

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

KENIA ORTÍZ GARCÍA

O RITUAL COMO ESPAÇO DE CRIAÇÃO E
SUSTENTAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO:
UMA APROXIMAÇÃO À SANTERÍA OU REGLA DE OCHA

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2008

KENIA ORTÍZ GARCÍA

O RITUAL COMO ESPAÇO DE CRIAÇÃO E
SUSTENTAÇÃO DO GRUPO RELIGIOSO:
UMA APROXIMAÇÃO À SANTERÍA OU REGLA DE OCHA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientação: Professor Dr. Etienne Alfred Higué.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2008

FICHA CATALOGRÁFICA

Or8r	<p>Ortíz García, Kenia</p> <p>O ritual como espaço de criação e sustentação do grupo religioso: uma aproximação à Santería ou Regra de Ocha / Kenia Ortíz García.-- São Bernardo do Campo, 2008.</p> <p>112fl.</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.</p> <p>Orientação de: Etienne Alfred Higuét</p> <p>1. Santería 2. Cuba – Aspectos religiosos 3. Ritual 4. Cosmovisão 5. Ethos I. Título</p> <p>CDD</p> <p>299.674</p>
------	--

*Este trabalho é dedicado a minha família,
minhas avós Ofelia e Ramona,
meus avôs Israel e Pedro,
minha mãe Estrella e meu pai José Luis,
e ao meu amor Pedry.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que participaram direta e indiretamente deste trabalho e contribuíram para sua concretização.

Ao meu pai, *José Luis*, e a minha mãe *Estrella* pelo apoio e interesse constante de cada um em meus estudos.

Ao meu amigo e esposo *Pedry*, pela sua colaboração incondicional neste trabalho, e pela incrível paciência e sensibilidade em me compreender. Sou-lhe grata pelo amor, pelo alento e pela cumplicidade.

Ao meu orientador professor *Etienne Alfred Higuete* pela sua disposição de me acompanhar na finalização do trabalho, pela paciência em ouvir minhas dúvidas e, sobretudo, pelo respeito que sempre demonstrou.

Ao professor *Antonio Carlos de Mello Magalhães*, meu primeiro orientador, que muito me incentivou durante a primeira parte desta pesquisa. Agradeço a ele pelas constantes orientações e conversas para o desenvolvimento deste trabalho.

Às *iyalorixás Sara e Mercedes* que me abriram as portas de suas Casas Templo e ajudaram adentrar-me no universo da Santería.

A *Aníval Argüelles*, sociólogo cubano do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, de quem recebi valiosas informações, orientações e literatura para minha pesquisa.

À teóloga *Clara Luz Ajo* pela ajuda com a literatura e pela sua amizade durante esta caminhada.

Aos *professores* e às *professoras* do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que muito contribuíram com suas sugestões e persistentes interações.

A todas e todos na Igreja Presbiteriana Reformada em Cuba que me apoiaram para a realização desta pesquisa.

Aos funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista, especialmente a *Damares, Ana, Valkiria*, pela dedicação e pelos serviços prestados.

Agradeço à *CAPES* pela bolsa que financiou minha pesquisa, sem a qual não seria possível a materialização da mesma.

Às novas amigadas que foram feitas ao longo do curso, *Cristina, Antônio, Lilian, Mairolet, Isabel, Adriana, Oséas, Fernanda, Amílcar, Ângela, Rogério, Leandro, Felipe, Ricardo, Carmen* e a minha mãe brasileira *Davina*, que deixaram marcadas na memória, lembranças dos bons momentos que passamos juntos.

*En su jaula virtual
Ominira intenta
inútilmente
entonar sus cánticos
de Vida.
Pero una extraña luz
enmudece
su trino.*

*Del fondo de las piedras
blancas y amarillas
que ahogan los caminos,
se alza la voz
negra
del olumo:*

*Ominira,
¡cómo te han enmudecido los ojos!
Ominira,
¡cómo te han cegado la voz!
Ominira,
Temes hablar en el espejo.
Ominira,
Temes volar en las palabras.
Ominira,
porque no reflejan la Verdad.
Ominira,
y tienen sabor a Mentira.
Ominira,
rompe las rejas del espejo ¡y habla!
Ominira,
Tiende las alas de palabras ¡y vuela!*

ORTÍZ GARCÍA, Kenia. *O ritual como espaço de criação e sustentação do grupo religioso: uma aproximação à Santería ou Regla de Ocha*. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

RESUMO

Neste trabalho busca-se estudar o ritual, na *Santería* ou *Regla de Ocha*, como espaço de criação e sustentação do grupo religioso. Aqui são demonstrados e interpretados argumentos que evidenciam a pertinência da *Santería* como sistema religioso que ajuda as pessoas a lidarem com as profundas mudanças sociais que aconteceram e continuam a acontecer na sociedade cubana nos diferentes períodos históricos. Isto, devido a que o ritual na *Santería* é um espaço dinâmico onde se experimentam as relações individuais e coletivas, sociais e religiosas, e onde se fornece pressupostos indispensáveis para as pessoas enfrentarem com os desafios que o cotidiano lhes reserva. A pesquisa destaca aspectos internos do ritual conhecido como o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*; bem como a relação entre os sujeitos que participam no ritual, as suas motivações e os espaços litúrgicos onde a celebração acontece. Os aspectos abordados no trabalho não constituem uma apreciação definitiva sobre o ritual, mas uma aproximação a um sistema religioso de grande importância no contexto sócio-cultural cubano.

PALAVRAS/CONCEITOS- CHAVE: Santería; Regla de Ocha; ritual; Cubanidade; transculturação; visão de mundo; ethos.

ORTÍZ GARCÍA, Kenia. *El ritual como espacio de creación y sustentación del grupo religioso: una aproximación a la Santería o Regla de Ocha*. Tesis de maestría. São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, 2008.

RESUMEN

En este trabajo se pretende estudiar el ritual, en la *Santería* o *Regla de Ocha*, como espacio de creación y sustentación del grupo religioso. Aquí son demostrados e interpretados argumentos que evidencian la pertinencia de la *Santería* como sistema religioso que ayuda a las personas a lidiar con los profundos cambios sociales que ocurrieron e continúan ocurriendo en la sociedad cubana en los diferentes periodos históricos. Todo ello, debido a que el ritual en la *Santería* es un espacio donde se experimentan relaciones individuales y colectivas, sociales y religiosas, y donde se ofrecen presupuestos indispensables para que las personas puedan enfrentar con los desafíos que la vida cotidiana les depara. La tesis destaca aspectos internos del ritual conocido como *Wemilere* o *Tambor de Santo*; así como la relación entre los sujetos que participan en el mismo, sus motivaciones y los espacios litúrgicos donde la celebración acontece. Los aspectos abordados en el trabajo no constituyen una apreciación definitiva sobre el ritual, sino una aproximación a un sistema religioso de gran importancia en el contexto socio-cultural cubano.

PALABRAS/CONCEPTOS- CLAVE: Santería; Regla de Ocha; ritual; Cubanidad; transculturación; cosmovisión; ethos.

ORTÍZ GARCÍA, Kenia. *Ritual as space of creation and sustentation of the religious group: an approach to the Santería or Regla de Ocha*. Master's degree dissertation. São Bernardo do Campo: Methodist University of São Paulo, 2008.

ABSTRACT

This work analyses a ritual practiced in a Cuban religion, known as *Santería*, as space of creation and sustentation of the religious group. The investigation points out several arguments demonstrating the significance of the *Santería* as a religious system that helps people to deal with the profound social changes occurred – and that are occurring – in Cuba along its different historical periods. This, because in this religion the ritual works as a dynamic space that allows people to experience individual, collective, social and religious relationships. It is a space in which those who are involved find assumptions to face their daily life problems and challenges. The research focuses on: aspects related to a ritual named *Wemilere* or *Tambor the Santo*, relationships among those who are involved in it, their motivations and the liturgical spaces in which the celebration takes place. The topics here highlighted do not constitute an ultimate thought, but an attempt of studying a religious system which is very significant in the contemporary Cuban socio-cultural context.

KEY WORDS/CONCEPTS: Santería; Regla de Ocha; ritual; *Cubanidad*; transculturation; cosmology; ethos.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1 – Criação ou construção histórica da Santería em termos de poder cultural e religioso	17
1.1. <i>Cubanidade</i> e transculturação segundo Fernando Ortiz	18
1.2. Encontro de culturas segundo Denys Cuche	19
1.3. Encontros culturais anteriores à chegada de Colombo	22
1.4. Chegada de africanos e africanas à Ilha	24
1.4.1. Condições de vida dos escravos e das escravas	26
1.4.2. Evangelização dos escravos e das escravas	27
1.4.3. Os <i>cabildos</i>	28
1.4.4. Principais religiões cubanas de ascendência africana	30
1.5. República Neocolonial	32
1.6. Período da Revolução Socialista	35
Capítulo 2 – A <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i> como sistema religioso: estrutura, organização, visão de mundo e <i>ethos</i>	43
2.1. <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i>	43
2.2. Estrutura e organização da <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i> : grupo religioso, Casa Templo Fundamento, Ramas e Casas Templo	45
2.3. Categorias de pertença ao grupo: iniciado e não iniciado, dirigentes do ritual e os praticantes ou crentes simples	48

2.4. Visão de mundo na <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i>	52
2.4.1. <i>Olofi Olordumare Olorum</i> , os orixás e a natureza	55
2.4.2 Os orixás, seres humanos e a natureza	56
2.5. Ethos na <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i>	61
2.5.1 O sistema oracular <i>Ifa</i>	62
Capítulo 3 – O <i>Wemilere</i> ou <i>Tambor de Santo</i> como espaço de criação e sustentação do grupo religioso	69
3.1. Classificações dos rituais na <i>Santería</i>	71
3.2. Entre os fios da urdidura do <i>Wemilere</i> ou <i>Tambor de Santo</i> : uma aproximação ao ritual	73
3.2.1. Estrutura do <i>Wemilere</i> ou <i>Tambor de Santo</i>	75
3.2.1.1. A missa espiritual	76
3.2.1.2. O <i>Ñangaré</i>	80
3.2.1.3. A matança ou sacrifício dos animais	81
3.2.1.4. Dar <i>coco</i> aos orixás e <i>Oru</i> de <i>Igbodú</i> , <i>Oru seco</i> ou <i>Oru</i> de dentro	83
3.2.1.5. O almoço ritual	85
3.2.1.6. <i>Oru</i> de <i>eyá aramlá</i> , <i>ibán</i> ou <i>Oru</i> de fora	86
3.2.1.7. A comida ritual	90
3.3. Considerações sobre o ritual na <i>Santería</i> ou <i>Regla de Ocha</i>	90
Considerações Finais	95
Bibliografia	99

INTRODUÇÃO

Os estudos produzidos em Cuba sobre a *Regla de Ocha* ou *Santería* são variados. Alguns autores¹ têm se aproximado à mesma a partir da história, no intuito de revelar os cenários econômicos, políticos, sociais e ideológicos nos quais se desenvolveu, e continua a se desenvolver, esse fenômeno religioso na sociedade cubana. Os trabalhos expõem a maneira da referida tradição religiosa se articular na sociedade cubana através das diferentes etapas históricas. Outros autores² dedicaram-se a resgatar antigas tradições de caráter popular expressadas em mitos, a pesquisar as diferentes etnias às que pertenciam os escravos introduzidos em Cuba, a procurar e compilar informações a partir dos crentes destas religiões. Este tipo de aproximação focou-se no aspecto descritivo das práticas religiosas da *Santería* (rituais, visão de mundo, instrumentos musicais, danças) e na relevância das religiões afro-cubanas no processo de desenvolvimento da cultura cubana.

Outros autores analisaram a *Santería* como “um fato folclórico, despojado da capacidade de interagir com a realidade por pertencer a um passado que a Revolução³ estava em processo de abolir”⁴. Nestes estudos, a ação das mudanças socioeconômicas, introduzidas pelo “novo” sistema político, se anuncia como fatores de dissolução, aniquilamento e desintegração dos cultos de ascendência africana⁵. Esta abordagem supõe que a existência das práticas religiosas se deve, exclusivamente, a razões econômicas, políticas e sociais. Neste sentido, as religiões são entendidas como o subproduto de uma ideologia; como sistemas que adoecem da incapacidade de dialogar e interagir com o meio; no entanto, como possuidoras de certa capacidade para mobilizar as mais profundas emoções das pessoas. A partir de tais pressupostos analisaram-se vários elementos da *Santería* (vocábulos, danças, esculturas, músicas) presentes na cultura cubana, mas, a grande limitação desta aproximação manifestou-se na subordinação da análise à ideologia política. A mesma, embora pródiga em argumentações e explicações do fenômeno, se fez desprovida do sentido religioso.

¹ Entre outros, José Antonio Saco, Moreno Friginal, José Luciano Franco, Gabino de la Rosa, Leyda Oquendo, Hortensia Pichardo, Fernando Portuondo, José A. Portuondo, Ramiro Guerra.

² Obras de Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañere, Lydia Cabrera, Teodoro Dias Fabelos, entre outros.

³ Alguns pesquisadores sustentaram, através de seus estudos, a idéia de que com o triunfo da Revolução socialista (o primeiro de janeiro de 1959) as crenças religiosas desapareceriam paulatinamente. Cf. GUANCHE, Jesús. *Procesos etnoculturales en Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.

⁴ MENÉNDEZ, Lázara. *Rodar el coco: proceso de cambio en la Santería*, p. 84- 85. Todas as traduções do espanhol ao português foram feitas pela autora do presente trabalho.

⁵ Idem.

Esta não foi a única etapa histórica em que as religiões de ascendência africana tiveram que lidar com ideologias opositoras (políticas, religiosas, ou econômicas). O interessante é que, em cada um desses períodos adversos, elas sempre têm encontrado uma maneira para interagir com o meio, de re-significar suas práticas e de resistir às adversidades. O espaço onde encontram criatividade e força para a articulação de todas estas ações é o ritual. Nele as pessoas acham os alicerces para a “solução” de seus problemas cotidianos. A capacidade para *re-funcionalizar* e *ressemantizar* os contextos poderia dever-se ao fato de que tais religiões se estruturaram, em Cuba, com pessoas advindas das mais variadas tradições, nas quais os rituais conformam-se a partir das necessidades imediatas, ora da comunidade, ora das pessoas⁶. Essa constante retroalimentação entre necessidades dos crentes e realização do ato religioso faz com que o ritual se contextualize.

Os comentários anteriores demonstram que os diferentes estudos desenvolvidos sobre a *Santería* ou *Regla de Ocha* focaram-se na história deste sistema religioso, no resgate das antigas tradições de caráter popular expressadas em mitos, nas pesquisas no que diz respeito às diferentes *etnias* às que pertenciam os escravos introduzidos em Cuba, e na análise do grupo religioso como fato folclórico despojado da capacidade de interagir com a realidade; mas não na lógica interna do ritual, nos produtos que essa lógica produz e no lugar que ocupam o ritual e seus significados na sociedade cubana. Daí que a delimitação do assunto da pesquisa versou sobre *o ritual como espaço de criação e sustentação do grupo religioso: uma aproximação à Santería ou Regla de Ocha*.

A escolha dessa temática teve uma dupla motivação: pessoal e acadêmico-científica. No pessoal, porque é parte da minha identidade. Tenho o tempero da *Santería*, do catolicismo adaptado às tradições espanholas, do socialismo cubano e do protestantismo. Meu pai cresceu entre *banhos de flores e ervas*, velas, comidas e festas aos orixás. Minha avó materna tinha uma religiosidade que pairava entre as práticas católicas e as espíritas. Minha mãe, quando criança, participava de uma igreja católica, mas quando eu nasci, ela já tinha se envolvido no processo revolucionário, igual ao meu pai. Nasci num *berço revolucionário*, mas com o legado de ambas as avós. Tive contato com a Igreja Católica Romana, com as festas aos orixás, além de militar por muitos

⁶ Bárbara Balbuena Gutiérrez, salienta oito motivações principais para a celebração dos rituais, todas elas pessoais. Cf. BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003, p. 38-40.

anos na Juventude Comunista de Cuba e, desde o ano de 1994, sou membro da Igreja Presbiteriana Reformada em Cuba. Como eu, uma grande parte do povo cubano condimenta cada dia sua própria vida com um pluralismo de ensinamentos advindos de diferentes tradições religiosas e políticas.

A motivação acadêmico-científica deveu-se à ausência deste tipo de aproximação nos cientistas cubanos e na área das ciências das religiões. Uma abordagem acadêmico-científica possibilitaria o diálogo com cientistas cubanos especializados no estudo da religiosidade popular de antecedência africana em Cuba e a sua influência na sociedade cubana, principalmente com aqueles que se têm focado na *Santería* ou *Regla de Ocha*.

Esta pesquisa adentrou-se no mundo do ritual a partir da abordagem de Roy A. Rappaport, que transita desde os aspectos internos do ritual, passando pelos efeitos que sua lógica interna pode produzir, até o lugar destes na sociedade. A escolha deste referencial teórico evita o divórcio entre a descrição do fenômeno religioso e a análise de seu impacto na sociedade cubana, providenciando ferramentas proveitosas para enxergar o poder do ritual de criar e sustentar o grupo religioso que caminha junto aos processos sociais e que não pode ser esquecido nem subestimado.

Para alcançar os objetivos desta pesquisa, usou-se o método histórico-crítico, que pressupõe a investigação de acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade. A metodologia desta pesquisa foi eminentemente bibliográfica e se desenvolveu a partir das seguintes ações: realizou-se um levantamento bibliográfico, no intuito de localizar a literatura produzida por cientistas cubanos a respeito da temática em questão; procurou-se literatura de autores não-cubanos para complementar o tema escolhido; analisaram-se diversos textos sobre a *Santería* ou *Regla de Ocha* a partir de várias áreas do conhecimento, tais como sociologia, teologia, história e antropologia.

