*” coloca-se em dois polos, de um lado este segue as ideias de Durkheim ao considerar o sistema de dádivas como um sistema de obrigações coletivas gerais, o que ele denomina como “prestações totais” e, por outro lado, Mauss compreende que essa obrigação não é de fato absoluta, uma vez que os membros da sociedade, a partir da experiência concreta, possuem certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações“ mesmo que isso possa significar a passagem da paz para a guerra” (MARTINS, 2005, p. 49).

Ainda no que se refere as análises de Martins (2005), este chama atenção para a crítica anti-utilitarista inspirada na tradição de Mauss, a partir das publicações

da revista O M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais<sup>11</sup>). É importante atentar para este último aspecto justamente para evidenciar que, embora a sociedade moderna pressuponha primeiramente uma relação baseada na troca de bens e serviços que, num primeiro momento, apareçam como puramente de interesse econômico, ainda assim, observa-se que há relações interpessoais que envolvem o dom nessas relações.

Essas relações interpessoais em contraponto com a teoria da *dádiva* mostra que o social tem regras próprias e se apresenta de forma paradoxal, e que não se pode reduzi-la as dimensões estatais e mercantil. Essa seria uma das principais contribuições da escola anti-utilitarista, pois “a sociedade funda-se, sobretudo, na ambivalência da reciprocidade: existe o interesse, mas também o desinteresse, o contrato e o vínculo espontâneo, o pago e o gratuito” (MARTINS, 2005, p. 62).

França Filho, em sua obra intitulada “A força crítica de uma concepção Maussiana da dádiva” publicado em 2001, faz uma retomada da teoria da dádiva chamando atenção para o fato de que para Mauss a dádiva seria todo o fundamento da vida social normal. Se apresentando de modo dual ou mesmo paradoxal, a dádiva reconciliaria obrigação e liberdade, interesse e desinteresse.

O autor tenta opor-se a uma visão que tenta a ser unilateral em relação a teoria da dádiva, ou que a reduza a noção de dádiva proposta por Mauss à “um suporte para uma cultura política do medonismo” (FRANÇA FILHO, 2001, p. 1). Ao analisar o paradoxo que envolve o sistema de dádiva proposto por Mauss, França Filho (2001) entende que embora não se possa desconsiderar o aspecto de liberdade da dádiva, do mesmo modo também não se pode desconsiderar as relações de poder que ela envolve. O próprio Mauss observa que, o doador, através da dádiva “tem poder sobre o beneficiário” (MAUSS, 2003. P, 198).

No mesmo texto, o autor destaca o lado antiutilitarista da dádiva, já evidencia acima por Paulo Henrique Martins (2005), e seu valor vinculador entre as pessoas. A partir da leitura de Mauss, sobre as formas de troca nas sociedades arcaicas, França Filho descreve que:

---

<sup>11</sup> A revista do M.A.U.S.S. (*La Revue du M.A.U.S.S – Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*), na França, homenageia a linha interpretativa de Marcel Mauss e afirma seu eixo analítico fundamental: situada numa perspectiva de antropologia econômica e orientada a uma crítica da racionalidade utilitária no mundo contemporâneo.

Mauss contesta a existência de uma “economia natural” nestas sociedades, em que não se observa uma situação dentro da qual indivíduos em condição de escassez trocariam exclusivamente bens materiais para a satisfação de suas necessidades elementares. Desse modo, rejeita a possibilidade de compreender a dádiva sob a égide do mercado: “não se constata jamais simples trocas de bens, de riquezas e de produtos ao longo de um mercado entre indivíduos”, pois em primeiro lugar, “não são os indivíduos, são as coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam”[...] São antes de tudo gentilezas, danças, festas.( MAUSS 2003, apud, FRANÇA FILHO 2001, p.2-3).

É nesse sentido, que o autor apresenta a dádiva como anti-utilitarista e anti-acumuladora, pois ela se opõe ao interesse, pois muito embora o interesse esteja presente ele se mostra maneira tal que sua satisfação passa pelo desvio de sua “negação” (FRANÇA FILHO, 2001, p.7), e chamando atenção para a diferença entre a troca mercantil e a dádiva o autor completa:

“Esta unilateralidade da dádiva é o que marca sua diferença em relação à troca mercantil. Ou seja, a dádiva não se efetua imediatamente, ela obriga um prazo (supõe um tempo). Assim, ao contrário da relação mercantil, que repousa sobre a equivalência traduzida pela bilateralidade imediata da troca (da relação), a dádiva é anti-equivalente. (FRANÇA FILHO, 2001, p.8).

França Filho (2001) ao apresentar a dádiva como algo anti-equivalente, e antiutilitário, a afasta da possibilidade de reduzi-la a uma relação mercantil na medida em que os objetos que são doados e são aceitos, não se trocam somente por serem úteis, mas mais que isso, eles possuem um significado simbólico e é isso que contribui para a construção das relações de aliança produzidas pela troca/dádiva. Nesse sentido, o que está em jogo na relação troca/dádiva não é seu valor de uso, nem o valor de troca que o bem possui (isso visto sob a ótica do mercado, algo que possui um valor comercial), mas o que está em jogo, principalmente, é o valor das pessoas, pois “os objetos intercambiados não tem preço, senão aquele, apriori indeterminado, da honra e da grandeza daquele que dá ou, ao contrário, da desonra e da vileza daquele que, tendo aceitado a dádiva, se recusa a devolver ou à devolve mais” (FRANÇA FILHO, 2001, p.9).

Já Marcos Lanna (2000), ao discorrer sobre as ideias de Mauss sobre a noção tripartite do dar-receber-retribuir tratada ao longo deste capítulo, chama atenção para o caráter moral que permeia a troca de dádivas elaborada por Mauss.

Segundo Lanna (2000), uma das principais contribuições de Mauss diz respeito ao fato de que trocar é antes de tudo trocar almas, permitindo a comunicação entre os homens, uma comunicação espiritual. Segundo Lanna:

“Podemos isolar o aspecto econômico da troca, mas ela implica sempre também um aspecto religioso (que se evidencia nos sacrifícios, nas dádivas de palavras das rezas etc.), político (que se evidencia nas trocas mal-sucedidas- que redundam em guerra -, na troca de violência [...])” (LANNA, 2000, p.178)

Ou seja, as trocas em formas de dádivas pressupõem sempre um lado subjetivo, simbólico, que ultrapassa a visão utilitarista que se coloca a priori em relação a troca de bens entre as coletividades. Essas trocas fazem parte de um universo bem mais geral que envolve moral, respeito, aliança e comunhão entre as sociedades, onde “trocar presentes é mesclar almas” (LANNA, 2001. P.5)

Sabourin (2006) também discorre sobre o caráter moral que permeia as relações de trocas a partir da perspectiva proposta por Mauss. Sobre esse ponto, Sabourin nos lembra que:

Mauss identifica nas prestações totais das sociedades antigas ou primitivas uma forma de relação que ele chama de “dádiva-troca” e que se diferencia da troca mercantil, na medida em que associa uma moral, um valor ético, à transação econômica. Ele usa, precisamente, a expressão de “moral da dádiva-troca.” (SABOURIN, 2006, p.132)

O autor nota ainda que o sistema de dádiva é estabelecido pelo que ele chamou de dádiva/contradáviva, e que esta lógica faz parte de um sistema polarizado que foge a questão utilitarista da relação de troca. Mais precisamente o sistema de trocas a partir da idéia de dádiva não é relacionado a troca mercantil, a medida em que na troca/dádiva ocorre uma relação de contraprestações que também se fazem em formas de dádiva. Sobre essa questão o autor completa:

De fato, para Mauss, nas dádivas, não existe nem troca, nem compra. A dádiva e a contradáviva, redescobertas por Mauss, pertencem a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra. Essa polaridade por si só proíbe reduzir o efeito de redobrimento da dádiva ao interesse do primeiro doador”. (SABOURIN, 2006, p. 133)

Estabelecida as principais diferenças entre a relação de troca estabelecida por Mauss e a simples troca utilitarista de mercadorias entre os indivíduos, é necessário distinguir o tipo de *dádiva total* do tipo de dádiva agonística.

Conforme Lanna (2001), para Mauss, o potlatch dos índios da costa noroeste da América do Norte seria uma forma evoluída do que ele nomeia “prestações totais”. Mauss identificou nessas sociedades um elemento de rivalidade entre o que ele denominou de “linhagens”. No potlatch o chefe seria o representante de todo o grupo e a relação de troca seria o fundamento que constituiria posições políticas.

Ainda segundo Lanna (2000), o autor considera que para Mauss (2003) a obrigação de dar é a essência do potlatch, assim como o ato de recebê-la também, a medida em que recusar uma dádiva pode ser um fator gerador de conflito e guerra, pois essa atitude demonstraria que se teme retribuir e, por fim, retribuir também é uma obrigação.

Contudo, como bem acentua Marcos Lanna (2000), é fundamental, nas formulações feitas por Mauss (2003), a demonstração de poder a troca gerar valores sociais de modo que a sua associação à rivalidade é bastante evidente e generalizada nas sociedades “não só porque dar frequentemente significa obter prestígio, mas também porque a troca incorpora nela mesmo algo de guerra” (LANNA, 2000, p.181).

Depois de ter debatido tais questões conceituais sobre a noção de *dádiva* proposta por Mauss, começarei a focar em meu objeto de estudo, as relações de troca que envolvem o dar, receber e retribuir, no contexto religioso do candomblé. Começarei mostrando o que é ser cliente do candomblé e em seguida explicarei como ocorre as relações de troca entre os clientes e as divindades para, posteriormente explicar o que é ser filho de santo e como ocorre as relações de troca entre estes e as divindades e como as noções da *dádiva* estão presentes nessas relações.

### 3. AS RELAÇÕES DE TROCA NO YLÊ YAPANDALOMIN OFAQUERUM

Este capítulo tem como questão central mostrar como ocorrem as relações de troca no candomblé que envolve o *dar, receber e retribuir* entre os indivíduos e as divindades ou entidades cultuadas no contexto religioso estudado, ou seja, as relações que envolvem pedidos e retribuições entre os indivíduos e os orixás, ou ainda entre os indivíduos e as entidades. A análise dessa questão será feita através de dados obtidos por meio da observação, de conversas informais e de entrevistas gravadas realizadas com clientes e adeptos do Ylê Yapandalomin Ofaquerum entre os meses de fevereiro e julho de 2016. Como já foi mencionado no capítulo anterior, minha análise se ampara na perspectiva teórica de Marcel Mauss sobre questões que envolvem a teoria da Dádiva.

#### 3.1 O Dar e receber entre os clientes e as divindades

##### 3.1.1 O que é ser cliente no candomblé

Antes de prosseguir falando sobre as relações de troca entre os clientes e as divindades no contexto do *Ylê yapandalomin Ofaquerum*, tentarei explicar o que é ser um “cliente” no candomblé e qual a principal instrumento de estabelecimento da relação entre os clientes e o *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*.