As ações anteriores desenvolveram-se sob a hipótese de que *Santería* é um sistema religioso que ajuda as pessoas a lidarem com as profundas mudanças sociais que aconteceram e continuam a acontecer na sociedade cubana nos diferentes períodos históricos. Isto, entre outros aspectos, devido ao poder do ritual de criar e sustentar o grupo religioso. O ritual na *Santería* é um espaço dinâmico, onde se experimentam as relações individuais e coletivas, sociais e religiosas, e onde se fornecem pressupostos indispensáveis para as pessoas lidarem com os desafios que o cotidiano lhes depara.

No decurso da pesquisa nos deparamos, fundamentalmente, com duas limitações. A primeira, tem a ver com a distância entre a pesquisadora e os sujeitos de estudo, uma vez que a *Santería* tem seus adeptos em Cuba e o presente trabalho desenvolveu-se no Brasil, na Universidade Metodista de São Paulo. A segunda, está relacionada com a impossibilidade de consignar, por questões de tempo, os dados relativos à pesquisa de campo realizada, que incluiu: entrevistas com cientistas cubanos especializados nos estudos da religião, encontros com membros e líderes do referido sistema religioso, e participação em diferentes celebrações da *Regla de Ocha*. Mas isto não nos impediu de alcançar os objetivos propostos.

O conteúdo do trabalho organizou-se em três capítulos. No primeiro, apresentou-se um panorama geral da história de Cuba, mostrando os cenários econômicos, políticos e sociais nos quais se desenvolveu e continua a se desenvolver o fenômeno religioso. Para tanto, descreveram-se, a partir de obras de especialistas do mencionado país, diferentes períodos de sua história e o desenvolvimento das diferentes religiões que chegaram a Cuba, especificamente o da *Santería* ou *Regla de Ocha*.

O segundo capítulo forneceu subsídios para compreender a *Santería* ou *Regla de Ocha* como sistema religioso e prestou especial atenção a sua estrutura, organização, visão de mundo e seu *ethos*. Este, como alicerce para a elaboração sobre o qual se erigiu a temática relativa ao último capítulo.

O terceiro capítulo focou-se na análise dos aspectos internos do ritual, especificamente do conhecido como *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, adentrando-se na sua estrutura e forma, que englobam as seqüências de atos formais não totalmente codificados pelos autores e maneiras de articulação das mensagens canônicas e auto-referenciais. Abordaram-se também a relação entre os sujeitos que participam no ritual, as suas motivações e os espaços litúrgicos, onde a celebração acontece.

O estudo da relação entre a história, as práticas rituais e a capacidade de interação e re-significação da vida cotidiana da *Santería* ou *Regla de Ocha* constituiu um exercício útil para compreender a importância da mesma no contexto sócio-cultural cubano. O fato de assumir o ritual na *Santería* como um universo representativo de um conjunto de padrões cristalizados, que se reproduzem, recriam e re-significam de modo variado através das diferentes vias que conduzem à transmissão oral-escrita e visual, favorece a compressão deste sistema religioso como sendo uma alternativa diante de outros sistemas *hegemônicos*, ora políticos ou econômicos, ora sociais ou religiosos.

CAPÍTULO I

Criação ou construção histórica da Santería em termos de poder cultural e religioso

Este é um obscuro povo sorridente,
gente simples e terna,
descendentes
de escravos;
e daquela chusma incivil
da mais variada laia
que em nome da Espanha
cedeu as Índias a Colombo com gesto gentil.

Aqui há brancos e negros e chineses e mulatos
por certo, trata-se de cores baratas,
pois através de tratos e contratos
tem-se corrido as tinturas e não há um tom estável.
Se alguém pensar outra coisa, que dê um passo à frente e fale.

Nicolás Guillén⁷.

As metáforas escolhidas pelo poeta descrevem a composição rica e diversa da imensidão de culturas que povoaram Cuba, uma pequena ilha no mar do Caribe, a maior das Antilhas, que serve de palco ao choque entre imigrantes. O poema revela nuances e conflitos advindos de grupos humanos em interação, encontros e desencontros onde a história é escrita pelos vencedores. Na poética de Guillén, percebe-se um clamor pela necessidade de ler o reverso da história. A Santería, como sistema religioso, quase sempre *nadou* contra a correnteza. Daí que no primeiro capítulo desta pesquisa opta-se por uma aproximação histórica à Santería em termos de poderes culturais e religiosos. Para tanto, no primeiro momento, pretendemos dialogar com dois autores, Fernando Ortiz⁸ e Denys Cuche, no intuito de trazer à luz algumas considerações que norteiem a temática em andamento.

⁷ Este es un oscuro pueblo sonriente| gente sencilla y tierna, |descendientes| de esclavos| y de aquella chusma incivil| de variadísima calaña| que en el nombre de España| cedió Colón a Indias con ademán gentil.| Aquí hay blancos y negros y chinos y mulatos| desde luego, se trata de colores baratos, |pues a través de tratos y contratos| se han corrido los tintes y no hay un tono estable.| El que piense otra cosa que avance un paso y hable. MOREJÓN, Nancy. *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*. Ciudad de la Habana: Ediciones Unión, 2005, p. 25.

⁸ Fernando Ortiz (1881- 1969) foi um dos grandes historiadores e etnomusicólogos cubanos. Dedicou sua vida a “descobrir” a cultura cubana e suas numerosas obras estão dedicadas aos estudos antropológicos, etnográficos, históricos, arqueológicos, criminológicos, lexicográficos e outras disciplinas sociais.

1.1. *Cubanidade* e transculturação segundo Fernando Ortiz

Diz-se muito que Cuba é um crisol de elementos humanos. Para Fernando Ortiz,

Cuba é um ajiaco⁹. [...] A imagem do ajiaco tipifica a formação do povo cubano, [...] uma ‘panela’ [...] exposta ao fogo dos trópicos [...] com os mais diversos gêneros e as mais diversas procedências [...] O característico de Cuba é que, sendo ajiaco, seu povo não é um guisado feito, senão uma constante cozedura, [...] um renovado entrar de raízes, [...] um incessante borbotar de substâncias heterogêneas. Por isso, a sua composição muda e a *cubanidade* passa a ter sabor e consistência distintos segundo o tipo de catador¹⁰.

Esta reflexão constitui, ainda hoje, um referencial para analisar a formação do povo cubano. Cuba é essa grande panela exposta ao fogo dos trópicos, ardência que propiciou a cozedura das mais diversas procedências culturais: Ciboneis, Tainos, Espanhóis, Africanos e, depois, Asiáticos, Franceses, Anglo-americanos, entre outras. Cada qual com sabores, ritmos, religiões e tradições que trouxeram, de maneira contínua, um conglomerado heterogêneo de culturas constitutivas da cultura cubana. A entrada das diferentes raízes à panela realizou-se em diversos cenários sócio-políticos e econômicos que determinam o sabor da *cubanidade*.

Cubanidade, segundo Fernando Ortiz, tem a ver com “a qualidade do cubano, isto é, sua maneira de ser, seu caráter, sua índole, sua condição distintiva, sua individualidade dentro do universal”¹¹, não dependendo somente da cidadania política ou do fato de nascer em território cubano. *Cubanidade*, nesta perspectiva, “é condição da alma, conjunto de sentimentos, de idéias e atitudes”¹²; ela não é apenas resultado final, senão também o processo complexo, desintegrativo e integrativo dos elementos substanciais que entram em ação no ambiente em que os mesmos operam, abrangendo também as vicissitudes surgidas no decurso dos choques culturais¹³.

No intuito de explicar o processo de formação da cultura cubana, Ortiz apresenta a sua definição de transculturação, isto é,

um processo no qual sempre se dá algo em troca daquilo que se recebe. Trata-se de um processo no qual ambas as partes da equação acabam sendo modificadas, um processo no qual uma nova realidade, composta e complexa, acaba

Destacou-se por suas investigações na área da etnografia negra cubana. ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

⁹ O ajiaco é uma sopa ou guisado com vários legumes, vegetais, carnes e temperos.

¹⁰ ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, p.14-16.

¹¹ Idem. *Ibid.*, p. 11.

¹² Idem. *Ibid.*, p. 13.

¹³ Idem. *Ibid.*, p. 14-17.

emergindo. Essa realidade não é um amontoamento mecânico de caráter, nem sequer um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente¹⁴.

Nesta perspectiva, transculturação implica em intercâmbio constante entre dois ou mais componentes culturais, troca que visa criar, inconscientemente, um novo e independente conjunto cultural, mesmo que suas bases, ou raízes, estejam ancoradas nos elementos das culturas precedentes. A influência recíproca é determinante e nenhum elemento se sobrepõe ao outro; ao contrário, cada um vai tornando-se outro. Neste processo de intercâmbio com um álter – ou álteres –, cria-se um terceiro conjunto cultural. Nenhuma das partes interativas permanece imutável. Todas mudam para crescerem na troca.

Para Fernando Ortiz, o processo de interação constante de encontros e desencontros entre pessoas de diferentes tradições culturais, que chegaram a Cuba e continuam a chegar, não constitui um fato sintético já formado e conhecido, mas uma realidade criadora e dinâmica. Para ele, é importante analisar o meio ou ambiente em que se dá o encontro e como ocorre o processo de transculturação. Mas, será que realmente no encontro de pessoas de diferentes tradições culturais se origina um novo e independente conjunto cultural? Ou será que há nas pessoas que integram os diferentes grupos culturais certa capacidade de admitir no seu seio a pluralidade cultural? Pode-se falar de *cubanidade* como qualidade do cubano? O que é o cubano? Será que realmente se pode pensar o cubano como uma maneira de ser, como um caráter específico? No decurso do presente trabalho, tentaremos responder a estas questões. O pensamento de Denys Cuche constitui uma ferramenta útil para tal propósito.

1.2. Encontro de culturas segundo Denys Cuche

Denys Cuche, referindo-se ao encontro de culturas, aponta que o mesmo acontece nas fronteiras das identidades culturais de cada grupo. Cuche argumenta esta posição a partir do pensamento de Barth, afirmando que

no processo de identificação o principal é a vontade de marcar os limites entre ‘eles’ e ‘nós’ e logo, estabelecer e manter o que chamamos de ‘fronteira’. Mais precisamente, a fronteira estabelecida resulta de um compromisso entre o que o grupo pretende marcar e o que os outros querem lhe designar. Trata-se, evidentemente de uma fronteira social, simbólica. Ela pode, em certos casos, ter

¹⁴ ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Las Villas: Dirección de Publicaciones Universidad Central de Las Villas, 1963, p. 99.

compensações territoriais, mas isto não é o essencial. Uma coletividade pode perfeitamente funcionar admitindo em seu seio certa pluralidade cultural. O que cria a separação, a ‘fronteira’, é a vontade de se diferenciar e o uso de certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica¹⁵.

Participar de uma cultura particular não implica em ter automaticamente certa identidade particular. Uma mesma cultura pode ser instrumentalizada de modo diferente e até oposto nas diversas estratégias de identificação. Denys Cuche afirma que, para Barth, “todas as fronteiras são concebidas como uma demarcação social suscetível de ser constantemente renovada pelas trocas. Qualquer mudança na situação social, econômica ou política pode provocar deslocamentos de fronteiras”¹⁶.

Na realidade, o indivíduo – que faz parte de várias culturas – fabrica sua própria identidade, fazendo uma síntese original a partir das diversas vinculações sociais – de sexo, de idade, de classe social, de grupo cultural, etc. Produzir-se-á uma identidade sincrética e não dupla, se entendemos por isso uma adição de duas identidades para uma só pessoa. Essa “fabricação” acontece em um contexto de relação específico, em torno de uma situação particular¹⁷. De fato, cada pessoa integra, de maneira sintética, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas a sua história. A identidade cultural remete aos grupos culturais de referência cujos limites não são coincidentes. Cada indivíduo tem consciência de ter uma identidade variável, de acordo com as dimensões do grupo ao qual ele faz referência em qualquer situação relacional. Denys Cuche afirma que

as culturas dos imigrantes são culturas sincréticas, que alguns autores vêm como culturas constituídas através da ‘bricolagem’ como geralmente é o caso das culturas surgidas dos contatos culturais profundamente assimétricos. Sua criatividade se manifesta na sua capacidade para integrar em um mesmo sistema elementos emprestados de culturas supostamente muito distantes e fazer coexistirem de maneira coerente esquemas culturais aparentemente pouco compatíveis. Por seu aspecto construído a partir de materiais heterogêneos e de origens diversas, estas culturas são autênticas criações, na medida em que o empréstimo não existe sem reinterpretação, isto é, sem a reinvenção, para poder ser inserido em um novo conjunto¹⁸.

A capacidade de integrar e reinterpretar em um mesmo sistema elementos e esquemas culturais, aparentemente pouco compatíveis e advindos de outras culturas, define-se como “bricolagem”. Para Cuche, a “bricolagem” cultural não é contraditória

¹⁵ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro, 2^{da} ed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 200.

¹⁶ Idem. *Ibid.*, p. 201-202.

¹⁷ Idem. *Ibid.*, p. 193.

¹⁸ Idem. *Ibid.*, p. 233.

com a vontade de fidelidade à cultura de origem. Em muitos casos, a “bricolagem”, a partir de elementos emprestados, se efetua em torno do que ele chama de “cerne” da cultura de origem, ou seja, dos valores, das normas e práticas que pareciam essenciais aos interessados para a preservação de sua representação de identidade coletiva e de honra. Tudo o que constitui o “cerne” é transmitido desde a infância. A distinção entre o cerne e a periferia, ou fronteira, do sistema cultural não é dada de forma definitiva, ela depende das culturas de origem e das circunstâncias históricas que levam determinado grupo a tomar consciência de si mesmo e, conseqüentemente, de seus limites¹⁹.

O autor enfatiza que não se pode traçar um quadro único das culturas. Elas existem somente no plural, na diversidade das instituições e dos modos de relações interétnicas. Culturas são sistemas complexos e evolutivos na medida em que são reinterpretados em permanência pelos indivíduos cujos interesses podem ser divergentes, segundo o sexo, a geração, o lugar na estrutura social, entre outros²⁰.

A partir das idéias de Fernando Ortiz e Denys Cuche é possível construir um caminho para a abordagem da temática em andamento, isto é, uma aproximação histórica à Santería em termos de poderes culturais e religiosos. A lógica de Fernando Ortiz possibilita enxergar a formação da cultura como resultado de processos dinâmicos, constantes e heterogêneos nos quais aconteceram inúmeros encontros culturais. Ele enfatiza a importância de analisar os cenários sócio-políticos e econômicos que serviram de pano de fundo aos referidos processos. A sua limitação está no fato de vê-los como processos que trouxeram em continuidade um produto final, o cubano, pois mesmo que ele tenha oferecido um conceito do que é o cubano, a sua definição é limitada. Não existe o cubano, mas existem pessoas que, de maneira constante, interatuam em uma realidade culturalmente diversa, em um território chamado Cuba.

Neste sentido, a contribuição de Denys Cuche é de grande utilidade, pois, na verdade, é o indivíduo, segundo o autor, que fabrica sua própria identidade e a resume, de maneira criativa e original, nas suas diversas vinculações sociais. Pessoas têm a habilidade de integrar e reinterpretar elementos e esquemas culturais, aparentemente incompatíveis, e articulá-los num sistema próprio. Logo um mesmo contexto sócio-cultural articula de modo diferente, conforme as características dos sujeitos que interagem, a posição e o espaço dos mesmos nesse contexto.

¹⁹ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 234.

²⁰ Idem. *Ibid.*, p. 235.

Em seguida, apresentar-se-á, numa perspectiva histórica, uma panorâmica geral das matrizes culturais e religiosas constitutivas de Cuba, tendo em vista os seguintes períodos: a *etapa colonial*, que vai desde 12 de outubro de 1492, data da chegada de Colombo a Cuba, até 10 de dezembro de 1898, ocasião em que foi assinado o Tratado de Paris, declarando que Cuba obtinha a independência da Espanha e era entregue aos Estados Unidos; a etapa da *república neocolonial*, que começou em primeiro de janeiro de 1899; e a *etapa revolucionária*, que vai desde o 1º de janeiro de 1959 até a atualidade²¹.

1.3. Encontros culturais anteriores à chegada de Colombo

O primeiro encontro de culturas em Cuba não aconteceu com a chegada de Colombo à Ilha. Afinal, “Cuba já tinha sido descoberta em várias ocasiões por outros seres humanos de séculos anteriores, pois de fora, e não da Europa, chegaram-lhe seus indígenas”²². Quase toda a literatura que se tem desse tempo foi escrita por colonizadores. Neste sentido, Fernando Ortiz afirma que

antes da conquista já existiam rigorosas censuras prévias impressas pelos papas e pelos reis o que trouxe consigo que os conquistadores escreveram com limitações. Não teve século da história colonial sem uma ordem do rei que impedisse aos *filhos da América* o livre conhecimento das coisas do *Novo Mundo*. Em 1560 proibiu-se a venda e a impressão de livro sobre as *Índias* sem previa e especial licença do Reinado e seu Conselho, além da censura eclesiástica²³.

Levando em conta estas limitações, tentaremos trazer à luz algumas das características relativas aos povos antigos que habitavam Cuba na chegada dos espanhóis. Segundo vários autores, os povos eram:

- a) Os ciboneyes, a nação mais antiga da Ilha, parte da cultura arcaica²⁴, assentados, fundamentalmente, no litoral oeste de Cuba. Os ciboneyes moravam em cavernas. Seus utensílios eram de madeira, de algumas partes dos animais (ossos, dentes) e de pedra. Aproveitavam as grandes conchas marinas como adornos. Viviam da caça e, fundamentalmente, da pesca.