Segundo a *yalorixá* Carla:

*Clientes são aquelas pessoas que vem, tem a necessidade, recebe a ajuda, e xau, e só te procura quando precisa novamente. Cliente não tem cordão umbilical. [...] tem aquele cliente que não tem cordão umbilical mas tá sempre aqui, participando de eventos, que quer colaborar de todas as formas. Se tem um evento ele quer colaborar de todas as formas, que não se é filho, mas é cliente... entendeu? Que quer tá perto, até mesmo da vida pessoal. De você tá fazendo algo, olhe, não se preocupe que nesse dia tal eu vou te ajudar a tu fazer isso. Uma filha sua ficou doente, olhe eu tenho uma frota de taxi, a hora que você precisar de mim, você me ajudou nisso, ligue pra mim que eu vou pedir pro taxista ir ai te levar porque você tá precisando. (Maceió, AL, fevereiro de 2016)*

A fala da yalorixá Carla evidencia que a definição de o que é ser cliente se dá de no mínimo duas formas, pois há aquele cliente que só procura a casa quando precisa de ajuda, e há ainda o tipo de cliente que estabelece um vínculo de amizade e reciprocidade com a casa, sem que seja necessário tornar-se filho-de-santo.

Para Prandi (1995-1996), o cliente tem uma importância essencial para o candomblé a medida em que ele atua num contexto de trocas e subsistência, pois a figura do cliente tem dupla importância, ou seja, de um lado sua demanda por serviços ajuda, de certo modo, a legitimar o *terreiro* e, por outro lado, é através do cliente que provem uma parte dos recursos que são necessários para a manutenção do terreiro tanto em relação as despesas funcionais quando em relação as despesas relativas as atividades sacrificiais.

Um dos principal meio de comunicação e estabelecimento de contatos entre os clientes e a religião candomblecista ocorre através do jogo de búzios, pois é através do jogo de búzios que o pai ou mãe de santo consegue estabelecer o contato entre os indivíduos e as divindades. Verger (1981) descreve o sistema de jogo de búzios como sendo baseado numa combinação composta por dezesseis *odus*, os signos de *ifá*, e estão relacionados aos destinos humanos. Esses dezesseis *odus* são recombinações entre si, formando um sistema composto por 256 possibilidades.

Sobre o jogo de búzios, a yalorixá Carla explicou que:

*Ó, nessa questão de jogar os búzios a gente vê a necessidade que a pessoa teja (esteja) precisando, seja na sua vida pessoal, seja na vida espiritual, na vida financeira. Quando se parte para o lado do orixá, a gente faz o seguinte: a gente consulta o orixá o que é que aquela pessoa precisa fazer e a pessoa faz. (Maceió, março de 2016)*

Para Prandi(1991)

O oráculo preside todas as cerimônias do candomblé. É o meio de ligação entre os homens e o mundo dos deuses e dos antepassados. É através do oráculo que a mãe-de-santo descobre o orixá principal e demais orixás da pessoa. É pelo oráculo que os males são desvendados e os sacrifícios são prescritos com o fim de resolver problemas. (Prandi, 1991, p. 187)

Ou seja, a manipulação do oráculo, jogo de búzios - é um instrumento

primordial no candomblé, pois funciona como aquele capaz de estabelecer o contato entre as divindades e os indivíduos da terra, sejam eles- vale salientar- clientes ou adeptos do candomblé. É através dele, que aqueles que procuram o candomblé conseguem descobrir como resolver seus problemas através dos sacrifícios prescritos pelas divindades. E é justamente em meio a esse contexto que ocorre as relações de troca entre os clientes e as divindades, através da interseção do *yalorixá* ou *babalorixá*.

Prandi (1991) destaca ainda que, através do candomblé, o homem da metrópole conta com um instrumento a mais para atender as suas demandas, seus males e seus desejos de conhecer mais sobre o futuro e sobre os aspectos relacionados a sua vida e que é através do “jogo de búzios, oráculo do candomblé- a que o *babalorixá* ou a *Yalorixá* desvenda mistérios e descobre sacrifícios que devem ser feitos para resolver os problemas” ( PRANDI, 1991, p. 190)

Depois de ter debatido tais questões a respeito da definição da clientela do candomblé, focarei na relação de trocas entre os clientes e as divindades ou entidades que ocorre sempre a partir da intermediação do *babalorixá* ou *yalorixá*. Para isso, descrevo dois rituais que acompanhei durante minhas idas a campo que envolvem oferendas as divindades.

### **3.1.2 Para dar sua saúde eu quero ebó: uma relação de troca envolvendo o ebó em favor da saúde da cliente Maria**

Durante minha pesquisa de campo, mais precisamente no mês de abril de 2016, tive a oportunidade de conversar e observar um ritual feito com a cliente Maria (nome fictício). O motivo, segundo ela, era a necessidade de melhorar a sua saúde, além de cuidar da sua vida espiritual.

*Eu já vinha lutando pra me cuidar não era de hoje, na minha família praticamente é toda espírita, muitos não aceitam em suas divisões de evangélicos e católicos, mas... e assim, os não assumidos e são poucos os assumidos, mas houve essa dificuldade de estar, de ficar, estava de certa forma tentando me cuidar, mas não aceitando o sistema total em que eu estava.[...] Esse trabalho de hoje é uma necessidade, uma necessidade espiritual, uma necessidade por doença, que eu venho lutando, lutando, minhas doenças normais do corpo normais de, de, artrose, diabetes e outras doenças, que vai me ajudar com uma coisa e outra. Então através do jogo que foi mostrado*

*pra mim que isso, esse trabalho de hoje, é uma necessidade, que vai aliviar tanto as minhas dores, acredito, minhas dores que eu posso cuidar com medicações, elas são cuidadas com medicações, com médico, é com médico, isso é uma coisa muito importante, muito boa que eu escuto muito isso dela, da Carla, o que eu posso cuidar como zeladora, eu vou cuidar como zeladora, o que for de médico, vai ser o médico que vai cuidar, não tem como. ( Maria, Maio de 2016)*

Na ocasião, ela iria participar de um ritual que estava sendo feito sob a orientação e comando da *yalorixá* Carla, o chamado *ebó*, que consiste em um sacrifício ritual em que são utilizados desde alimentos e até sacrifícios de animais, cuja escolha depende da finalidade o *ebó* e da divindade a qual ele será destinado. Abaixo, cito relato retirado do meu diário de campo.