²¹ BOSCH, Juan. *De Cristóval Colón a Fidel Castro*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2003, p. 485-575.

²² ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*, p. 32.

²³ Idem. *Ibid.*, p. 3.

²⁴ A cultura arcaica das Antilhas corresponde aos estratos primeiros dos indígenas continentais. Não se sabe por onde chegaram a Cuba, pois em toda a ilha há restos arqueológicos desta cultura. LAMPE, Armando. *História do Cristianismo no Caribe*. São Paulo: CEHILA, 1995, p. 33.

Foram muito hábeis na construção de canoas, mas não no trabalho agrícola. Muito pouco se sabe sobre sua linguagem e estrutura social, provavelmente patriarcal. Enterravam seus mortos no chão das cavernas com a cabeça orientada para o leste²⁵.

- b) Os taínos, que eram parte dos aruaques²⁶, chegaram a Cuba procedente do Haiti. Estavam assentados no centro e no leste da Ilha. Viviam em choças chamadas *bohíos* ou *caneyes* que eram construções redondas em redor de um pau central com vigas de madeira e telhados com folhas de palmeiras e palhas. Praticavam a agricultura com ferramentas e técnicas bem simples, mas também caçavam e pescavam. Usavam canoas que chegavam a ter trinta metros de comprimento. Tinham uma estratificação social dividida em nobres, livres e servos²⁷. As comunidades eram dirigidas por um cacique e um *behique*, este último era o sacerdote, adivinho, feiticeiro e médico. Para realizar suas cerimônias religiosas eles se reuniam nos *bateyes*, termo que ainda hoje se usa em Cuba para designar a praça principal de uma fazenda ou vila. Os taínos acreditavam na existência de um Ser Supremo, invisível, imortal e que vivia nos céus. “Rendia-se culto aos deuses menores que podiam prejudicá-los, os quais estavam relacionados com a força do sol, do vento, da chuva. Estes eram venerados com música e dança”²⁸. A família taína era fundamentalmente monogâmica. As mulheres trabalhavam na agricultura, cozinhavam, costuravam as redes de dormir e de pescar, faziam os tecidos de algodão e os utensílios de barro. Os homens construíam as habitações, as tumbas, as canoas, as armas, caçavam, lutavam e assumiam o sacerdócio²⁹.

Estas eram as culturas que havia na Ilha – hoje chamada de Cuba – na chegada de Cristóvão Colombo em 1492. Com ele chegaram os “castelhanos, andaluzes, catalães, galegos, bascos, judeus, italianos e alguns ingleses”³⁰. O fato de ter cruzado o mar os

²⁵ LAMPE, Armando. *História do Cristianismo no Caribe*, p. 31-43.

²⁶ Segundo Armando Lampe, os aruaques vinham do continente da América do Sul, de um lugar chamado Barrancas na Venezuela, na entrada do Rio Orenoco. Estes indígenas abandonaram Barrancas aproximadamente um século a.C. e passaram pelas Antilhas Menores até as Antilhas Maiores chegando a Cuba por volta do século IX. LAMPE, Armando. *História do Cristianismo no Caribe*, p. 34.

²⁷ Idem. *Ibid.*, p. 33-34.

²⁸ ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*, p. 41.

²⁹ Idem. *Ibid.*, p. 17.

³⁰ Idem.

colocava numa posição de dominantes. Ainda chegou o ferro, a pólvora, o cavalo, a roda, a bússola, a moeda, a imprensa e o livro. Da rústica Idade de Pedra e de Pau se passou à esplendorosa Renascença³¹. “Chegou o senil feudalismo e o capitalismo mercantil em sua fecunda juventude. Colombo, nas suas caravelas, trouxe consigo Moisés e Jesus Cristo”³².

O impacto entre as culturas foi terrível. Os indígenas foram submetidos a um forte rigor no trabalho. Grande parte deles lutou contra os invasores, mas não conseguiram vencer a pólvora e o ferro. A população indígena decresceu rapidamente. O cálculo sobre o tamanho da população indígena que encontraram os espanhóis em Cuba é impreciso, vai desde quinhentos mil até trezentos mil, o que em poucos anos se reduziu a cem mil. O suicídio pelos rigores da escravidão, entre outros, foi um fator importante nesse rápido decréscimo, o que constituía um recurso de escape ancorado na idéia religiosa da prolongação da vida após da morte, que, nesta perspectiva, não era considerada como ruptura, senão como uma via através da qual se retornava às formas de existências anteriores, obviamente sem a presença dos espanhóis³³. Destas culturas indígenas pouco ficou, só alguns vocábulos, em especial na geografia, na fauna, na flora e na prática do fumo do charuto, que hoje é considerada uma prática profana, já não mais religiosa. Também algumas das comidas, sobretudo na região oriental do país, têm certa semelhança com as preparadas por estes povos antigos. Parte de sua arte plástica se encontra, ainda hoje, em algumas grutas.

1.4. Chegada de africanos e africanas à Ilha

A diminuição do número de indígenas que habitavam em Cuba significou um decréscimo na mão-de-obra escrava. Porém, espanhóis começaram com a introdução forçada de escravos do continente africano, o que também possibilitou a chegada de muitas culturas africanas à Ilha. Vieram africanos e africanas de uma multiplicidade de procedências, línguas, culturas, classes, sexos e idades. Estes foram, primeiramente, misturados nos navios negreiros e nas senzalas e, posteriormente, socialmente nivelados pelo mesmo regime de escravidão. Algumas das culturas que chegaram ao país tinham

³¹ ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*, p. 22.

³² Idem. *Ibid.*, p. 6.

³³ BERGES CÚRBELO, Juana, HERNÁNDEZ URBANO, Eva, RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge- *La religión en la historia de Cuba*. La Habana: Centro de Estudio del Consejo de Iglesias de Cuba, 2001, p.1.

maior complexidade econômica e social, como agricultura desenvolvida, tradição escravagista, moeda, mercados, comércio externo, governos centralizados e efetivos sobre territórios e populações; e outras culturas possuíam outro nível de desenvolvimento. Os africanos e as africanas chegaram com seus corpos, seus deuses, mas sem suas instituições e ferramentas.

A introdução de escravos em Cuba data dos primórdios do século XVI. O início deste comércio humano oscila, segundo prestigiosos historiadores, entre 1503-1528 até 1820-1878³⁴. Determinar com precisão a quantidade de escravos e escravas que desembarcaram em Cuba torna-se um exercício complexo, já que nos primeiros anos da época colonial não havia uma estatística sistemática e freqüentemente os dados eram adulterados nos portos. A tentativa de obter uma informação exata dificulta-se ainda mais pelo fato de se ter produzido muitas entradas clandestinas de escravos³⁵. Segundo Manuel Moreno Fragonal, as grandes concentrações de escravos não se integraram numa mesma cultura, e as dotações se formavam agregando homens, mulheres e crianças de diferentes culturas com seus distintos idiomas, suas crenças religiosas e às vezes com muitos sentimentos de hostilidades entre si³⁶. Os colonizadores aplicaram esta estratégia visando obstaculizar a formação de uma consciência de classes frente à exploração.

Fernando Ortiz, no seu livro *Los negros esclavos*, faz uma enumeração das diversas etnias procedentes de África³⁷. O autor esclarece que esta nota está desprovida da devida ordenação e depuração etnológica, e explica que às vezes escravos e escravas eram registrados com o nome do país onde eram adquiridos, embora não fosse o lugar de nascimento. As pesquisas de Fernando Ortiz foram continuadas por outros autores. Rómulo Lachatañeré fez um reagrupamento do citado por Ortiz e concluiu que os principais grupos étnicos chegados a Cuba da África foram: lucumí, congo, carabalí,

³⁴ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990, p.35-36

³⁵ Cf. MORENO FRAGINALS, Manuel *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

³⁶ MORENO FRAGINAL, Manuel. *África em América Latina*. Ciudad México: UNESCO, 1977, p. 16

³⁷ *Abalo, Abaya, Acocua, Achanti, Angola, Angunga, Apapa, Arara, Arara Agicon, Arara Cuevano, Arara Magino, Arara Nezeve, Arara Sabalu, Arriero, Bambara, Banguela ou Banjela, Bañon, Benin, Berberi, Berun, Bibi, Biringoyo, Bondo, Bosongo, Bran ou Brás, bricamo, Briche, Brisuela, Bungame, Cabenda, Cacanda, Cambaca, Cambuyila, Enchica, Engüei, Ensenza ou Isenza, Entotera, Epa, Esola, Fee, Fire, Fulas, Ganga, Gola, Guineos, Hatan, Iechas, Ibos, Ingre, Iolof, Isieque, Loanda, Loango, Longoba, Lucumi ou Ucumí, Macua, Machagua, Mandinga, Mani, Masinga, matumba, Mayombe, Mina, Mobangue, Mombasas, Mondongos, Montemo ou Motembo, Mozambique, Mumbala, Mumbaque, Mumboma, Mundamba ou Mundambo, Muniyacara ou Muyaca, Musabela, Musombo ou Musongo, Musoso, Musundi, Oro, Orumbo, Popo, Quisiama, Quisi ou Kissi, Rey, Siguatos, Suama ou Isuama, Tacua, Viafara, Zape*. ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*, p. 24.

mandinga, ewe-tshi e hamito³⁸. Outros autores³⁹ afirmam que a maior quantidade de pessoas foi trazida da África subsaariana centro-ocidental, embora chegassem escravos de Moçambique na costa do Oceano Índico.

1.4.1. Condições de vida dos escravos e das escravas

Africanos e africanas ao chegarem a Cuba, enfrentaram estruturas sócio-econômicas e culturais bem diferentes das deixadas nas suas terras. Desde os primórdios da escravidão em Cuba, distinguiram-se, fundamentalmente, dois tipos de regime de trabalho escravo: o doméstico e o agrícola. O escravo doméstico morava, geralmente, na cidade, perto dos donos, o que lhe possibilitou aprender as normas de comportamento dos espanhóis, muitos deles aprenderam a ler e escrever. Os escravos e as escravas dedicados ao trabalho agrícola estavam submetidos a um regime carcerário, habitavam as senzalas amontoados, onde primava a promiscuidade e insalubridade.

Tanto os escravos advindos da África como os indígenas trabalhavam por mais de 16 horas, sem diferença de sexo e idade. Moreno Fragonal, afirma que “as plantações escravistas foram organismos sociais deformes e as usinas foram as mais monstruosas de todos eles”⁴⁰. As condições de vida dos escravos, assim como o regime de trabalho, permaneceram vinculadas ao conceito de rentabilidade que tinham os escravistas. Escravos e escravas eram considerados meios de produção, o interesse que o amo sentia por eles e elas era só em termos econômicos, daí se deriva que o escravista lhes obrigasse a produzir com rentabilidade, de acordo com o seu investimento⁴¹.

Para os africanos e as africanas, o violento processo de escravidão significou uma dilacerante transformação do regime de vida, um deslocamento de valores e mecanismos culturais autóctones. Sua redução à condição de escravo implicou e determinou mudanças nas ações e significados. Modificaram-se as relações econômicas, as instituições rituais, as formas de agrupamento, as relações de parentesco, o intercâmbio de bens e serviços, as formas de vida doméstica, a instituição do matrimônio, e o valor tradicional da hospitalidade – sustentado frequentemente no

³⁸ DESCHAMPS CHAPPEAUZ, Pedro. Etnias africanas en las sublevaciones de esclavos en Cuba. *Revista de Ciencias Sociales*, Ciudad de la Habana n. 10, p. 33-48, enero\abril, 1986.

³⁹ RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1761.

⁴⁰ MORENO FRAGINALS, Manuel *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*, p. 19.

⁴¹ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 41.

matrimônio polígamo e nas descendências unilineares. A identificação tradicional da riqueza baseada na consideração de que o mais rico também é o de maior poder simbólico representativo, viu-se modificada pela inserção do africano e da africana numa estrutura econômica definida pelo valor do dinheiro, pelo desenvolvimento do comércio, pela significação do mercado afastado da consideração tradicional; a ênfase na autonomia individual foi um dos fatores que entorpeceram não somente a recriação das estruturas autocráticas e patriarcais tradicionais, mas, também modificou a relação indivíduo-coletivo e indivíduo-sociedade⁴².

Outro ponto a levar em conta é que essa mentalidade comercial do colonizador entorpecia o cumprimento do doutrinamento religioso que os escravos e as escravas deveriam receber. Sob esse regime de trabalho, eles e elas não só não podiam assimilar o dogma cristão, senão, que o rechaçavam. No entanto, escravistas não estavam interessados na cristianização, o que implicaria a perda de horas laborais que deveriam destinar-se ao ensino da doutrina cristã. Mas, como os representantes do clero lidavam com isto?

1.4.2. Evangelização dos escravos e das escravas

A presença da Igreja Católica Romana, como instituição religiosa que representava os interesses do reinado espanhol, se fez sentir em Cuba desde os primeiros anos da colonização. O papado, que teoricamente atacava a burguesia da Europa, viu o militarismo português e espanhol como uma cruzada religiosa, surgindo assim, da própria mão dos papas, a justificação ideológica das ações dos conquistadores. Os papas alegavam que a finalidade dos privilégios concedidos era animar e estimular os reis na obra da evangelização. Este foi o mesmo argumento usado pelos reis espanhóis. As cinco primeiras bulas emitidas à raiz do *descobrimento*, conhecidas como as Bulas Alexandrinas, permitiram aos reis da Espanha assentar as bases para as medidas relacionadas com o Patronato Real. Desta forma, os reis adquiriam um poder eclesiástico até nesses momentos em mão dos papas. Eles podiam nomear os clérigos que se estabeleceriam nesses territórios, e os deveres e os direitos que deviam cumprir.

⁴² MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. Un cake para Obatalá. *La Jiribilla*, Ciudad de la Habana v.3, Julio, 2001.

Os reis católicos tornavam-se assim em padrões absolutos das terras *descobertas* e por *descobrir*⁴³.

No final do século XVII, na década dos 80, celebrou-se o Primeiro Sínodo Diocesano de Cuba, o qual foi um intento de estruturar e estratificar a sociedade insular⁴⁴. Até a celebração deste Sínodo, o clero católico, em geral, era inculto, cheio de aventureiros com costumes que tinham pouco a ver com a missão de evangelizar: possuíam escravos, eram cúmplices das irregularidades e imoralidades que se cometiam contra os escravos e as escravas. Nesse Sínodo, abordaram-se aspectos relativos à tarefa de afastar os africanos e as africanas de suas tradições religiosas e converter-lhes ao cristianismo. Essa tentativa de conversão abarcava o batismo, a comunhão, a confirmação e o casamento na igreja. Isto na prática não teve muito sucesso, pois a evangelização obstaculizava os interesses econômicos dos escravistas, além do mais, não lhes convinha uma unidade religiosa, pelo contrário, eles sempre favoreceram a heterogeneidade de crenças religiosas dos escravos e das escravas.

Podemos concluir que o catolicismo praticado em Cuba instaura-se ao estilo e interesses dos aventureiros colonizadores, *do catolicismo popular espanhol*, porém não totalmente coincidente com a ortodoxia oficial, expressando-se, predominantemente, em termos de aperfeiçoamento espiritual e de salvação da alma, do contato mágico com o sobrenatural, apelando ao milagre através de petições, promessas, mortificações associadas com o temporal e a vida terrena, recorrendo a santos, virgens e objetos que servem para estas relações. Mais que ao ensino da Bíblia o catolicismo popular recorreu às imagens, estampas, novenas, peregrinações e aos rosários⁴⁵. O que mais acontecia com os escravos e as escravas? No próximo item tentaremos abordar este tema.

1.4.3 Os *cabildos*

A utilização de estereótipos e universos de valores, individuais e coletivos, trazidos pelos escravos de seus lugares de origem, foi aplicada à nova vida cotidiana em Cuba e modificada à medida que a cotidianidade moldava o agir dos indivíduos numa

⁴³ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 43.

⁴⁴ BERGES CURBELO, Juana, HERNÁNDEZ URBANO, Eva, RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. *La religión en la historia de Cuba*, p. 16.

⁴⁵ RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1770.

sociedade onde a posse da terra era privada e não coletiva, onde o indivíduo definia-se essencialmente pela posição sócio-econômica e não pelo status alcançado em virtude dos princípios hierárquicos tradicionais da família religiosa. Africanos, africanas e indígenas se viram forçados a estabelecer maneiras horizontais de relacionamento, a se organizar em confrarias, irmandades, famílias rituais relativamente independentes, escoradas internamente para uma co-participação não-hierarquizada de postos, funções e esferas de ação, ante à violenta ruptura das estruturas de linhagem. A informação circulou basicamente de modo horizontal e, dessa forma, herdaram e conservaram, em estereótipos individuais e coletivos, amplos sistemas de conhecimentos pertencentes fundamental mas não exclusivamente, às culturas africanas. Este saber, transmitido por sucessivas gerações, enriqueceu-se e consolidou-se pela experiência prática, sobretudo pelas conexões inter-pessoais e sócio-econômicas que favoreceram as inter-relações entre os elementos culturais de que eram portadoras e os que derivavam dos aparatos ideológicos herdados ou criados pela cultura hegemônica através da história⁴⁶.

Nesse processo, a memória oral e escrita corrobora a importância dos *cabildos*⁴⁷ *de nação* na conformação das religiões de antecedente africano em Cuba.

O governo colonial, representante dos interesses escravistas, auspicou e legalizou a constituição dos *cabildos*, onde se agrupavam os escravos originários de uma mesma tribo ou nação. [...] As autoridades urbanas tiveram sempre muito cuidado para que existissem *cabildos* de várias etnias, e que nenhum deles fosse o suficientemente numeroso para sobressair acima dos outros. [...] Neste sentido, a política escravista espanhola se diferenciou radicalmente da seguida pelo colonialismo inglês no Caribe⁴⁸.