Cheguei ao *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*, em abril de 2016 por volta das 7:00 horas, horário marcado previamente com a *yalorixá* Carla. Assim que entrei pude observar que o *ebó* já estava preparado, pequenas porções de cada comida - diferentes tipos de feijão, fubá, berinjela, abobrinha, pipoca, pequenos bolinhos feito com farinha de milho branco, abóbora, manga, milho branco-estavam sendo distribuídos separadamente em pratos de plásticos na cor vermelha e azul. O *ebó* iniciou com a oração do pai-nosso, seguindo por cantos aos orixás puxados pela *yalorixá* Carla e pelo *babalorixá* Jeferson, sendo acompanhados por três filhos-de-santo que estavam ajudando no ritual. Em meio a cantos, aos poucos, os filhos de santo entregavam, um a um, os pratinhos com comida à *yalorixá* Carla que passava em torno do corpo da Maria movimentando sempre de cima pra baixo e de frente pra trás. Uma parte do conteúdo era derramado na cabeça de Maria, e o restante era passado em todo o seu corpo. Assim que o procedimento era concluído com a comida, dava-se início a seguinte até todas as comidas dispostas ali serem utilizadas. Em certo momento do ritual, foram dados dois bolinhos de farinha molhada para que a Maria cuspsse e segurasse um em cada mão, jogando ao chão em seguida. Logo após, uma berinjela cortada em dois pedaços foi passada em seus pés e em seguida duas velas foram quebradas em sua cabeça e passadas no seu corpo de cima para baixo e de frente para trás. Ao final, ainda em meio aos cantos puxados pela *yalorixá* Carla, foi usado um frango de penas brancas, passado no corpo de Maria pela *yalorixá* Carla, começando de cima para baixo e

depois de frente para trás. Após ter passado o frango pelo corpo da Maria, um filho-de-santo foi chamado para auxiliar na próxima etapa que consistiu em cortar o peito do frango, ainda vivo, e arrancar-lhe o coração, que foi entregue na mão de Maria para que essa fizesse um pedido. Enquanto Maria fazia o pedido, a *yalorixá* Carla, com o auxílio do filho de santo colocava sal e mel no peito cortado do frango que fora sacrificado. Após essa etapa, sob o comando da *yalorixá* Carla, Maria deu um passo grande e ciscou três vezes para trás. Em quanto Maria ciscava, a *yalorixá* Carla proferia palavras no sentido de que toda maldade, toda tradição, toda doença, que tudo que for ruim fique sempre atrás. Em seguida, Maria foi sentada num banco e, ainda em meio a cantos, foi passada em sua cabeça e em seu corpo uma pequena quantidade de frutas cortadas, juntamente com o suco que saia dessas frutas- manga e melancia-, derramando na cabeça e escorrendo todo o corpo de Maria. Por fim, foi jogado em sua cabeça e ombros, um pouco de mel. Após essa etapa, Maria seguiu então para o banho de *amací* - que consiste em uma infusão de folhas secas e cheirosas - preparado com manjerição, alecrim, colônia, boldo do chile- que no candomblé, segundo o filho de santo Ítalo, tem o nome de tapete de oxalá. O conteúdo *ebó*, foi, em seguida, recolhido pelos filhos de santo e despachados numa rua não tão distante dali.

Todo o ritual pelo qual Maria passou foi revelado durante o jogo de búzios realizado em data anterior com a *yalorixá* Carla, do qual não participei, pois o jogo de búzios, segundo *yalorixá* Carla, é o momento em que geralmente são desvendados assuntos da vida particular do cliente, sendo uma conversa bem intensa, e a presença de um terceiro, mesmo com a autorização do cliente, prejudicaria o resultado da consulta. Através do jogo de búzios foi solicitado da cliente a receita, ou seja, a lista de materiais necessários no ritual, para agradar ao orixá que demandaria a força sobrenatural para resolver os problemas da cliente.

Conforme nos aponta (PRANDI,1991), o *ebó* representa um sacrifício ritual através do qual os males que estão no indivíduo são desviados para alimentos, objetos, ou ainda animais abatidos, aos quais, logo após o ritual, são despachados, ou seja, levados para os lugares que foram determinados anteriormente no momento do jogo de búzios.

No candomblé *ebó* é oferenda e existem *ebós* com diversas finalidades e fórmulas. Entre os *ebós* estão aqueles destinados a limpar o corpo, a descarregar as energias que o cercam e, ainda onde se é dedicado oferenda ao orixá podendo conter comidas e sacrifícios de algum animal. O *ebó* representa um outro elemento importante: funciona como o meio pelo qual é observado um processo de troca entre o indivíduo que recebe e oferece o *ebó* e o orixá a qual o *ebó* é destinado, ou seja, há uma troca de energias entre o orixá que recebe a comida e “cuja força é mobilizada pela comida em favor da pessoa que faz a oferenda” (RABELO, 2013, p. 89).