Aparentemente, os *cabildos* eram espaços destinados à celebração dos dias festivos onde os escravos podiam tocar seus tambores, mas a ajuda mútua, a manumissão de seus conterrâneos em estado servil e a aquisição de terrenos ou casas para sua instalação fizeram dos *cabildos* algo mais do que uma sociedade de recreio. *Cabildos* constituíam um reservatório especial de tradições, ao passo que favoreceram as interações e as mudanças culturais⁴⁹. A existência destas instituições facilitou a

⁴⁶ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. Un cake para Obatalá. *La Jiribilla*, Ciudad de la Habana v.3, Julio, 2001.

⁴⁷ Em 1598 constituiu-se o primeiro *cabildo* de nação na cidade de Havana. BERGES CURBELO, Juana, HERNÁNDEZ URBANO, Eva, RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. *La religión en la historia de Cuba*, p. 10.

⁴⁸ MORENO FRAGINALS, Manuel *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*, p. 16.

⁴⁹ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. Un cake para Obatalá. *La Jiribilla*, Ciudad de la Habana v.3, Julio, 2001.

vinculação da população negra-escrava com a negra-nativa-livre, que levaram adiante atividades conspirativas contra o poder colonial.

Em meio a condições de vida adversas e diversas, essas instituições, mesmo sob o manto católico, mantiveram e transmitiram a seus descendentes, representações religiosas africanas, embora as velhas deidades permanecessem dissimuladas nas identificações com figuras do santoral católico. Cada *cabildo* tinha o nome de um santo católico, apesar de que em suas celebrações fundiam-se cerimônias das várias tradições religiosas africanas.

No decurso do tempo, os *cabildos* se fundiram, e, no fim do século XIX, o seu funcionamento foi proibido, devido à sua força organizativa nas esferas religiosas e políticas. A medida não implicou de maneira alguma na desapareição das expressões religiosas africanas. Os *cabildos* tornaram-se casas-templo, onde adorava-se um santo ou uma deidade, de alguma das tradições religiosas de ascendência africana; e onde especificamente praticava-se determinado culto resultante do encontro de elementos simbólicos cristãos com as culturas africanas, reinterpretados no contexto cubano. Nestes lugares, houve confrontos entre as principais religiões cubanas de ascendência africana que até hoje estão presentes em Cuba.

1.4.4 Principais religiões cubanas de ascendência africana

As principais religiões de ascendência africana presentes em Cuba são: *Regra Conga*, *Mayombe* ou *de Pau de Monte*; *Regra Arará*; *Sociedades Secretas Abakuá* ou *Ñañigos*; *Regra de Ocha* ou *Santería*. A primeira, isto é, a *Regra Conga*, conhecida também como *Mayombe* ou *de Pau de Monte*, é de origem bantú e procede do centro, sul e sudeste da África, principalmente do Congo e de Angola. A *Regra* tem como fundamentos primordiais o culto aos mortos e à natureza. Eles enfatizam a necessidade de que o ser humano mantenha uma relação adequada e de respeito com a natureza, fundamentalmente com as árvores, a vegetação e os animais, os quais são sagrados já que neles moram os orixás. Esta expressão religiosa tem como traço característico a vinculação com os paus da floresta, onde habitam os espíritos das deidades. Estes podem realizar o bem ou o mal. A principal hierarquia é ocupada pelo *Tata-nganga* possuidor da *nganga*, recipiente que contém vários objetos inorgânicos de procedência vegetal, animal e até humana, que é o fundamento dos poderes religiosos em torno do qual se realizam as cerimônias desta tradição.

A segunda, ou seja, a *Regra Arará*, adveio da África ocidental, do antigo Reino de Dahomey (hoje Benin). Os escravos trazidos desta região não foram muitos, se comparados com os Iorubás e os Congos. A maior quantidade de fiéis em Cuba encontra-se nos estados de Ciudad de la Habana e Matanzas. Suas cerimônias religiosas distinguem-se pela força de sua música. A *Regra Arará* tem uma mitologia constituída por mais de uma dúzia de deuses ou deidades, a maioria relacionada com os credos da *Santería* e do catolicismo⁵⁰.

A terceira tradição, *Sociedades Secretas Abakuá* ou *Ñañigos*, constitui-se por estruturas de sociedades fraternais secretas, introduzidas em Cuba pelos carabalíes, povo procedente do antigo Calabar, da Nigéria do Sul e de Camarões. Estas sociedades só existem em Cuba nos estados de La Habana e Matanzas⁵¹. Os *abakuá* fundamentam sua prática religiosa em torno do mito do *Peixe Tance*. Segundo a narração, uma princesa chamada Sikan teve a ousadia de pescar *Peixe Tance*, que, segundo a lenda, reproduzia a voz do Deus Abasi. Por causa desta profanação, Sikan foi sacrificada e sua pele usada para construir um tambor que reproduzisse a voz de Abasi⁵².

Por fim, temos a *Regra de Ocha* ou *Santería*, que é o foco central do presente trabalho. Em sentido geral, a população religiosa desta tradição sabe que o antecedente cultural da *Santería* encontra-se na cultura Iorubá, fundamentalmente de *Oyó*, *Egbago*, *Ilesha*, *Ifé*, entre outros povos. A população Iorubá desembarcou em massa⁵³ no território cubano na segunda metade do século XIX. Em Cuba, é possível reconhecer com nitidez elementos pertencentes a esta cultura⁵⁴. Estas pessoas se assentaram, na sua grande maioria, nos estados de Habana e Matanzas. A abordagem desta tradição religiosa será deixada para os capítulos dois e três desta dissertação.

Além dessas religiões, espalhadas na Ilha, existem outras com um marco geográfico mais reduzido, isto é, a um município ou a um estado: Vodú, Gangá Longobá, Iyesá e Lombanfula⁵⁵. Cada uma destas religiões de origem africana nasce na construção da tradição coletiva e em um curto tempo sofrem modificações, mas também

⁵⁰ FERNÁNDEZ NÚÑEZ, José Manuel. *La Habana crisol de culturas y credos*. La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 2001, p. 48.

⁵¹ Idem. *Ibid.*, p. 52.

⁵² ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 62.

⁵³ Em séculos anteriores chegaram pessoas da cultura Iorubá, mas massivamente aconteceu no século XIX.

⁵⁴ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 16

⁵⁵ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 64.

conservam elementos que as identificam com suas matrizes e que diferenciam uns grupos de outros, embora todas têm em comum o princípio da ancestralidade e da oralidade, sustentado na memória de seus portadores.

A situação dos afro-descendentes em Cuba não melhorou com a abolição definitiva da escravidão em 1886. No período colonial, junto às diferenças de classes, manifestaram-se as de raças, o que não foi esquecido ao desaparecer a escravidão. “Negros libertos”, ao se encontrarem sem trabalho, despojados dos meios de produção e sem subsistência, não puderam passar sequer à condição de artesãos. Poucos puderam se assentar como camponeses pobres, sendo que a imensa maioria passou a ser trabalhadores agrícolas, ou a ocupar os lugares mais mal remunerados e humilhantes nas cidades e morar nos bairros suburbanos com péssimas condições de vida⁵⁶.

Durante 406 anos, Cuba esteve sob o controle econômico, político e religioso da Espanha. Nesses anos, várias culturas se encontraram e diferentes tradições religiosas transmitiram seus valores. Em meio a esse processo histórico, criaram-se estratégias simbólicas, que comunicaram, identificaram e separaram os diferentes grupos humanos, segundo o grau de elaboração de tais estratégias. Através de significados incorporados, todos esses grupos participaram da construção da cultura nacional, em suas formas diversas de expressão.

1.5 República Neocolonial

Quando a guerra dos cubanos e das cubanas contra Espanha estava quase ganha, os Estados Unidos intervieram na mesma. O conflito terminou oficialmente com a assinatura do tratado de Paris em 10 de dezembro de 1898, através do qual Cuba foi “entregue” aos Estados Unidos. O período da República Neocolonial começou em primeiro de janeiro de 1899, quando o general John R. Brooke tomou posse do governo cubano⁵⁷. A partir desse momento, a política econômica do país articulou-se seguindo o padrão estadunidense. Nesse novo ambiente, a situação da classe trabalhadora negra tornou-se mais angustiada ainda, as dificuldades para encontrar emprego pioraram

⁵⁶ RODRIGUEZ, Carlos Rafael. *Cuba en el tránsito al socialismo 1959-1963*. La Habana: Editorial Política, 1979, p. 43.

⁵⁷ Outros governantes dos Estados Unidos e cubanos a serviço dos interesses norte-americanos tomaram o poder durante sessenta anos respondendo aos interesses do vizinho estadunidense. Na elaboração da constituição em 1900, estabeleceu-se, por parte do governo dos Estados Unidos, a Enmienda Platt, acordo que rege a relação entre ambos os governos. Cf. BOSCH, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, p. 485-575.

devido à falta de especialização destes cidadãos e à concorrência dos novos migrantes trabalhadores, que chegavam a Cuba procedentes do Caribe inglês, do Caribe francês e da Ásia, principalmente da China. Recrudesceram-se a discriminação racial e a exploração dos negros e das negras. Desenvolveram-se campanhas contra quaisquer manifestações de origem africana no país, inclusive o código penal contemplava sanções contra todas aquelas pessoas que praticassem tais religiões.

A esse novo cenário cubano chegaram também diferentes igrejas protestantes provenientes em especial dos Estados Unidos de América. A Igreja Episcopal “poderia ser considerada como a primeira Igreja não-Católico-Romana a organizar-se hierarquicamente em Cuba em nível nacional”⁵⁸. Chegaram também metodistas, presbiterianos, batistas e quacres, e em 1930 começaram a chegar os pentecostais. Estas instituições evangélicas continham uma forte carga de padrões ético-morais anglo-saxões, fato que as fazia incompatíveis com as religiões de ascendência africana. Deficiências nas políticas governamentais no que diz respeito aos sistemas de saúde, ensino, entre outros motivos, levaram as igrejas a se aprimorarem no desenvolvimento de atividades e projetos de caridade tais como: asilos, hospitais, orfanatos, dispensários, escolas, entre outros. Embora a missão evangelizadora destas igrejas projetava-se para a captação de fiéis entre setores populares, a pretensa aproximação foi impedida entre outras causas devido às significativas diferenças doutrinárias e culturais, bem como à posição elitista de algumas denominações cristãs, que advogavam pela não contaminação com crenças populares⁵⁹.

Outro grupo religioso que chegou a Cuba dos Estados Unidos da América foi o Espírita Kardecista, o qual era considerado pelas igrejas como imperfeito. Esse grupo se estendeu nos setores mais populares cubanos, entrando em contato com a *Santería*, o Palo de Monte e o catolicismo popular.

Para a Igreja Católica Romana, essa época foi de particular importância. A hierarquia empenhou-se em “cubanizar” sua imagem, priorizando, sobretudo, o desenvolvimento do clero autóctone, apesar de que continuou sendo por muito tempo majoritariamente estrangeiro, em especial espanhol. Ela conseguiu manter sua hegemonia sobre os grupos religiosos restantes, com o beneplácito das autoridades

⁵⁸ RAMOS, Marco Antonio. *Panorama del protestantismo en Cuba: La presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la revolución*. San José: Editorial Caribe, 1986, p. 247.

⁵⁹ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 53.

políticas e econômicas. Não obstante, “alguns cubanos com idéias liberais, como Manuel Sanguily, Juan Gualberto Gómez e Cisnero Betancourt, entre outros, alcançaram algumas conquistas como o reconhecimento de Cuba como um estado independente e soberano, a laicidade do ensino, a separação entre Igreja e Estado, o matrimônio civil e a liberdade de culto”⁶⁰.

Nas novas condições de vida, em meio às quais a Igreja Católica Romana continuaria tendo papel fundamental, era natural que a população cubana de ascendência africana repensasse suas estratégias de sobrevivência. Uma parte do clero católico desaprovava os cultos de ascendência africana, qualificando-os como portadores de uma fé imperfeita, mas outra parte conservou seu vínculo com as crenças e práticas de origem africana, permitindo que no interior das igrejas se organizassem grupos, que veneravam os orixás sob o manto dos santos católicos⁶¹, por exemplo, a Ordem de São Francisco de Assis acolhia os *santeros*, especificamente os *babalawos*⁶².

Nessa situação de desamparo e de injustiças, que afetava não só a população negra tradicionalmente discriminada, mas também outros empobrecidos, entre os quais havia brancos e asiáticos, começaram a propagar-se diferentes práticas religiosas cubanas de ascendência africana. Estas religiões modificaram-se e continuaram a se modificar de maneira diferente, segundo o tipo de relação estabelecida com os diversos grupos de imigrantes com que entravam em contato. O fato de os grupos *santeros* estarem mais presentes nos estados de Matanzas e Habana e de estes estados serem, naquele tempo, economicamente mais fortes do que o resto fez com que a maioria dos migrantes chineses se assentasse nos bairros mais pobres dos referidos estados, sobretudo em Habana. Os chineses casaram-se fundamentalmente com cubanas negras, sendo que através delas adentraram-se nas práticas rituais *santeras*, mas mantendo vivas muitas tradições culturais da China. Atualmente em Cuba, o pequeno Bairro Chinês encontra-se em um dos bairros mais pobres da capital do país, Ciudad de La Habana, em *Centro Habana*, onde a presença *santera* é muito forte. Nesse espaço, numa mesma barraca, podem-se encontrar diferentes símbolos *santeros* junto a incensos, e espécies tradicionais da China.

No interior das religiões de ascendência africana, também confluíram pessoas com *status* econômico superior, embora publicamente criticassem suas práticas religiosas. A

⁶⁰ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 52.

⁶¹ Idem. *Ibid.*, p. 52.

⁶² O *babalawo* é o sacerdote que ocupa a máxima hierarquia na *Santería* ou *Regla de Ocha*.

função dos ritos e os símbolos enfatizavam a proteção dos fiéis, a solução dos problemas pessoais, sociais e econômicos⁶³. Esses ritos eram praticados nas casas-templo, que, na maioria dos casos, tinham sido *cabildos*. As casas-templo, além de constituírem espaços para a realização de práticas religiosas, serviam de moradias e de sede de sociedades secretas.

Podemos concluir que durante o período da República Neocolonial as matrizes religiosas e culturais de Cuba se diversificaram com a entrada à Ilha de imigrantes do Caribe, da Ásia, da Europa e, em especial, de missionários e missionárias dos Estados Unidos da América. Estas pessoas, com suas tradições culturais e religiosas, chegaram em uma Cuba espanhola e africano-indígena, com características muito específicas, isto é, com uma diversidade religioso-cultural gestada na própria Ilha. Cada uma das “novas” culturas e religiões teve a sua própria maneira de proceder, o que vai demarcar sua relação com as religiões e culturas já existentes no país. As religiões que tinham poder econômico e respaldo político, ou seja, as igrejas protestantes, não dialogaram com o catolicismo, nem com as religiões de ascendência africana. Muitas das pessoas que chegaram ao território cubano para trabalhar como mão-de-obra barata, e que não tinham poder aquisitivo, entraram em contato com as religiões cubanas de ascendência africana, e, em breve, organizaram-se em sociedades para defender seus direitos como seres humanos. Na primeira metade do século XX, a *Santería* difundiu-se no oriente do país e a influência de sua mitologia tornou-se bem perceptível no restante das religiões de ascendência africana.

1.6. Período da Revolução Socialista

O triunfo da Revolução, em primeiro de janeiro de 1959, marcou uma nova etapa na vida dos cubanos e das cubanas. Houve mudanças radicais no âmbito econômico, político, social e religioso em Cuba. A partir da declaração do caráter socialista da Revolução em 1961, desenvolveram-se vários projetos voltados para a satisfação das necessidades da classe operária e dos camponeses, isto é, dos setores mais humildes da população. Entre outras reformas, merecem destaque as reformas urbanas e agrárias; a nacionalização das empresas e outras propriedades estrangeiras; o passo à propriedade estadual da economia; a intervenção nas escolas privadas e nos meios de comunicação,

⁶³ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 55.

assim como a adoção de medidas para melhorar a qualidade de vida e garantir a seguridade social, entre elas alfabetização, educação e saúde gratuita; o aumento do salário mínimo, o preço estável e a subvenção estatal dos produtos de consumo básico; a capacitação técnica dos trabalhadores, a legislação da maternidade, da aposentadoria. Trabalhou-se em prol da erradicação da prostituição, da desigualdade da mulher e da discriminação racial.

No que se refere ao nível socioeconômico, os primeiros anos da revolução socialista em Cuba se destacam pelo melhoramento quantitativo e qualitativo do modo de vida da população, principalmente das classes até então marginalizadas. As medidas para a eliminação das diferenças entre as classes sociais e as transformações econômicas, políticas e sociais introduzidas pela Revolução foi uma tentativa de diluir diferenças e homologar possibilidades para que as pessoas pudessem se inserir na sociedade, alcançar determinados níveis educativos, obter informação, estabelecer vínculos com contextos vivenciais diferentes dos seus, entre outros aspectos.

As tensões políticas entre os governos de Cuba e Estados Unidos e a impossibilidade de estabelecer um comércio fluido entre ambos os países, além de outros muitos motivos, fizeram com que Cuba se aprimorasse no comércio com a extinta União Soviética e com o resto dos países socialistas europeus. Isto constituiu uma aparente solução para as crescentes demandas econômicas da nascente revolução, num momento em que os Estados Unidos de América suspendiam a compra das quotas de açúcar e rompeu relações diplomáticas com o novo governo.