Após o ritual, em conversa com o *babalorixá* Jefferson, esposo da *Yalorixá* Carla, o mesmo afirmou que em caso de necessidade do cliente, a primeira medida é consultar os búzios, a fim de descobrir a real necessidade da pessoa, se é espiritual, emocional, inveja, ou algum tipo de doença, ressaltando que no caso de doença, se o orixá revelar que o problema do cliente é uma doença para médico cuidar, o cliente é aconselhado a procurar a medicina oficial para solucionar o seu problema, mas se for problema do orixá da pessoa em questão, esta é aconselhada a tratar seu orixá que está pedindo mais atenção. Com o auxílio de um pai ou mãe-de-santo, o cliente é acompanhado na realização dos *ebós*. De acordo com Prandi:

O *ebó* tem efeitos terapêuticos cuja eficácia pode ser avaliada pela própria pessoa. Como ocorre com outras formas de intervenção mágica, a partir do *ebó* o indivíduo sente reduzida as tensões, tem seu nível de ansiedade diminuído e sente que está quebrando a própria passividade e a frustração a que estava submetido; ele não é mais aquele que aceita passivamente seus males; ganha confiança, sente-se motivado e acredita que pode de fato contar com as forças que intervêm a seu favor (PRANDI, 2001, p.195).

Ao buscar a saúde física e espiritual através da consulta ao búzios, foi prescrito uma lista de alimentos a ser oferecido, dado, ao orixá no sentido de que aquela oferta fosse então revertida na ajuda que a Maria estava buscando. Ou seja, o *ebó*, a oferenda, acompanhada de cânticos, seria o meio pelo qual o orixá poderia intervir no sentido da melhoria em favor da saúde física e espiritual que qual a cliente estava necessitando. Ou seja, há uma troca clara entre o indivíduo e o orixá. Ao dar todos os materiais necessários para o *ebó*, a cliente está solicitando que o orixá intervenha no sentido da melhoria da sua saúde.

Há ainda, nesse caso, o sacrifício animal se apresenta como um outro

elemento importante no processo de troca. Conforme Mauss (2003), o sacrifício representa um tipo de contrato pela troca de serviços, pois os indivíduos e o divino satisfazem, através desse meio, suas necessidades recíprocas. Conforme Mauss e Hubert:

O sacrifício é alimento dos deuses e dos homens, autor da imoralidade de uns e da vida efêmera de outros... é um processo que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso de uma cerimônia... não é sempre facultativo: os deuses exigem. É um ato útil e uma obrigação. (MAUSS e HUBERT, 1981, p. 220).

Observa-se que o sacrifício animal representa um meio importante na relação de troca estabelecida entre as divindades e os atores envolvidos nesse processo. No candomblé não é diferente, pois durante o *ebó*, todo o envolvimento, a oferta de alimentos e sacrifícios de animais estabelecem a comunicação entre o indivíduo que está participando do *ebó* e a divindade a qual o *ebó* está sendo destinado.

### **3.1.3 A oferta como forma de pedir intervenção e prosperidade nos negócios: O caso da oferta a *Cigana Farrapo do Oriente*<sup>12</sup>**

Como já foi mencionado aqui, no candomblé muitos são os momentos em que podemos perceber processos de trocas simbólicas, de trocas por dádivas. A oferta, sem dúvida, é um desses momentos em que se dá algo solicitado pela divindade ou entidade, ao mesmo tempo em que se pede proteção, saúde, amor, prosperidade financeira e felicidade, dentre tantas outras coisas. Segue abaixo relato da oferta feita a cigana *Farrapo do Oriente*, retirado do meu diário de campo.

Era abril de 2016, cheguei ao *ylê* por volta das 8:00 horas, horário combinado previamente com a Yalorixá Carla. Tudo estava sendo preparado e sendo colocado um a um num quartinho improvisado visto que nesse dia o barracão estava passando por reforma. No chão forrado com três lençóis na cor azul, vermelha e marrom, foram colocadas bacias de barro pequenas e médias contendo porções de

---

<sup>12</sup> Uma pombagira tida como um exu feminino muito cultuada nas religiões afro-brasileira e desempenham várias funções.

pinha, ameixa preta, mamão, maçã, banana, melancia, uva, melão, tomate, alface, pimentão, vários tipos doces, tudo cortado e organizado de forma decorada dentro das bacias. Além desses alimentos, a oferenda ainda continha vela, e muitas taças de cristais com bebidas que agradavam a cigana. Após tudo organizado, a yalorixá Carla, com a ajuda de alguns filhos de santo que se faziam presentes, começou a entoar cânticos ao mesmo tempo que pedia à cigana proteção e prosperidade financeira para a cliente que ali estava depositando a oferenda, sempre salientando que tudo aquilo foi preparado com muito amor e respeito, e assim continuou o ritual por alguns minutos, sempre regado a cânticos e pedidos de prosperidade e caminhos abertos.

Na ocasião, a cliente não quis conversar sobre o ritual que estava sendo realizado, no entanto, soube através da yalorixá Carla, que aquela oferenda era uma forma de pedir à cigana que abraze os caminhos e desse prosperidade nos negócios da cliente, melhorando a condição financeira, atraindo clientes prósperos para sua loja e dando força para que ela sempre continuasse realizando e tendo sucesso no seu trabalho, na saúde, e no lado amoroso também.

Ao perguntar a yalorixá Carla sobre quem era a cigana *Farrapo do Oriente*, ela me respondeu que não conhece a entidade, mas que *Farrapo* trata-se de uma pomba-gira, enquanto que *Oriente* se refere a um local cigano.

Achei pertinente descrever esses dois rituais envolvendo a oferta de alimentos e sacrifícios as divindades, pois fica bastante claro o modo como se processam os pedidos e retribuições entre os clientes e as divindades, sempre intermediados pela yalorixá Carla.

Na oferenda a cigana *Farrapo do Oriente*, além de serem ofertados alimentos, também foi ofertado velas e bebidas. Isso evidencia que um aspecto muito importante da relação de troca entre os clientes e as divindades intermediado pela oferta de alimentos e bebidas, onde a comida funciona como o meio de comunicação entre os clientes e as divindades a medida em que funciona também como um meio pelo qual dá-se algo- podendo ser alimentos, bebidas e animais, dentre outras coisas consideradas pelo candomblé como obrigação- para receber o que se pede em troca- saúde, no caso de Maria e, prosperidade financeira solicitada através da oferenda para a cigana *Farrapo do Oriente*, obedecendo sempre a lista de alimentos prescrita para agradar a cada divindade.