Foram realizados esforços para diversificar a economia, mas não se conseguiu eliminar a dependência da mono-produção do açúcar, criou-se uma infra-estrutura industrial, dependente dos países socialistas da Europa, fundamentalmente da União Soviética; mas isto não evitou desacertos e descalabros após a queda do socialismo nos referidos países. Segundo Jorge Ramírez Calzadilla, nas décadas 1970 e 1980, o processo de reformas se consolidou ao passo que se evidenciaram os efeitos dos erros e a impossibilidade prática de levar a todos os cenários todas as transformações. Conseqüentemente, na segunda metade da década de 80, inicia-se o processo de retificação de erros, especialmente no campo econômico, mas também no social e religioso⁶⁴.

⁶⁴ RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000). In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 276.

Nesse contexto, enfatizou-se a idéia da coletividade, do sentimento nacional. A individualidade subordinou-se à coletividade. A opinião do governo cubano, no que diz respeito às religiões, manifesta-se claramente no documento intitulado *Tesis y Resoluciones del I Congreso del Partido*, que foi elaborado por Blas Roca.

Primeiro: todas as seitas e religiões propagam a superstição, a falsa crença de que um deus ou um ser sobrenatural, além deste mundo, decide o destino dos homens, das sociedades, da humanidade; que esse deus determinou que a sociedade fosse dividida em ricos e pobres, explorados e exploradores, pois ele é o criador, o ator ou construtor de tudo quanto existe, o governador supremo que envia castigos particulares e coletivos contra os homens e distribui prêmios entre os que lhes servem, prêmios que se lhes outorgam aos pobres principalmente depois da morte. **Segundo:** todas as religiões e seitas pregam a resignação diante dos males e injustiças deste mundo, para alcançar as bem-aventuranças noutra. Cada vez mais as religiões e seitas, com seu discurso sobre a não-violência, desarmam moralmente os oprimidos, esmagam seu espírito revolucionário, ao passo que justificam a violência dos opressores com o argumento da aplicação da lei, da defesa do Estado, da ordem, da tranquilidade, da pátria, da família e da religião. **Terceiro:** todas oferecem consolo às tribulações humanas nascidas fundamentalmente do regime de exploração e opressão que uma parte da sociedade exerce sobre a outra. [...] [Os oprimidos] não necessitam de consolo, senão de consciência de sua situação e das condições de sua libertação. **Quarto:** todas, ou quase todas, proclamam a caridade como alívio da miséria, ao invés da revolução social para acabar com ela, através da destruição da causa que hoje a origina: a exploração do homem pelo homem. A religião prega: aquele que tem, que é rico, que é poderoso, deve dar esmola ao desvalido, ao pobre, ao miserável, ao mendigo, que chegou a tal situação pela exploração que permite aos poderosos terem bens e riquezas das quais usam e abusam. A revolução, ao invés, prega: derrubemos, mediante a luta, o regime de exploração e opressão para que não existam nem desvalidos nem miseráveis. **Quinto:** todas proclamam a incapacidade do homem e da ciência para resolver os problemas econômicos e sociais com que se depara, para descobrir os segredos da natureza, para conhecer, dominar e usar em benefício próprio as leis que regem a vida da sociedade e da natureza, para melhorar sua vida, fazê-la mais humana e ganhar – cada novo dia, graças ao esforço e ao trabalho – maior liberdade, bem-estar e felicidade. Ao invés da confiança no homem e na ciência, as religiões propagam a prostração diante do poder sobrenatural dos deuses, a aceitação dos males como manifestação de seus designios inescrutáveis, a espera dos milagres e das soluções advindas do céu, a sanidade por meio das rezas, invocações e promessas⁶⁵.

Nesse período, sustentava-se a idéia de que, com o triunfo da Revolução socialista, e as mudanças socioeconômicas introduzidas pelo novo sistema político, seriam dissolvidas, aniquiladas e desintegradas todas as religiões e que as mesmas desapareceriam paulatinamente. As tentativas para implantar tais mudanças na sociedade cubana trouxeram consigo a perda de privilégios e a desarticulação das redes de comunicação que tinham as religiões institucionalizadas (escolas privadas, clubes,

⁶⁵ ROCA CALDERIO, Blas. *Tesis y Resoluciones del I Congreso del Partido*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1978.

programas de rádio e TV, entre outras). Isto não só atingiu o status de seus interesses econômicos, senão que, ao homologar todas as religiões num mesmo patamar, o Estado afetou a concepção que estas tinham a respeito de sua posição na sociedade. Agora, católicos, protestantes e afro-descendentes estavam no mesmo nível de exclusão, pelo menos perante o novo governo, pois internamente os cristãos continuaram a discriminar as religiões de ascendência africana.

A partir de 1961, as relações entre o Estado e as religiões (as igrejas e as práticas religiosas de ascendência africana) tornaram-se tensas. No decurso dos anos, na medida em que se consolidavam as esferas detentoras do poder político e econômico e as instituições encarregadas da transmissão do ateísmo, acrescentou-se a agressividade contra quem professasse qualquer crença religiosa. O sistema político excluiu a população religiosa das organizações políticas. O projeto socialista que se sugeria enfatizava a necessidade das pessoas se aperfeiçoarem no universo da ciência, entendida como a única forma de conhecimento capaz de penetrar a realidade objetiva. O religioso foi marginalizado do novo projeto social. As possibilidades de ascensão social eram limitadas para qualquer pessoa que professasse um credo religioso. No caso específico da *Santería*, Menéndez conta que

aos preconceitos historicamente sustentados, tanto pela cultura hegemônica como pelos setores subalternos e suas expressões durante os diferentes períodos da história em Cuba, adicionaram-se novos. O sujeito ficava parcial ou totalmente desqualificado por sua condição de religioso. [...] Ao se organizar a nova estrutura sociocultural e em especial a vida cotidiana, o Estado não tomou em consideração a família ritual, a qual ficou excluída das formas de socialização legitimadas, o que negava a este tipo de agrupamento religioso o espaço de reconhecimento sociocultural, e também debilitavam-se no entorno social os valores emanados da prática. Se o *santero* ou a *santera* queria integrar-se ao projeto social, primeiro devia desintegrar-se de sua família ritual, e de seu modo de atuar e olhar o mundo; devia sacrificar sua religiosidade e sua individualidade. Rapidamente sobreveio uma solução para o acontecer religioso que favorecia a ação ritual: assumiu-se novamente a tática da simulação como parte de uma estratégia de resistência. Ao oscilar o fenômeno de novo entre os pólos de aceitação e rejeição, o indivíduo optou por acatar e não cumprir; se reproduzia o signo da desobediência, que tinha seus antecedentes no período colonial. A prática voltava a fechar-se; o *santero* e a *santera* eram obrigados a participar em dois mundos sociais: o oficial, marcado pelo ateísmo e o mito da razão científica, e o seu, regido, fundamentalmente, pelos orixás⁶⁶.

As religiões cubanas de ascendência africana, neste caso, a *Santería*, haviam criado desde tempos imemoriáveis mecanismos de sobrevivência como parte de uma estratégia de resistência do universo *santero*; isto lhe permitiu ser superior a outras

⁶⁶ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 215.

religiões. Segundo Lázara Menéndez, as pesquisas feitas nos primórdios da década dos anos 80 descobriram processos construtivos de natureza sociocultural, sobretudo ao analisar a relação dos focos rituais com o entorno “profano”.

- Constatou-se que a relação entre espaços públicos e privados da prática religiosa [...] resulta flexível e relativa, já que os orixás e os crentes compartilham os mesmos espaços.
- Começou-se a escrever os segredos da *Santería* em cadernos. Para tanto, priorizou-se a formação escolar de filhos, filhas e familiares dos crentes, o que era viável no novo contexto social no qual o ensino era de graça.
- Constatou-se um processo de retroalimentação e legitimação entre o entorno do ritual e as manifestações artísticas, [...] especialmente a dança e o teatro⁶⁷.

No fim da década de 80, ocorreu a queda do socialismo nos países europeus, o que trouxe em continuidade uma aguda crise econômica em Cuba e uma redução considerável do comércio internacional, que representava aproximadamente 85% da atividade econômica; porém, Cuba precisou submeter-se às condições do mercado mundial. Em geral, mantendo os macro-objetivos sociais sob um sistema de propriedade socialista reitor, produziu-se uma abertura ao mundo capitalista e um auge das relações mercantes. A estrutura social se modificou com a ampliação de um pequeno setor privado cubano, a presença do capital estrangeiro, a circulação do dólar e de dois tipos de moedas, o peso cubano e o C.U.C. (Cambio Único Convertible), tudo gerou novas desigualdades sociais⁶⁸. As conseqüências imediatas da crise e das medidas adotadas não tiveram a mesma repercussão. Uma repercutiram de forma negativa nas relações sociais, econômicas, mas outras contribuíram para a dinamização de projetos sociais e mudanças de mentalidades fechadas, tanto no patamar ideológico quanto no econômico. No IV Congresso do Partido Comunista de Cuba (P.C.C.), celebrado em 1991, que significou uma guinada na política religiosa do Estado, tomaram-se, entre outras, as seguintes decisões:⁶⁹

- O estado cubano mudaria sua condição de estado ateu para estado laico.
- Um membro do Partido Comunista de Cuba, ou de qualquer outra organização política, poderia também ser parte de alguma tradição religiosa.
- Os crentes poderiam ser parte de qualquer organização política ou social.
- Nenhuma pessoa religiosa poderia ser discriminada por causa de seu credo ou sua religião.

⁶⁷ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 89.

⁶⁸ RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. *Algo mas de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000)*, p. 283

⁶⁹ Os dados resumidos podem ser encontrados na Resolução Final do IV Congresso do Partido Comunista de Cuba, item 13, celebrado em Santiago de Cuba, no ano de 1991.

A partir destas e outras mudanças, começaram-se a observar, leves modificações na conduta dos religiosos. Ana Cecilia Perera Pintado, que indaga sobre os valores religiosos das religiões de origem africana e sua influência nas mudanças sociais em Cuba, afirma que na atualidade a *Santería* é uma das religiões de maior quantidade de adeptos em Cuba, e argumenta que, ante a desestruturação e insatisfação que tem caracterizado os últimos anos na Ilha, esta religião é atraente por estar dirigida a soluções dos diferentes problemas da cotidianidade no mundo dos vivos. Além do mais, a autora enfatiza que esta religião é considerada como proposta alternativa à visão de mundo ocidental, que, segundo seu critério, tem mostrado sua ineficiência nesta realidade. Na *Santería*, a prioridade dos interesses pessoais e grupais (dentro do conjunto de aspirações, necessidades, e projeções na vida) incide na revitalização do grupo religioso como espaço não somente associado ao sobrenatural, como também às relações sociais, consideradas alternativas ante a “perca de valores ou da moral” na sociedade cubana⁷⁰. Nos dias de hoje, entre outros aspetos que mobilizam e regulam os crentes na *Regla de Ocha* ou *Santería* estão os seguintes:

- A veneração à natureza;
- O reconhecimento e defesa do grupo religioso como família religiosa;
- A concepção de que o indivíduo, apoiando-se em suas divindades, pode intervir no rumo dos acontecimentos;
- O estabelecimento de boas relações humanas;
- O reconhecimento da necessidade do trabalho⁷¹.

Estas informações possibilitam a visualização da capacidade que têm as religiões de ascendência africana, e entre elas a *Santería*, de lidar com as fissuras dos sistemas, ora sócio-político-econômico, ora religioso.

⁷⁰ PERERA PINTADO, Ana Cecilia. Religiones de origen africano, valores religiosos y cambio social en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 51.

⁷¹ Nesta religião, a ênfase na importância do trabalho deve-se à desvalorização do mesmo, pois atualmente em Cuba a remuneração salarial que as pessoas recebem como resultado das jornadas trabalhistas não satisfaz às necessidades básicas do povo. Embora oficialmente não se fale em desemprego, existe o que poderíamos chamar de subemprego. Por exemplo, nos últimos anos do século XX, 72 usinas fecharam e seus trabalhadores foram enviados a centros de estudos para fazerem qualquer tipo de curso sem a esperança de serem novamente reintegrados. Aqui confluem vários fatores: 1) o trabalhador deixa de se sentir útil e o estudante passa a ser um sujeito cuja atividade não tem um futuro promissor, pois ele mesmo está ciente de que esta condição é só um paliativo e não um avanço para uma melhora econômica; 2) a moeda usada para o pagamento dos salários (*pesos cubanos* ou moeda nacional – M.N.) não é a moeda com a qual adquire-se a maioria dos produtos básicos, isto é, o *Cambio Único Convertible* (C.U.C.), o que popularmente se conhece como dólar cubano; 3) o estado não consegue satisfazer as necessidades básicas que acostumava e, mesmo assim, não se abre às iniciativas privadas nacionais. Estes, entre outros fatores, desestimulam o interesse pelo trabalho.

Poderíamos concluir que não se deve falar da cultura cubana como um produto acabado, mas como processos dinâmicos, constantes e heterogêneos nos quais aconteceram e continuam a acontecer inúmeros encontros culturais. Nesses processos, são as pessoas que fabricam suas próprias identidades e as resumem de maneira criativa e original. Elas têm a habilidade de integrar elementos e esquemas culturais aparentemente incompatíveis e articulá-los num sistema próprio. Este é o caso da *Santería* ou *Regla de Ocha*, religião que surgiu dentro desse processo de formação da cultura cubana e que vive integrada à vida cotidiana das pessoas, a qual experimenta um processo de construção que, embora mantenha o *DNA* da cultura Iorubá, teve e ainda tem uma grande capacidade para intercambiar, transformar e reelaborar diversas formas de pensamento, valores, condutas humanas em seu contacto com o *outro*.

A *Santería* se desenvolveu em meio a dissímiles poderes sócio-político-econômicos, culturais e religiosos. Sua condição de religião “marginal” lhe permitiu entrar em contato com outros rejeitados grupos de pessoas. Tal discriminação, que em termos sociais considera-se um fato negativo, contribuiu positivamente para o desenvolvimento de um sistema religioso que se tornou altamente significativo para uma grande parte do povo cubano.

Percebe-se a relatividade de vocábulos tais como “hegemônico”, “dominante”, “principal”, freqüentemente usados para identificar idéias ou projetos advindos de quem ostenta determinado poder. No caso de Cuba, as diferentes dominações políticas, econômicas e sociais, consideradas oficiais, hegemônicas e dominantes, não puderam destruir os recursos expressivos de origem africana, nem evitar a existência de uma coletividade que favoreceu a circulação desta tradição.

A resistência africana em termos de cultura e estratégia foi muito inteligente, não se deixou dividir, mas se unificou em meio à diversidade. Durante o período Colonial, os reis espanhóis e o papado usaram a ideologia católico-romana para submeter e fazer produzir os escravos. Foi neste lapso de tempo que os escravos se aproveitaram de espaços tais como *cabildos* e senzalas, entre outros, para articular suas práticas religiosas e se organizarem para se ajudarem mutuamente. No período da República Neocolonial, no curso da presença estadunidense na Ilha, o protestantismo fez questão de pregar contra qualquer manifestação religiosa de ascendência africana, mas, esta foi a época da consolidação e expansão da *Santería* em Cuba. Por fim, no período Revolucionário, no qual a religião era considerada “ópio do povo”, a homologação de todas as religiões num mesmo patamar de exclusão, que poderia ser considerado um

fato negativo, tornou-se uma realidade favorável para a *Santería*: ela tinha “ascendido” ao mesmo nível de exclusão que católicos e protestantes. É neste período que a *Santería*, sem esquecer a sua tradição oral, começa a desenvolver sua tradição escrita.

O catolicismo, o protestantismo e o socialismo como sistemas ideológicos são excludentes. A pessoa que opte pela militância em qualquer um deles, deve renunciar às outras práticas e aceitar a ideologia que o sistema escolhido prega. Mas a *Santería*, como sistema religioso, não é excludente, deixa espaço para uma diversidade cultural e religiosa. Na *Santería* há espaço para mulheres, homens, crianças, brancos, negros, pobres, ricos, homossexuais, cristãos, comunistas, capitalistas, etc. O espaço onde encontram criatividade e força para a articulação de todas estas ações é o ritual. Nele as pessoas acham os alicerces para a “solução” de seus problemas cotidianos. Esta religião tem capacidade para *re-funcionalizar* e *ressemantizar* os contextos, e é capaz de desenvolver seus próprios mecanismos de conhecimentos, instrumentação e projeção. Este grupo religioso é dinâmico e faz possível o renascimento do heterogêneo, possibilitando o desdobramento da autonomia pessoal e facilitando a atividade individual.

Depois de ter apresentado um breve panorama histórico sobre as matrizes culturais cubanas, focalizado no desenvolvimento da *Santería*, torna-se necessário conhecer o funcionamento do grupo religioso objeto de estudo da presente pesquisa. Esta será a tarefa a abordar no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

A Santería ou Regla de Ocha como sistema religioso: estrutura, organização, visão de mundo e ethos

O primeiro capítulo nos aproximou à história da *Santería* em termos de poderes culturais e religiosos através dos diferentes períodos históricos de Cuba: etapa Colonial, República Neocolonial e da Revolução Socialista. Isto, com a finalidade de compreender as matrizes culturais que formam parte da nação cubana. Com uma compreensão clara do substrato cultural do povo de Cuba estaremos em condições de aproximarmos à *Santería* como sistema religioso, sua estrutura, organização, visão de mundo e seu *ethos*.

O segundo capítulo fornece subsídios para entender a *Santería* como sistema religioso que transforma a vida das pessoas, mas que também é transformado pelas experiências das mesmas. O termo “sistema” alude ao conjunto de elementos organizados, às regras ou leis que fundamentam determinada ciência fornecendo explicação para uma grande quantidade de fatos ou teorias⁷². Clifford Geertz, ao definir o que é um sistema religioso, afirma que o mesmo “é formado por um conjunto de símbolos sagrados, tecidos numa espécie de todo organizado. Para as pessoas comprometidas com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida”⁷³.

2.1 Santería ou Regla de Ocha

Várias são as terminologias usadas por cientistas cubanos que aludem a um mesmo sistema religioso, a *Santería* ou *Regla de Ocha*. Fernando Ortiz, na sua obra *Los negros brujos* (1906), a chamou de “*Regla Obatalá*”, “*Batalá*” ou “*Batará*”; Rómulo Lachatañeré, no *Manual de Santería*, optou pelo termo “*Santería*”; Lydia González Huguet (1968) usou o título de “*Regra de Ocha*”; Rafael López Valdés (1985) preferiu reconhecê-la como “complexo religioso de *Ocha-Ifá*”; alguns *santeros* e algumas *santeras* a identificaram como “*religião lucumí*” ou “*Religião Iorubá*”⁷⁴. Mas, no

⁷² Cf. vocábulo “sistema” no Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa.

⁷³ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 146.

⁷⁴ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 90.

presente trabalho, optou-se pelos termos *Santería* ou *Regla de Ocha* pelo fato de serem os mais conhecidos.

A *Santería* ou *Regla de Ocha*, surgida em Cuba durante o período da colônia espanhola, como se explicou no capítulo anterior, tem um amplo sistema de crenças e complexos rituais baseados na reverência e adoração aos orixás, provenientes, fundamentalmente, do panteão *Iorubá*. Como referimos no capítulo anterior, os *santeros* e as *santeras* sabem que o antecedente cultural da *Regla de Ocha* encontra-se na cultura *Iorubá*. Segundo diversos pesquisadores,

o termo *iorubá* é recente. Segundo Biobaku, aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos. Ele acrescenta que, além da ‘língua’ comum, os *iorubás* estão unidos por uma mesma ‘cultura’ e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política, e também é duvidoso que, antes do XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome. A. E. Ellis mencionou, judiciosamente, no título do seu livro *The Yorùbá speaking people*, dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma expressão ou a um território. Antes de se ter conhecimento do termo *iorubá*, os livros dos primeiros viajantes e os mapas antigos, entre 1656 e 1730, são unânimes em chamar Ulkumy ou Ulcuim, com algumas variantes. Depois de Snelgrave, em 1734, o termo Ulkumy desapareceu dos mapas e é substituído por Ayo ou Eyo (para designar Oyó). Francisco Pereira Mendes, em 1726, comandante do forte português de Ajudá, já mencionava em seus relatórios enviados à Bahia os ataques dos ayos contra os territórios de Agadjá, rei de Daomé e chamado ‘O revoltoso’, por haver atacado Allada em 1724, e que iria, posteriormente, conquistar Uidá, em 1727. Foi esse povo, chamado atualmente Uidá (Glébué para os daomeanos, Igéléfé para os *iorubás*, Ajudá para os portugueses, Juda ou Grégoy para os franceses, Whidah para os ingleses e Fida para os holandeses) e habitado pelos hwéda, que se tornou o principal ponto de exportação dos escravos originários das regiões vizinhas, inimigos do Daomé. A língua oficial dos *iorubás* é o Akan ou Kwa⁷⁵.

Os *Iorubás* que chegaram a Cuba vinham de maneira fundamental do antigo Dahomé, de Togo, majoritariamente do sudoeste na Nigéria⁷⁶. Segundo Natalia Bolívar, na África, cada orixá estava em sua origem vinculado a uma aldeia ou região. Tratava-se de cultos locais que refletiam a autonomia de muitos povos de economias fechadas, próprias do estágio tribal. Assim, dentro do território *Iorubá*, adorava-se a Xangô em Oyó, Iemanjá em Egba, Ogum em Ekití, Orido em Ijosa e Oxum em Ijebu. Em grande medida, a posição das deidades dependia da história das aldeias⁷⁷ nas quais apareciam

⁷⁵ Cf. Yoruba na Encyclopedia Britannica 2003. Ultimate Reference, Suite CD.

⁷⁶ BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. *Los orichas en Cuba*. Habana: Ediciones Unión, 1990, p. 20.

⁷⁷ Segundo Pierre Verger, “o lugar ocupado na organização oficial pelo orixá pode ser muito diferente se se trata de uma cidade onde existe um palácio ocupado por um rei, ou se se trata das aldeias

como protetoras. Em quase todos os casos, tratava-se de pessoas divinizadas após a morte⁷⁸.

Os escravos e as escravas que chegaram a Cuba, como referimos no capítulo anterior, se misturaram nos navios, nas senzalas e, posteriormente, entraram em contato com a população existente naquele momento em solo cubano. Os escravos e as escravas levaram para Cuba seus orixás, que fizeram da floresta cubana sua morada. Segundo Lidia Cabrera, desde os primórdios persiste, com tenacidade assombrosa, nos africanos que chegaram a Cuba, a crença na espiritualidade da floresta: “Nas florestas de Cuba habitam, como nas selvas da África, as mesmas deidades ancestrais e os mesmos espíritos poderosos que ainda hoje são temidos e venerados”⁷⁹. A imagem da floresta se preservou como espaço de libertação e opressão⁸⁰, onde os orixás enfrentam seus grandes prazeres e suas maiores dificuldades.

Segundo Romulo Lachatañeré, “do contato entre as religiões africanas e o catolicismo, surgiu uma deidade novíssima, consequência das identidades entre os orixás e santos católicos, “à que se lhe deu o nome de ‘*el santo*’ (o santo); bem como uma nova forma de adoração, nascida neste processo, à que se lhe deu o nome de *Santería*”⁸¹. Daí seu nome *Santería*, adoração aos santos; ou *Regla de Ocha*, réguas relativas à adoração aos orixás⁸².

2.2 Estrutura e organização da Santería ou Regla de Ocha: grupo religioso, Casa Templo Fundamento, Ramas e Casas Templo

O grupo religioso *santero*, metaforicamente falando, é análogo à floresta, a qual está composta por diferentes árvores, cada uma das quais com as suas raízes, galhos e folhas. A *Santería* como sistema religioso equivale à floresta; as Casas Templo Fundamento, organizadas a partir dos *cabildos*, equivaleriam às diferentes árvores; as

independentes onde o poder político permanece débil em ausência do estado (autoritário) e são os chefes religiosos os que garantem a coesão social”. VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Benin et Bahía de Todos os Santos du XVIIe au XIXe Siècle*. Paris: Mouton, 1968, p.78.

⁷⁸ BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. *Los orichas en Cuba*, p. 22.

⁷⁹ CABRERA, Lidia. *El Monte*. Ciudad de la Habana: Editorial SI-MAR, 1996, p.7.

⁸⁰ Libertação, porque o *santero* ou a *santera* lembra o *palenque*, espaço de liberdade em meio à escravidão. Opressão, porque traz à luz o trabalho desumano da plantação. O *palenque* era um local escondido no mato, onde se abrigavam escravos fugidos. No Brasil, é conhecido como quilombo.

⁸¹ LACHATAÑERÉ, Romulo. *Manual de Santería*. 2da. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004, p.3.

⁸² É valido esclarecer que, embora seja um tema muito polêmico, os africanos e as africanas não adaptaram suas deidades ao Deus dos cristãos, o caminho percorrido foi, ao invés disso, de levar o Deus dos cristãos, sobretudo seus santos, ao panteão de seus orixás. De fato, os santos católicos não são venerados nos rituais da *Santería*.

Ramas, aos galhos; e as Casas Templos, organizadas a partir das Casas Templo Fundamento, às folhas.

Segundo Lázara Menéndez, em Cuba, atualmente, a *Regla de Ocha* não constitui um grupo organizado territorial, econômica, social ou etnicamente. Não consta com uma estrutura hierárquica de tipo piramidal e não constitui um projeto político-social sistematizado. Porém funciona com força institucional, em virtude da existência de eixos estáveis que garantem a relativa unidade da prática ritual. O conteúdo mais forte, como variante da definição do sagrado, constitui sem dúvida a adoração ao orixá, o respeito pelos maiores e pela família ritual. Para a autora, esta estruturação do exercício *santero* possibilita a sobrevivência do sentido totalizador da adoração *Iorubá*. Mas, o caráter localista ou regionalista, típico da adoração politeísta em geral e da *Iorubá* em particular, desaparece em Cuba, onde se cria, de modo relativamente espontâneo, uma estrutura litúrgica supra-regional e se convencionam certos subsistemas no interior da prática, que a qualificam de maneira diferente à cultura matriz⁸³. O grupo religioso na Santería está composto por praticantes iniciados e não-iniciados, bem como por pessoas com crenças e práticas similares.

As Casas Templo Fundamento são as primeiras casas templos que se organizaram a partir dos *cabildos*. Estes foram o berço das Casas Templo Fundamento e palco onde se estruturou o que hoje se conhece como Santería. A eles pertenciam pessoas de diferentes tradições religiosas africanas, pessoas negras, brancas e de todos os sexos. A partir das Casas Templo Fundamento, formaram-se diferentes grupos, que receberam outra nomeação: Casa Templo. As Casas Templo são cada um dos locais de adoração, geralmente as próprias vivendas dos iniciados e dos dirigentes do culto. Nelas se encontram os objetos dos rituais e é onde se realizam os diferentes rituais. Cada uma delas é completamente independente de transmitir e interpretar a tradição segundo o critério da mãe ou do pai de santo que nela mora. Pode haver intercâmbio de experiências, reconhecimento de antiguidade, de hierarquias entre *santeros* e *santeras*, respeito pelo tempo de iniciação, mas cada casa tem seu governo e suas normas, como o *santero* ou a *santera* que dirige a casa deseje fazer.

O termo Ramas se usa para designar o conjunto de Casas Templo que estão relacionadas com uma origem comum. Entre uma rama e outra pode haver diferenças

⁸³ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. Un cake para Obatalá, p. 8.

formais nos rituais que as distinguem entre si. As Ramas e as Casas Templo têm formas ou tipos específicos de realizar rituais e o intercambiar com outras expressões religiosas. Estes elementos matizam o ambiente no qual se desenvolvem os rituais e a escolha ou não de determinado tipo de celebração. Apesar desta dinâmica, há determinadas normas de conduta, de disciplina e obrigações a serem cumpridas pelos consagrados nesta religião. Ileana Hodge Limonta enfatiza que,

segundo a Rama ou Casa Templo à que se pertença, se desenvolve a árvore genealógica da família religiosa, semelhante à linhagem consanguínea. De fato, o ato de consagração ou cerimônia de iniciação constitui o nascimento de um novo ser. Segundo sua procriação, isto é, a quantidade de crentes que seja capaz de iniciar um *santero* ou uma *santera*, vai passando pelo status de pai ou mãe, avô ou avó; ao tempo que vai formando uma imagem de respeito, sabedoria, e prestígio social. Embora os filhos ou as filhas ampliem a família religiosa criando novas casas templos, as mesmas estarão sob o comando do tronco fundamento⁸⁴.

A estrutura de família religiosa da Santería difere, nesse sentido, da tradição *Iorubá*. Nesta última, está fortemente ligada à noção de família consanguínea e é a estrutura familiar que conforma as comunidades de crentes. Na África, as comunidades de crentes no sistema religioso *Iorubá* pertencem a uma mesma e numerosa família com um antepassado comum, que inclui não só os membros vivos, mas também os mortos.

Essa noção de família teve de ser transformada pelos *Iorubás* que chegaram ao continente americano. O fato de serem brutalmente desarraigados de suas famílias, comunidades e terras; de serem submetidos a um processo de escravidão que dispersou-lhes etnicamente, separando pais, mães, filhos, irmãos, e que pretendia modificar suas culturas e suas tradições, obrigou-lhes a se adaptarem à nova situação histórica e social.

Assim sendo, a família é entendida como uma comunidade que se estabelece por meio do relacionamento entre os crentes. É um parentesco ritual no qual o padrinho ou madrinha constitui o membro principal, o pai ou mãe da família. A relação existente entre padrinho (ou madrinha) e crente acontece independentemente de que este seja ou não um praticante iniciado. É uma relação espiritual, que se consolida e fortalece com o rito de iniciação. Crentes iniciados adquirem a categoria de afilhados, constituindo-se assim uma família legitimada pelas práticas religiosas, na qual os afilhados de um mesmo padrinho ou madrinha se consideram e chamam entre si “irmãos” ou “irmãs”.

⁸⁴ HODGE LIMONTA, Ileana. El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 450.

As relações são ainda mais fortes em se tratando de “irmãos” e as “irmãs” de santo, (quer dizer, filhos ou filhas de um mesmo orixá) ou de iniciados do mesmo barco (aqueles e aquelas que são iniciados no mesmo dia e na mesma cerimônia)⁸⁵.

2.3. Categorias de pertença ao grupo: iniciado e não-iniciado, dirigentes do ritual e os praticantes ou crentes simples

Na *Santería* ou *Regra de Ocha* há, fundamentalmente, duas maneiras de identificar a pertença ao grupo. A primeira, tem um caráter litúrgico, isto é, determinar se o crente é **iniciado** ou **não-iniciado**. A segunda, se estabelece segundo a ordem hierárquica dentro do grupo religioso: **dirigentes do ritual, praticantes ou crentes simples**.

A pessoa **iniciada** na *Santería* é aquela que tem realizado determinada cerimônia (coroação do orixá) que lhe identifica como membro da expressão religiosa. Entre os motivos mais comuns para uma pessoa se iniciar temos⁸⁶:

- Problemas de saúde, ou doenças prolongadas sem uma possível solução por intermédio dos procedimentos científicos.
- Continuidade de uma tradição familiar. Neste caso, não necessita-se chegar numa situação limite. A família tem protegido a pessoa através do tempo, graças à intervenção dos orixás na vida cotidiana. Ela está parcialmente amparada e relativamente consolidada, desde a perspectiva religiosa, mas, se os orixás determinam que a pessoa deva ser iniciada ou coroada, é o momento da pessoa assumir sua responsabilidade.
- Problemas sociais que raramente são declarados abertamente, e ficam em segredo entre o *santero* e o afilado ou a afiliada.

O período de iniciação é de aproximadamente um ano. Nesse tempo o iniciado, que recebe o nome de *Iyáwo* (iniciado em *Oxá*), participa de cerimônias de caráter reservado e recebe orientações que configuram os primeiros saberes em matéria de *Santería*. Depois do ano, o *Iyáwo* torna-se *santero* ou *santera*, adquire o nome de religião e a sua casa passa a ser considerada como Casa Templo.

⁸⁵ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*. São Bernardo do Campo: 1998. [Tese de Doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo], p. 86.

⁸⁶ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 124.

Durante muitos anos, os nomes religiosos foram usados em função dos rituais, e sua circulação limitou-se a este âmbito, pois se acreditava que através deles revelava-se uma identidade que devia permanecer fora do alcance dos não-iniciados. Ocultar o nome ritual era uma forma de esconder a pertença a um credo diferente dos legitimados pela sociedade. Iniciados e iniciadas têm dois nomes: o nome que adquirem quando nascem do ventre da mãe e o nome religioso, que lhes outorgam quando nasce na religião.

Iniciados e iniciadas também adotam duas idades: a cronológica e a ritual, isto é, a real e a simbólica. A idade ritual toma como referência a cerimônia de imposição do *axé*, que é parte do ritual de iniciação. No meio *santero*, a idade ritual é a mais importante. Maior idade ritual equivale a maior conhecimento, poder religioso, e autoridade dentro da comunidade.

O lugar geográfico onde se produz o nascimento como *Oxá*, isto é, a Casa Templo na qual se realizam os primeiros rituais de iniciação, também tem um significado especial para a pessoa iniciada.

As pessoas **não-iniciadas** são os crentes que sem ter sido iniciados, se relacionam com o grupo religioso e participam nos rituais, mesmo sem assumirem funções litúrgicas. Regularmente, estas pessoas possuem determinados atributos ou representações simbólicas de suas forças protetoras; guiam-se pelas orientações e as predições dos orixás, mantendo relações de comunicação com os mesmos; e cumprem com o princípio de dar para receber, realizando as diferentes oferendas e sacrifícios aos orixás.

Os dirigentes do ritual são as pessoas consagradas às diferentes funções dos rituais na família religiosa⁸⁷. Sua autoridade se fundamenta no maior domínio do ritual e das idéias religiosas. Os diferentes níveis hierárquicos são:

- O *babalaô* é o sacerdote, que ocupa a máxima hierarquia na *Santería*. Este sacerdote está especializado no culto a *Orunmila* (divindade que simboliza a sabedoria e que encerra todos os segredos contidos na estrutura social *Iorubá*), a ele pertence o sistema *Ifá*, isto é, o sistema de adivinhação, aspecto que

⁸⁷ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 88.

abordaremos no item relativo ao *ethos*⁸⁸. O *babalaô*, em Cuba, tem que ser homem e não precisa ter sido iniciado como *santero*, mas tem que ser consagrado a *Orunmila*.