Nesse sentido, no momento da oferenda, é estabelecido um meio de vínculo ao mesmo tempo em que é também estabelecido um tipo de relação contratual entre o cliente e a divindade em que a comunicação é mediada pela oferta da comida sagrada, que os mobiliza e os coloca nos círculos de proteção e ajuda que a mãe de santo ativa em favor dos seus clientes (RABELO, 2013).

Portanto, as oferendas para as divindades, sendo ou não em forma de *ebó*, tem diversas finalidades, seja uma troca de energias, ou ainda a busca pela saúde, riqueza, amor e prosperidade. Nos dois casos, para o pedido ser aceito, teve de ser pago de alguma maneira. Exatamente por isso, as oferendas preparadas com aquilo que mais agrada o orixá ou as entidades, ou ainda, as músicas e instrumentos utilizados que acompanham esses rituais, se organizam de forma a alcançar algo desejado. Espera-se que, ao agradar a divindade, aquele que agradou também seja retribuído. Ou seja, a oferenda, representa, no contexto religioso do candomblé, uma obrigação, um sacrifício, o meio pelo qual são feitos os pedidos de proteção, e ainda, o meio pelo qual são retribuídas as bênçãos. Há então uma relação de troca entre o indivíduo e a divindade, que no caso dos clientes, é sempre intermediada pela mãe de santo através do jogo onde, no momento da oferenda, os objetos relacionados “devem estar em perfeita harmonia para que o orixá possa retribuir as dádivas oferecidas pela comunidade religiosa” (AGUIAR, 2012, p.164).

Vale destacar ainda que a retribuição, no caso do cliente, quando este tem o seu pedido atendido, não é, via de regra, obrigatória, não há, entre os clientes e as divindades, uma obrigação contratual para isso. Segundo Mauss (2003) o papel da dádiva não é puramente utilitarista, mais que isso a relação de trocas *dádiva* é uma regra moral que se impões sobre a sociedade e que, embora sendo uma regra a seguir, não configura como uma imposição sobre os indivíduos.

### **3.2. O dar e receber entre os filhos-de-santo e as divindades**

Antes de discorrer sobre as relações de troca entre os adeptos do candomblé e as divindades, tentarei explicar o que é ser filho de santo no candomblé. A relação entre os filhos-de-santo e as divindades é imersa num universo de obrigações.

Segundo a yalorixá Carla:

*Filhos, que são aquelas pessoas que ficam dentro do candomblé, que zelam do seu orixá. Todos nós temos (orixá) tanto filho como cliente tem o orixá, mas cliente não quer zelar pelo seu orixá e filhos sim, por isso que é determinado que filhos zelam pelo orixá, permanece, tem o vínculo, tem obrigações, a gente tem aquele cordão umbilical (Maceió, Março de 2016).*

Ter *cordão umbilical*, segundo a mãe de santo Carla, se traduz em ter um vínculo, uma responsabilidade maior com a *casa de santo* e com as divindades específicas cultuadas em cada terreiro de candomblé. Em conversa com o filho-de-santo Anderson, perguntei quais seriam suas responsabilidades, ou obrigações, como filho de santo. Segundo Anderson:

*Como filho de santo eu tenho certos deveres né? Um certo tipo de obrigação né? Que é fazer... é zelar pelo santo, manter sempre o ibá limpo, é zelar pela casa de axé que é manter a limpeza, organização [...] em eventos de toque dentro do barracão a gente tem que tá sempre prestando atenção, organizar as coisas, ter cuidado com as coisas, quem entra, quem sai, observar... Eu como ogã<sup>13</sup> da casa que não vivo com entidade nenhuma, não sou virante<sup>14</sup>, eu tenho tipo, que ser os olhos da casa, nos ogãs e ekédís temos que ser os olhos da casa, então o cuidado que a gente tem é com o zelador, tipo... ser um tipo de prestar atenção, tipo ser um tipo de guarda, a gente tem que cuidar da mãe (de santo), cuidar do pai (de santo), cuidar da casa, a gente tem que zelar tudo de dentro da casa. (Maceió, abril de 2016)*

Os filhos de santo participam quase que diariamente de diversos rituais candomblecistas que envolvem obrigações. Essas obrigações são de diversas ordens, seja ela espiritual ou ainda relacionadas a manutenção e limpeza do *ylé*. Mais que isso, a palavra obrigação é usada pela linguagem especial do candomblé como forma de denominar as trocas rituais (VOGEL, MELLO e BARROS, 1988).

Ou seja, a noção de obrigação, no contexto religioso do candomblé, é sempre associada à obrigação que envolve a relação entre o adepto e o orixá, sendo sempre intermediada pelo pai-de-santo ou mãe-de-santo, também denominado de zelador, que é aquele que possui um conhecimento mais profundo a respeito do orixá e sabe o que fazer para agradar cada um deles (PRANDI, 199).

Durante o período em que colhi dados para a pesquisa, tive a oportunidade

<sup>13</sup> *Ogã*, assim como *ekédi* são títulos ou cargos específicos do candomblé. O *ogã* e *ekédi* não incorpora e são tidos no candomblé como autoridades especiais.

<sup>14</sup> Ser *virante* no candomblé é uma das denominações para se referir aqueles que incorporam entidades.

de conversar com alguns filhos-de-santo a respeito da sua vivência religiosa no candomblé. Depois de discorrer sobre o que é ser filho-de-santo, me dedico a analisar as relações de troca entre os adeptos e as divindades. Destaco ainda que grande parte dos dados foi obtido através de entrevistas a respeito do cotidiano religioso dos adeptos e sua relação de obrigação com as entidades.

Diferentemente do cliente, onde a relação de troca é observada no momento do ritual solicitado pelo orixá para que se receba uma graça, as relações de troca entre os filhos-de-santo e as divindades podem ser percebidas nas atividades cotidianas do *barracão*, pois o cuidado com o orixá, os pedidos e, as retribuições, são constantes. Começaremos pela entrevista com a *Eke di Yalomin Oniré*, nome que se refere a *dígina*, ou seja, o novo nome do iniciado, ao qual ele será reconhecido dentro da religião candomblecista. Quando perguntada sobre o que é ser filha de santo:

*Ser filho de santo vai além de qualquer texto que possa escrever, porque é... ser um filho qualquer um pode ser, mas ter a responsabilidade, a obediência e o respeito e se manter fiel com o orixá é complicado, porque o candomblé em si ele requer uma responsabilidade muito grande [...] então você mantendo sua presença sempre na obrigação é essencial pra vida do filho e o mais essencial que isso é ter a responsabilidade nas obrigações com o seu orixá. O orixá ele tem sua riqueza, sua riqueza sobrenatural, mas o fato do orixá ser rico não quer dizer que ele vai dar a riqueza dele pra você se você for cultuar não. Ele vai dar o que você realmente necessita, isso que eu penso, a riqueza é do orixá e ele dar o que o filho necessita. Quando eu acendo uma vela pro meu orixá, o orixá não precisa de vela não, o orixá ele é iluminado, você acende a vela pro orixá iluminar a sua vida, o orixá não precisa disso não. (Maceió, março de 2016)*

A fala da *Eke di Yalomin Oniré* nos mostra, de fato, como acontece a relação entre o filho de santo e a divindade, sempre obedecendo a lógica de uma obrigação constante, onde através dessa obrigação o orixá retribui dando o que o filho de santo necessita.

É importante atentar para a importância da vela, que é também uma oferenda, pois ao entregar, ao acender a vela para o orixá, essa é revertida em luz para o filho de santo que a ofereceu. Isto evidencia um laço que estabelece uma comunicação entre o indivíduo e a divindade, possibilitando assim uma troca de energia entre os dois.

Segundo Anderson, conhecido na religião como *Kafuridã*:

*A gente tem que iluminar o orixá porque a gente dando luz ao orixá a gente tá dando luz pra gente, pra gente não viver no mundo da escuridão. Porque a vela ela representa assim, a luz, para iluminar nossos caminhos, pro orixá vê que você realmente tá ali zelando por ele, tá ali acendendo a vela pra ele, tá se preocupando, porque a luz que a gente dá pra ele é a luz que ele dá pra nós também ( Maceió, maio de 2016).*

O momento em que o filho de santo acende (dá) uma vela ao orixá ou entidade pareceu-me, através dos dados obtidos em conversas com os filhos de santo, o momento propício não só para fazer pedidos, mas também para retribuir as graças recebidas, sejam elas de proteção, saúde ou caminhos abertos. Esse fato ficou mais claro na fala do *yaô kafuridã* quando perguntado sobre o que significava, para ele, o cuidado constante que tinha com o orixá. Para o *yaô Kafuridã*:

*Pra mim né, kafuridã, eu, eu tenho pra mim como uma gratidão né... a partir de toda vez que a gente vem pra casa do orixá e acende uma vela e limpa o seu santo e deita pra ele, você tá agradecendo pelo que ele tem feito pra sua vida, ele vê seu sacrifício né, então ele vai te dar caminhos abertos, vai guiar sua vida, seus caminhos... (Maceió, maio de 2016)*

Como já foi mencionado anteriormente, a exigência do filho de santo para com o orixá é intensa e sempre baseada em obrigações, pedidos e agradecimentos. Vários são os momentos em que se evidencia a relação de dar, através de oferendas, receber através de pedidos de diversas ordens como saúde, prosperidade financeira e questões relacionadas a vida sentimental, e retribuir através de cânticos e oferendas. Sobre essas obrigações e sobre as graças recebidas, a fala do Anderson evidencia de maneira clara como ocorre.

*Temos que cuidar do orixá, dar comida pro orixá, comida seca, bichos, ervas que é pro banho e outros fundamentos ai... ai a retribuição assim né, que muitos procuram a riqueza, o dinheiro, essas coisas assim, eu não. Eu entrei na religião por conta da minha saúde, prosperidade, caminhos abertos, proteção, até mesmo assim... eu posso dizer como um tipo de guia, o orixá é um guia da minha vida, que guia meus caminhos, para que eu viva sempre bem, com paz, saúde, proteção, prosperidade, trabalho. (Maceió, junho de 2016)*

Ou seja, muitos são os momentos em que os filhos de santo participam de obrigações para com o orixá. Percebe-se nesse sentido, que a relação é

basicamente contratual, pois de um lado é observado a obrigatoriedade permanente embutida no vínculo entre o adepto e a divindade, em que o adepto forma uma rede de proteção e cuidado para com a divindade oferecendo-lhe presentes, sacrifícios, comida, orações, em que a divindade recebe estas oferendas e as retribui das mais diversas formas a medida que forem solicitadas pelos adeptos.

## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O candomblé, foi reinventado no Brasil através dos africanos e seus descendentes vindos da África, cuja principal influência foi herdada do povo Iorubá. Caracterizada por ser uma religião de culto aos orixás, o candomblé cultua também algumas entidades, como os exus. Os exus, junto com os orixás- que são expressões da natureza- são aqueles capazes de intervir no mundo através de um intenso processo de troca envolvendo pedidos e retribuições entre os indivíduos e as entidades ou as divindades.