- As *apètèbi* são as *santeras* consideradas esposas de *Orunmila*, consagradas para ajudar o *babalaô* nos rituais. Geralmente são filhas de Oxum.
- A *santera* (*Iyalorixá: iyá-mãe*) e o *santero* (*Babalocha: baba-pai*) são os encarregados de dirigir e orientar seus afilhados nos caminhos de sua religião. Aconselham e consultam, fazem *ebbo*⁸⁹, ensinam a mitologia e fazem diferentes rituais. São as pessoas responsáveis pelos rituais aos orixás e pela vida da família, formada pelos afilhados e pelos que freqüentam a casa templo.
- O *oriaté* é um *santero* ou *santera* que dirige ou organiza as cerimônias dos diferentes rituais, não só na sua própria casa templo, mas também em outras casas que precisarem de sua ajuda.
- A *iyaré* é a *santera* que tem a responsabilidade de ser a primeira madrinha do iniciado.
- O *babaré* é o *santero* que tem a responsabilidade de ser o primeiro padrinho do iniciado.
- *Yibona* ou *ollubona* é a *santera* ou o *santero* que tem a responsabilidade de ser a segunda madrinha ou o segundo padrinho do iniciado. Geralmente são aquelas pessoas experientes, irmão ou irmã de orixá do iniciado, que têm influenciado na vida do mesmo e lhe ajude nos caminhos da religião.
- *Italero*, ou *italera* é a *santero* ou o *santera* que celebram o *ita*, cerimônia na qual se consultam os búzios para saber sobre a vida futura de um recém-iniciado, para atender determinada urgência ou caso importante, bem como para saber qual é o orixá reitor de uma pessoa.
- O *axogún* é o *santero* que tem a função de realizar os sacrifícios de animais, geralmente é um filho de Ogum⁹⁰.
- O *osainista* é um *santero*, ou uma *santera*, que tem amplos conhecimentos a respeito das ervas, de seus segredos e propriedades curativas. É filho ou filha de Ossaim, orixá dono da natureza vegetal e dos poderes da mesma. Geralmente é

⁸⁸ Cf. p.62.

⁸⁹ Oferendas ou sacrifícios aos orixás para resolver os problemas dos crentes. CABRERA, Lydia. *Yemayá y Ochún*. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas. 2da. N.Y: Library of Congress, 1980, p. 137.

⁹⁰ Ogum é o orixá do ferro, da guerra, do fogo e da tecnologia.

um *osainista* o encarregado de buscar as ervas para fazer o *omiero*⁹¹ que se usa nas iniciações e outros rituais.

- Os *olú bata* são *santeros* dedicados e consagrados para tocar os tambores sagrados *batá*⁹². Estes homens têm que ser treinados por muito tempo, praticamente começam desde crianças.
- O *akpuón* é um *santero*, ou uma *santera*, que conhece todas as cantigas que se utilizam nos rituais. Ele ou ela, junto com os encarregados de tocar os tambores *batá*, dirige a música nos rituais. Esta é também uma função, fundamental, que requer treinamento, pois a música constitui um dos componentes essenciais dos rituais.

Os praticantes ou crentes simples são pessoas iniciadas ou não. Nelas existe um sentimento de pertença ao grupo com variado nível de intensidade. Praticantes podem pertencer a mais de uma expressão religiosa igual aos iniciados. Na *Santería*, os nexos entre os praticantes veiculam-se através das relações do praticante com seu padrinho ou sua madrinha. Em geral, estes vínculos são de dois tipos: de uma parte, as relações verticais e diretas entre o padrinho ou a madrinha e os iniciados, que se estabelecem com um sentido religioso a partir de ritos, implicando em obediência e respeito a seu padrinho ou sua madrinha. Por outra parte, se constituem relações indiretas e horizontais entre praticantes de diferentes casas templos, que se consideram irmãos por pertencer à mesma expressão religiosa⁹³.

Em Cuba, igual aos outros países, é reconhecível dentro da prática religiosa dos praticantes da *Santería*, uma indiferenciação ambígua entre o segredo, o privado e o clandestino, que condiciona a falta de obrigatoriedade na confissão de pertença à prática ritual. Lázara Menéndez aponta que

é evidente que um fato cultural, filho legítimo da hostilidade e da depreciação, obrigado historicamente a se disfarçar, chega a incorporar a máscara como parte de seu funcionamento habitual. Para um *santero* ou uma *santera*, o fato de

⁹¹ Segundo Lidia Cabrera, o *omiero* é a água sagrada composta do sumo de diferentes tipos de folhas que são misturadas com diferentes tipos de águas (de rio, chuva, mar). O *omiero* purifica, regenera e sara. Nele está concentrado o poder mágico e medicinal das plantas e das influências dos orixás que lhes infundem suas energias. CABRERA, Lydia. *Yemayá y Ochún*. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas. p. 156.

⁹² Esses três tambores são instrumentos sagrados da liturgia iorubá, musicalmente são os instrumentos musicais afro-cubanos mais valiosos, “a verdadeira orquestra do templo iorubá”. Eles foram introduzidos em Cuba pela região de Matanzas. De todos os países de América foi Cuba o único que conseguiu conservar esta tradição *Iorubá*. Até hoje estes tambores conservam a sua forma original. Os *batá* são chamados, de menor a maior, de *okóndolo* ou *kóndolo* ou *omelé*, *itótele* ou *omelé enkó* e *iyá*. ORTIZ, Fernando. *Los tambores batá*. La Habana: Editorial de Letras Cubanas, 1995, p.5.

⁹³ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*, p. 76.

negar a pertença à sua religião, em certas circunstâncias, é um ato de habilidade, que inclusive pode ajudar a preservar o próprio grupo religioso⁹⁴.

A identidade do *santero* e da *santera* se alicerça, fundamentalmente, no vínculo estreito entre a pessoa e sua comunidade, e no desenvolvimento de uma razão crítica instrumentalista da religião. Este último, segundo Lázara Menéndez, deriva-se, entre outras razões, da ruptura entre etnia e cultura, bem como do desenvolvimento de uma mentalidade condicionada pelas práticas hegemônicas da modernidade⁹⁵. Além disso, existem duas identidades com as que tem convivido a população *santera*, as quais se legitimam como jogos permanentes: dois nomes, dois nascimentos, duas famílias, duas casas. Estas dualidades são expressão dos vínculos entre o “legítimo” e o “ilegítimo”; o “hegemônico” e o “subalterno” vindos da prática cotidiana. Estes aspectos lhes permitem transitar entre seu universo religioso e outros universos, ora católico, ora protestante, ora marxista, embora não exista uma identificação completa entre o universo religioso *santero* e os outros.

Os aspetos anteriormente destacados estão estreitamente vinculados à visão de mundo dos crentes na *Santería*. No próximo tópico abordar-se-á a visão de mundo no referido sistema religioso, no intuito de compreender o agir de seus adeptos na sociedade.

2.4. Visão de mundo na *Santería* ou *Regla de Ocha*

Visão de mundo, segundo Geertz, é “o quadro que determinado povo elabora das coisas como elas são na simples realidade, isto é, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem”⁹⁶. Os africanos e seus descendentes, a partir de suas faculdades físicas e emocionais, estabeleceram códigos e meios através dos quais se relacionaram com seus deuses, com a natureza e entre eles. No caso específico da cosmovisão na *Santería* ou *Regla de Ocha*, podemos afirmar que a mesma está fortemente influenciada pela concepção de mundo da tradição *Iorubá*.

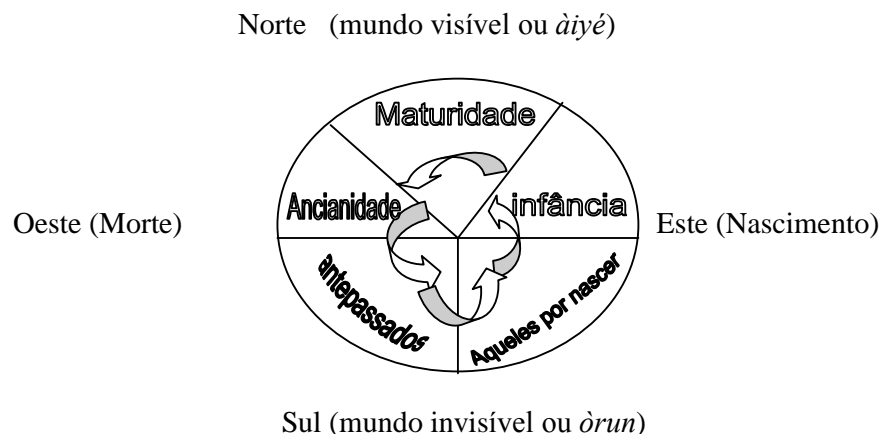
Segundo Pedro Pablo Aguilera⁹⁷, o mundo na tradição *Iorubá* se pode representar da seguinte forma:

⁹⁴ MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería*, p. 110.

⁹⁵ Idem. *Ibid.*, p. p. 114.

⁹⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio Janeiro: LTC, 1989, p. 48.

⁹⁷ AGUILERA PATTON, Pedro Pablo. *Religión y arte Yorubas*. La Habana: Editorial Sociales, 2004, p. 23.



O gráfico nos mostra dois hemisférios, o *àiyé*/mundo visível e o *òrun*/mundo invisível. O mundo superior ou visível marca as etapas da vida: infância, maturidade e ancianidade, onde o ser humano vive e se desenvolve em relação com sua comunidade, com as forças da natureza e com o *òrun*/mundo invisível, que é a dimensão na qual estão os antepassados e os que estão por nascer. Estes mundos estão em relação, neles há um movimento cíclico pelo qual a pessoa vai passando até que sua vida no *àiyé*/mundo visível alcance tal grau de aperfeiçoamento que não precise jamais voltar. As pessoas são os *ará-àiyé*, ou seja, os que habitam o mundo, a humanidade. No *òrun*/mundo invisível cada pessoa, animal, árvore, povo, ou cidade têm seu duplo espiritual e abstrato, nele habitam os orixás, eles são os *ará-òrun* ou habitantes do *òrun*.

Na *Santería*, a unidade constituída pelo *àiyé*/mundo visível e o *òrun*/mundo invisível é simbolizada por uma cabaça de duas metades unidas. Uma metade representa o *àiyé*/mundo visível, a outra é o *òrun*/mundo invisível, contendo em seu interior uma série de elementos como terra, céu, atmosfera, água, entre outros. A *ilè* (terra) é o nível material e concreto, o mundo. Ela, ao mesmo tempo, representa o aspecto concreto e materializado do *òrun*/mundo invisível. O céu, a atmosfera e a terra são elementos do *àiyé*/mundo visível inseparáveis. Assim também o *àiyé* e o *òrun* são dois níveis de existência inseparáveis. Quer dizer, o *òrun*/mundo invisível abrange, simultaneamente, todo o *àiyé*/mundo visível, inclusive a terra e o céu, e, conseqüentemente, todas as entidades sobrenaturais associadas ao ar, à terra ou às águas⁹⁸.

O *òrun*/mundo invisível está composto por nove planos ou espaços, situados um acima do outro. Quatro destes planos estão abaixo da terra; um deles, o do meio,

⁹⁸ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 103-104.

coincide com o espaço da terra; e os outros quatro estão acima. Clara Luz Ajo, se referindo ao pensamento de Jorge Ortega, professor da Universidade de Matanzas, destaca que

o número nove representa o princípio de incorporação, associação, aglutinação homogênea dos elementos da natureza. É a incorporação de tudo o que está contido nos reinos vegetal, animal e mineral da natureza e, conseqüentemente, a versatilidade, mudança e fragilidade dos seres humanos. É expressão do que as pessoas podem alcançar embora o mundo seja versátil e mutante.⁹⁹

Para os *santeros* e as *santeras*, tudo na vida está interconectado. Existe uma interdependência entre o universo, a natureza, a comunidade, a família e as pessoas. Eles e elas acreditam que os orixás e seus ancestrais estão no *òrun*/mundo invisível. Mas o *òrun*/mundo invisível não é um lugar afastado no além, mas um espaço no aquém, perto deles, no dia-a-dia, em qualquer lugar onde eles e elas estiverem. Os ancestrais de cada família estão no *òrun*, mas são atendidos por todos os membros da Casa Templo, num lugar do quintal onde se lhes coloque a comida¹⁰⁰.

Tanto no *àiyé*/mundo visível como no *òrun*/mundo invisível existem três princípios ou forças que são as encarregadas da interconexão. Elas são *iwá*, *axé* e *aba*. O *iwá* é o poder que permite a existência genérica, e está veiculado por diversos elementos, entre os quais se encontram, essencialmente, o ar, a atmosfera (*òfúrufú*) e a respiração (*èmi*)¹⁰¹. O *axé* é o princípio de realização. Quando falamos de *axé*, nos referimos ao princípio que torna possível o processo vital, a energia que está na base de tudo e que garante a transformação e a própria existência. Na natureza, tudo está formado por forças vitais com diferentes composições, o que faz que o universo esteja povoado por diferentes elementos. Segundo Roger Bastide, o *axé* é “a força invisível, a força mágica sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”¹⁰². O *àbá* é o poder que outorga propósito, dá direção e acompanha o *axé*. *Olódùmarè*, deidade que estudaremos no próximo item, é o detentor destes três poderes ou forças, que se transmitem de acordo com as funções que lhes foram atribuídas¹⁰³.

⁹⁹ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 102-103.

¹⁰⁰ Idem. *Ibid.*, p. 115.

¹⁰¹ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte*. 6ta. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 73.

¹⁰² BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Editora Nacional, 1978, p. 69.

¹⁰³ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 104.

2.4.1. *Olofi Olordumare Olorum*, os orixás e a natureza

Na tradição *Iorubá*, *Olódùmarè* é espírito. O espírito é a origem de tudo, é essência, é força que cria todas as coisas. Ele é a força matriz que coloca em ação o *axé*, a força que age em tudo o que existe no *àiyé*/mundo visível e no *òrun*/mundo invisível¹⁰⁴. Estas características, na *Santería*, são atribuídas a “*Olofi Olordumare Olorum*”¹⁰⁵.

Olofi Olordumare Olorum é o deus supremo. Segundo Natalia Bolívar, cada um desses nomes representa funções e forças que atuam no mundo. *Olofi* é a força criadora que fez os orixás, o mundo, os animais e as pessoas. É a causa e razão de ser de todas as coisas. Nasceu por si mesmo. Mora afastado do mundo e poucas vezes desce a este. *Olordumare* é o universo com todos seus elementos. Representa a lei universal, as leis da natureza e de toda a existência. É a manifestação material e espiritual de todo o existente. *Olorum* é o sol, a vida, é como se fosse um sinal da presença da divindade. É a manifestação mais sensível e material de *Olofi* e *Olordumare*. É a força vital da existência e graças a seu calor e energia crescem as árvores, existe o dia e a noite, se movimentam as águas e o ar¹⁰⁶.

Olofi Olordumare Olorum, através de suas forças (*iwá*, *axé* e *aba*), mantém a atração entre o sol e os planetas; entre os orixás, os seres humanos e a natureza. Tudo quanto vemos e tocamos na natureza é a concretização dele, que não é objeto de adoração, culto ou oferendas. A ação criadora de *Olofi Olordumare Olorum* é extensiva a tudo quanto existe no *àiyé*/mundo visível e *òrun*/mundo invisível, até mesmo os orixás. Para os *santeros* e as *santeras*, *Olofi Olordumare Olorum* não é algo que se possa ser definido, nem fechado em um conceito. Esta não é sua preocupação: “ninguém pensa nele, são os orixás os que moram perto da gente”¹⁰⁷. Os mitos descrevem que

Olofi é tão poderoso que fazer o mundo lhe pareceu fácil. Mas uma coisa é fazer algo e outra é que funcione. Quando este distribuiu as responsabilidades entre seus filhos, percebeu que os seres humanos e os orixás sempre estavam brigando. *Olofi*, que é a paz, não podia compreender o porquê desses conflitos. Assim, um dia lhe reclamou a *Ayáguna*, o orixá das pendências, que lhe respondeu: ‘Se não há discórdias não há progresso, porque quando dois querem,

¹⁰⁴ SANTOS, Edson Fabiano dos. *Religião e teologia afro-brasileira: um estudo da religião afro-brasileira nas obras de Jorge Amado e seu enfoque teológico*. São Bernardo do Campo: 2005. [Dissertação-Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo], p. 91.

¹⁰⁵ BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. Los orichas en Cuba, p.67.

¹⁰⁶ Idem. Ibid., p. 66-69. Neste caso, manteve-se a ortografia da autora em sua obra.

¹⁰⁷ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 201.

também querem quatro e, assim sendo, triunfa aquele que for mais capaz, e o mundo avança'. *Olofi* contestou: 'dessa forma, o mundo durará até o dia em que lhe dê as costas à guerra e te deites a descansar'. Esse dia ainda não chegou e *Olofi* compreendeu que a sua criação deixava muito a desejar. Porém, *Olofi* desiludido, decidiu não intervir diretamente no mundo e afastou-se do mesmo¹⁰⁸.

Como narra o mito, era tão grande a confusão e as brigas das pessoas na terra que *Olofi* não quis ter mais a ver com elas e, por isso, deu aos orixás parte de seus poderes para que governassem e supervisionassem o mundo. Podemos dizer que o princípio da vida, que confere força vital aos seres humanos, às plantas, fontes e aos animais, é a atuação dos orixás que surgem como manifestação do sagrado, como ação da vida divina imanente no universo. Esta vida divina são fragmentos (não devemos entender como partes isoladas) que, mesmo divididas por campos de atuação, compõem parte de um todo que é o próprio deus, é a própria mente criadora do universo¹⁰⁹.

2.4.2 Os orixás, seres humanos e a natureza

Segundo Miguel Barnet, o orixá, no princípio, foi um antepassado divinizado que em vida estabeleceu vínculos que lhe garantiram o controle sobre forças da natureza como o trovão, o vento, as águas doces e salgadas; além da possibilidade de exercer certas atividades como o trabalho com metais, o conhecimento das propriedades das plantas e seu uso. O *axé* do antepassado-orixá teria, depois da sua morte, a faculdade de se encarnar momentaneamente num de seus descendentes durante o fenômeno de possessão provocado por ele. Segundo Pierre F. Verger, o passo da vida terrestre à condição de orixá, se produz no momento de paixão, sob a ação de um *axé* poderoso. Vários mitos relatam isto, por exemplo, *Oyá* acompanha *Xangô* em uma fuga e quando ele desaparece, ela se enfia embaixo da terra. *Xangô* converte-se em orixá quando se sente abandonado e sai de *Oyó* para *Tapa*. *Oxum* e *Obá* transformam-se em rios quando fogem atemorizadas pela ira do marido em comum, *Xangô*¹¹⁰.