Ao longo do trabalho procurei fazer uma análise preliminar do processo de trocas no candomblé envolvendo pedidos e retribuições que ocorrem nas relações entre os clientes para com as divindades e as entidades, e os filhos-de-santo com as divindades no contexto religioso do *Ylê Yapandalomin Ofaquerum*. Uso a palavra preliminar por considerar que durante o trabalho não foi possível dar conta das várias situações possíveis de se observar os processos de troca do contexto religioso em questão.

No primeiro capítulo foi abordado o processo de formação do candomblé no Brasil, bem como suas principais características. O candomblé se caracteriza por ser uma religião de culto aos orixás, e ainda de culto as entidades, conhecidas no universo do candomblé como exu. Além disso, a religião se caracteriza ainda por fazer uso de elementos mágicos religiosos que são intermediados e manipulados pela mãe ou pai de santo, que através desses elementos fazem a conexão entre os indivíduos e as divindades ou entidades.

O segundo capítulo tratou das principais concepções teóricas que amparou todo o percurso da pesquisa, mais precisamente a ideia da *dádiva* proposta por Marcel Mauss (2003). A proposta do deste autor é entender a troca dentro de um contexto universal que envolve três termos: *dar*, *receber* e *retribuir*. Nesse sentido, tudo o que constitui a vida social é mobilizado dentro de uma circulação de bens trocados.

O terceiro capítulo procurou demonstrar as relações de troca no contexto religioso do candomblé e como elas estão sempre baseadas num constante dar e receber. Ou seja, para ter um pedido atendido pelo orixá ou entidade, se faz necessário primeiramente agradá-lo, seja através de oferendas ou através de sacrifícios de animais, ou ainda no ato de acender uma vela, ou entoar um cântico

específico da divindade específica. Há ainda uma diferenciação nesse processo de trocas entre as divindades e os filhos-de-santo e as entidades e divindades e os clientes. A relação entre filho-de-santo e o orixá acontece de forma bem mais intensa e é baseada em obrigações, pedidos e agradecimentos, enquanto que a relação entre o cliente e a divindade ou ainda entre o cliente e a entidade está associada a prestação de auxílio mágico religioso do terreiro, a medida em que a relação do cliente com o terreiro se restringe a solicitação de um serviço, que para ser aceito deve ser pago a divindade de alguma maneira.

Através dos resultados obtidos da pesquisa, observamos que as relações de trocas são capazes de estabelecer um contrato, um vínculo de reciprocidade entre os atores envolvidos, devendo os adeptos e não adeptos cumprir com suas obrigações para com a divindade a fim de receber em troca seus pedidos espirituais- como proteção divina, ou ainda, os pedidos não espirituais- como questões relacionadas a saúde, ao sucesso profissional e financeiro, demandas relacionadas a questões voltadas para as relações afetivas.

## 5. Referências

- AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira de. **Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé**. In ITABAIANA: GEPIADDE, Ano 6, Volume 11/ jan-jun de 2012, pp 160-170).
- BARROS, José Flávio Pessoa; MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. **A Moeda dos Orixás**. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n.2, p. 04-17, 1987.\*
- Cavalcanti, Bruno César; ROGÉRIO, Janeclécia Pereira. **Mapeando o xangô: Notas sobre a mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió**. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida; (Orgs.). *Kulé- Kulé Religiões afro-brasileiras*. Maceió: EDUFAL, 2008.( Página, 09-30)
- FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho. **A força crítica de uma concepção maussiana da dádiva**. In: o paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil, seminário temático, ANPOCS, XXV, Encontro Anual, Caxambu, 2001.
- LANNA, Marcos. **Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva**. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, **14**: p. 173-194, jun. 2000.
- \_\_\_\_\_ **Trocas agonísticas, bens inalienáveis e “casas” no Ensaio sobre a Dádiva**, XXV Encontro Anual, ANPOCS, Caxambu, 2001.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. **Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício**. In: **MUSS, M. Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 141-227.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Cosac & Naify. 2003.
- MIRIAM C. M. Rabelo. **Os Percursos Da Comida No Candomblé De Salvador**. *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 11, mayo de 2013, pp. 86-108.
- MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação », **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 73 | 2005, colocado online no dia 01 Outubro 2012, criado a 15 Julho 2015. URL: <http://rccs.revues.org/954> ;
- MELO, Emerson. **Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. Último andar**, v. 16, p. 27- 36, Junho de 2007b.
- MOTTA, Roberto. **Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras**. In: XXIV Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis, outubro de 2000)
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora Unicamp, Campinas, 2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Magia**. São Paulo, Publifolha, 2001.
- PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova/**

são Paulo: heicitec. Editora da universidade, são Paulo, 1991

\_\_\_\_\_, Reginaldo. **As religiões negras no Brasil**. In: Revistausp, São Paulo (28):64-83, Dezembro/Fevereiro 95/96

\_\_\_\_\_, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_, Reginaldo, De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In: Revista USP, São Paulo, nº46, p.52-65, junho/agosto, 2000.

\_\_\_\_\_, Reginaldo. **As religiões Brasileiras e seus seguidores**. *Civitas*, Porto Alegre, v.3, nº1, jun. 2003.

VERGER, Pierre. **Os orixás**. Salvador, BA: editora Corrupio. Ed.6, 2002.

\_\_\_\_\_, Pierre. (1981) Os Orixás: **Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio.

VOGEL, A; MELLO M. A da S & BARROS J.F.P DE. **A moeda dos orixás**, in: *Religião e Sociedade*, 14/2 março de 1988, pp 4-17.

SABOURIN, Eric. MARCEL MAUSS: DA DÁDIVA À QUESTÃO DA RECIPROCIDADE, **revista brasileira de ciências sociais** - vol. 23 nº. 66

SILVA, Francisco Thiago. **Candomblé Iorubá: A relação do homem com o seu orixá pessoal**. *Ultimo andar*, v. 21, p. 48-73, março de 2013.