Verger descreve o orixá como

uma força pura, *axé* imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido, o possuído pelo orixá, é chamado de *elégùn*, aquele que tem o privilegio de ser 'montado' (*gún*), por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as

¹⁰⁸ Cf. BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. Los orichas en Cuba, p.66- 67.

¹⁰⁹ SANTOS, Edson Fabiano dos. *Religião e teologia afro-brasileira: um estudo da religião afro-brasileira nas obras de Jorge Amado e seu enfoque teológico*, p. 92.

¹¹⁰ BARNET, Miguel. *Cultos afrocubanos: La Regla de Ocha, la Regla de Palo de Monte*. Ciudad de la Habana: Ediciones Unión, 1995, p. 15-17.

demonstrações de respeito de seus descendentes que o evocaram. [...] O orixá, o antepassado divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna¹¹¹.

A caracterização que Pierre Verger faz dos orixás também é válida para a *Santería*, embora os mesmos tenham perdido dois dos traços assinalados pelo investigador. Na *Santería*, o *orixá* não constitui exatamente um bem de família, nem se transmite pela linhagem paterna. Como explicamos no início deste capítulo, a concepção de família na *Regla de Ocha* difere da *Iorubá* pelo fato de que naquela a família ritual inclui tanto as pessoas iniciadas como as não-iniciadas, mesmo sem serem parte da família consanguínea. Na *Santería*, cada Casa Templo tem um *orixá* que a identifica, o qual coincide com o *orixá* da pessoa que habita a casa. E se numa mesma casa houver vários iniciados, também haverá vários *orixás* “reinando” na casa. Em Cuba, o *orixá* tornou-se uma divindade individual que acompanha os seres humanos.

O mundo em que vive o ser humano deve ser entendido como sendo a manifestação da ação dos *orixás*. Através deles as pessoas conhecem e desfrutam de cada espaço da natureza, e conseguem “compreendê-la”. Por isso, “a manutenção do *axé* que fortalece o ser humano surge como uma fonte de força imanente do deus supremo através dos *orixás*, conduzindo o ser humano em perfeita sintonia com todas as forças e leis do universo¹¹²”.

Segundo Miguel Barnet, o fundamento ou foco da *Santería* é a pedra (*otá*), nela residem as forças dos *orixás*. As pedras, geralmente dos rios, polidas e redondas, são o receptáculo de cada um dos *orixás*, porém os crentes devem levá-las consigo¹¹³. Tais pedras são colocadas nos assentamentos, ou seja, nos receptáculos que contêm os objetos sagrados que representam o suporte da força, ou *axé* do *orixá*. Estes objetos estão ligados ao caráter dos *orixás*, acredita-se que os mesmos são representações das divindades pelo fato de serem emanações delas. Daí que o arco e a flecha estejam associados a *Oxossi*¹¹⁴. É assim como o assentamento, especificamente a pedra (*otá*), constitui o vínculo material, o traço de união entre seres humanos e *orixás*. Nas pedras, as divindades moram com seus filhos e suas filhas na suas casas, protegendo-lhes, recebendo a adoração, o culto e as oferendas ou sacrifícios.

¹¹¹ VERGER FATUMBI, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Editora Corrupio Comércio Ltda, 1981, p. 19.

¹¹² SANTOS, Edson Fabiano dos. *Religião e teologia afro-brasileira: um estudo da religião afro-brasileira nas obras de Jorge Amado e seu enfoque teológico*, p. 96.

¹¹³ BARNET, Miguel. *Cultos afro-cubanos: La Regla de Ocha, la Regla de Palo de Monte*, p. 23.

¹¹⁴ *Oxossi* é o *orixá* da caça e da fartura.

Segundo Natalia Bolívar, o panteão da *Santería* está integrado por aproximadamente quarenta e oito orixás. Cada um deles tem diferentes “caminhos” ou “avatares” ou qualidades, nos quais uma mesma divindade pode se manifestar em formas diferentes. Todas estas divindades têm seus símbolos e atributos: roupas, dias da semana, números simbólicos, cantigas, música, ritmos, comidas e animais específicos a serem oferecidos pelos crentes. Por exemplo, *Oxum* é a dona das águas doces, dos lagos, dos rios e do ventre da mulher. Ela é sensual, mimada, carinhosa, alegre, despreocupada. Seu símbolo é o amor. Seu assentamento é uma vasilha de barro com uma pedra de rio no seu interior. O mito narra que

Oxum, a bela entre as belas, gostava de caminhar pela floresta. Ela cantava e brincava com os animais já que ela amansa as feras. Um dia *Ogum*, o ferreiro infatigável que mora na floresta, lhe viu andando e seu coração vibrou. Impetuoso e brutal lhe procurou com a aspiração de possuí-la. *Oxum*, que estava namorada de *Xangô*, fugiu assustada e se lançou ao rio. Arrastada pela correnteza chegou à desembocadura onde se encontrou com a poderosa *Iemanjá*. Esta lhe protegeu e lhe deu de presente o rio para que morasse. Para lhe alegrar lhe cobriu de jóias e infinitas riquezas¹¹⁵.

O dia de *Oxum* é o sábado e seus números são 5, 10, 15 e 25. Seus atributos preferidos são, entre outros, o leque ou abanico de penas de pavão e as conchas. Seus colares levam pedras amarelas ou âmbar. As vestimentas são fundamentalmente da cor amarela. Os caminhos de *Oxum* são vários, aludindo às varias manifestações da deusa¹¹⁶:

- *Oxum Yeyé Moró*, a mais alegre, vaidosa, se pinta e se mira no espelho.
- *Oxum Kayode* é a “*rumbera*”, gosta muito das festas e dança muito bem, é muito serviçal.
- *Oxum Miwá* é muito superficial com os homens.
- *Oxum Aña* mora no fundo dos rios e é muito tranqüila.
- *Oxum Yumú* é idosa e surda, fabrica vasilhas de barro. É muito severa.
- *Oxum Gumí* está associada aos mortos.
- *Oxum Sekesé* é sumamente séria.
- *Oxum Akuara* ou *Ibú* vive entre o mar e o rio, é boa na dança e é alegre. É trabalhadora e gosta de fazer o bem e ajudar os doentes.
- *Oxum Fumike* é muito afável, concede filhos às mulheres estéreis. Gosta muito das crianças.

¹¹⁵ BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. Los orichas en Cuba, p.116.

¹¹⁶ Idem. Ibid., p. 117-118.

- *Oxum Funké* é a sabia, tem grandes conhecimentos e se dedica a ensinar.
- *Oxum Edé* é elegante, gosta da música, tem muito juízo e é conhecida como a mulher do lar.
- *Oxum Niwé* mora no mato.
- *Oxum Kolé-Kolé* é sedutora e bruxa. Todas as suas obras são sinistras.

Como podemos ver, *Oxum* extrapola os limites, ela é bela, coquete, inteligente, sabia, sensual, traiçoeira, séria, alegre, afetuosa, dona de casa, encanta aos homens e os submete. *Oxum*, como o resto dos orixás, não constitui um arquétipo moral à maneira ocidental. Ela não é infalível diante das fraquezas humanas e não é dogmática. É muito significativo que na *Santería* todos os estereótipos e as imperfeições humanas estão nos *orixás*. Neles estão representados os velhos e as velhas, as mulheres, as crianças e os homens. Cada filho de *orixá* reconhece as estruturas de sua própria personalidade em seu *orixá*. E não só aqueles aspectos de seu caráter, mas, também, os traços que dizem respeito ao corpo, à aparência física, à saúde, aos defeitos e, além disso, às características relativas à sexualidade, vitalidade, potência, fecundidade, impotência, frigidez, entre outras¹¹⁷.

As *santeras* e os *santeros* são aceitos pela comunidade tal e como eles são, porque cada um deles tem um pai ou uma mãe *orixá* que também tem seus mesmos defeitos e virtudes. É por isso que erros e fraquezas são aceitos com compreensão pela comunidade e tolerados pelas pessoas que reconhecem nessas atitudes o caráter do próprio *orixá*. Nas divindades da *Santería*, há uma ausência de perfeição, elas têm todos os defeitos humanos e nelas se misturam o bem e o mal, que para o conceito *Iorubá* são dois aspetos inseparáveis da existência.

Alguns dos orixás mais cultuados em Cuba são:

- *Baba-lú-Ayé* ou *Obaluaiyê*. Orixá das doenças epidérmicas e pragas. Associado com São Lázaro.
- *Chango* ou *Xangô*. Orixá do fogo, raio e trovão. Associado com Santa Bárbara.
- *Eleguá* ou *Exu*. Orixá guardião dos templos, casas, cidades e das pessoas. O dono dos caminhos do destino. Associado com Santo Antonio ou Anima Sola.
- *Oiá* ou *Iansã*. Orixá feminino dona dos ventos, das tempestades e dos relâmpagos. É a porteira dos cemitérios. Associado com Nossa Senhora da Candelária.

¹¹⁷ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 205.

- *Ikú*. A morte.
- *Olofi Olordumare Olorum*. A idéia suprema de Deus.
- *Obatalá ou Oxalá*. O mais respeitado de todos os orixás, pai de todos os orixás e dos seres humanos. O dono das cabeças. Associado com Nossa Senhora das Mercedes.
- *Oduduwa*. Um dos caminhos de *Obatalá*. Associado com O Santíssimo Sacramento.
- *Orula ou Orunmila*. Orixá da adivinhação e do destino. Associado com São Francisco de Assis.
- *Ochún ou Oxum*. Orixá feminino dos rios, do ouro e amor. Associado com Nossa Senhora da Caridade.
- *Ogún ou Ogum*. Orixá do ferro, dos minerais, da guerra e da tecnologia. Associado com São Pedro.
- *Ochosi ou Oxóssi*. Orixá da caça e da fartura. Associado com São Norberto.
- *Osain ou Ossaim*. Orixá das ervas medicinais e seus segredos curativos. Associado com São José.
- *Okó*. Orixá da agricultura. Associado com São Isidro o Lavrador.
- *Obeyes ou Ibeji*. Orixás gêmeos. Associado com São Cosme e São Damião.
- *Oba*. Orixá feminino do rio Oba, uma das esposas de Xangô, juntamente com Oxum e Iansã. Associado com Santa Rita.
- *Yemayá ou Iemanjá*. Orixá feminino dos lagos, mares e da fertilidade. Mãe de todos os orixás. Associado com Nossa Senhora de Regla.
- *Yegúá ou Yewá*. Orixá feminino do rio Yewa, senhora da vidência, a virgem caçadora. Associado com Nossa Senhora dos Desamparados.

Neste item, foram abordados aspectos relativos à visão de mundo dos crentes na *Santería* ou *Regla de Ocha* que incluiu a relações entre *Olofi Olordumare Olorum*, os *orixás* e a natureza e, os *orixás*, seres humanos e a natureza. Essa maneira de interpretar a relação entre seres humanos, divindades e natureza influi diretamente no seu modo de atuar, nos seus princípios éticos e morais. Levando em conta que o primeiro assunto que se deve tratar numa cultura é a visão de mundo e, em seguida, o *ethos*¹¹⁸, o próximo tópico abordara aspectos relativos ao *ethos* na *Santería* ou *Regla de Ocha*.

¹¹⁸ Cf. DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 28.

2.5. Ethos na *Santería* ou *Regla de Ocha*

O *ethos* de um grupo é “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos [...] o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve”¹¹⁹.

A *Regla de Ocha*, como outras expressões religiosas, apresenta uma produção de sentido, originada na representação ideal da realidade, especificamente nas relações entre as pessoas entre si, com a natureza e as deidades. Estas representações mudam na mesma medida em que se modificam essas relações. A *Santería* dispõe de um conjunto de valores com um conteúdo ético mediado pela crença no sobrenatural. Também tem valores que se constroem sobre a base de elementos estruturais da religião (nas idéias, nos símbolos) em os rituais. Existem duas questões centrais no conjunto de valores: a origem mediata nas religiões africanas e o desenvolvimento dessas religiões nas condições cubanas até a conformação da *Santería* ou *Regla de Ocha*.

Nesses valores, como na expressão religiosa em sua totalidade, manifesta-se uma relação dialética entre a continuidade de um legado, relativo à tradição herdada, e a transformação de um sistema religioso, que tenta se adaptar às exigências de cada contexto. Do mesmo modo que o resto das religiões, a *Santería* conserva elementos oriundos das culturas fundadoras e elementos incorporados no decurso do tempo. Mesmo assim, a referência ao passado é evidente, especificamente no culto aos antepassados. Esse retorno constante ao passado confirma uma presença notável da cultura *Iorubá* na *Regla de Ocha*.

Lydia Cabrera, em sua obra “*El Monte*”, trás à luz uma interessante reflexão sobre a ética normativa nessa expressão religiosa. Segundo a autora, “a palavra *Regla* (régua) é usada pelos crentes no sentido de culto ou religião. Os ritos e as práticas religiosas trazidos da África devem ser cumpridos para receber o amparo dos orixás”¹²⁰. É evidente que o próprio termo utilizado leva implícito seu caráter normativo. Ao analisar as normas religiosas da *Santería*, pode-se apreciar que elas não são rígidas. Elas podem adaptar-se a cada situação particular, mas sempre deve cumprir-se um requisito: consultar as forças sobrenaturais para saber se estão de acordo com as modificações que se propõem.

¹¹⁹ GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas, p. 104.

¹²⁰ CABRERA, Lidia. *El Monte*, p.30.

Os crentes na *Santería*, através do pensamento mítico permeado pelas contradições entre o bem e o mal, a vida e a morte, procuram explicações para o que acontece na natureza e na sociedade. Os conteúdos presentes nos mitos se expressam em idéias, juízos, normas de comportamento religioso e social. Os mitos relacionam o passado real ou imaginário que se projeta no presente prevendo o futuro, com a pretensão de alcançar o equilíbrio em prol de bem-estar.

Segundo os postulados da *Santería*, todas as criaturas humanas têm certa energia única, que constitui a base do equilíbrio e a harmonia do indivíduo. Esta energia caracteriza a conduta dos seres humanos e está influenciada pelo entorno no qual os mesmos se desenvolvem. Cada indivíduo tem um número de orixás, de antepassados e de irradiações espirituais, que se associam à energia que lhe aporta sua particularidade inequívoca e seu determinado equilíbrio com os seguintes planos:

- o equilíbrio interno do indivíduo em si, isto é, entre as representações de seu ser e o que é verdadeiramente seu ser;
- o equilíbrio entre a vida atual do indivíduo e suas existências anteriores;
- o equilíbrio entre o indivíduo, os orixás e os antepassados que conformam sua magnitude de ser ou que estão em concordância com ele;
- o equilíbrio do indivíduo com o entorno, que alude às conexões do indivíduo com outros seres humanos e a natureza.

A falta de equilíbrio afeta o indivíduo e acarreta diferentes dificuldades de caráter familiar, econômico ou social. Para que o equilíbrio seja restabelecido é necessário consultar o sistema oracular *Ifá*, que indica o que fazer (rituais, oferendas e iniciações) para levar a energia ao nível adequado. Neste processo, a pessoa restabelece sua relação com seu *orixá* e cumpre determinadas regras para melhorar sua vida. Na medida em que os quatro planos estejam devidamente nivelados, haverá também equilíbrio no âmbito social¹²¹.

2.5.1 O sistema oracular *Ifá*

O sistema oracular *Ifá* é o sistema de adivinhação que tem a *Orula* ou *Orunmila* (etimologicamente o nome significa: do céu o presságio aparece como o sol) como

¹²¹ VALDÉS JANE, Ernesto. Conferência apresentada no VIII Congresso Mundial Iorubá, Palácio de las Convenciones, Ciudad de La Habana: 2003, p. 21.

orixá reitor, que representa a sabedoria, a picardia e a astúcia. Este *orixá* tem o conhecimento das coisas secretas do ser humano e a natureza, bem como o conhecimento acumulado sobre a história da humanidade. O mesmo representa, no plano humano, as espiritualidades de todos os antepassados. *Orunmila* só se comunica através do sistema *Ifá*, com os *babalaôs* e os *santeros* (*Babalocha*), permitindo que os seres humanos conheçam seu futuro e influam sobre ele. *Orunmila* representa a segurança, o apoio e o consolo perante a incerteza da vida. Com sua ajuda tudo é possível¹²².

Este sistema está composto por signos que são conhecidos como *odú*, isto é, a letra ou o signo que a divindade providenciou para a pessoa. Quando se consulta o sistema *Ifa*, as pessoas têm certas energias que *Orunmila* as identifica com uma letra ou signo que é comunicada ao *babalaô* ou *santero*. Vale destacar que o sistema *Ifa* tem 16 (dezesseis) *odús* principais, mais 240 (duzentos e quarenta) que se formam a partir da combinação destes 16 (dezesseis), para um total de 256 (duzentos e cinquenta e seis) *odús*. Para as predições, cada um deles dispõe de uma fonte ideológica, mitológica e sapiencial, isto é, “o conhecimento acumulado nos mitos da *Santería*, que abarca as interpretações que esta faz sobre a natureza, o ser social, o pensamento humano e a sociedade”¹²³. A função essencial deste sistema é aproximar a pessoa a seu problema real e ajudá-la a resolver determinada situação.

A oralidade é a estrutura originária deste sistema de adivinhação, mas no decurso do tempo esta estrutura, não somente se manteve, mas também certos elementos e espaços foram deslocados pela escrita. Prova disto são as diferentes cadernetas de *babalaôs* e *santeros* contendo todos os mitos, refrãos e morais do relativo sistema. O poder da oralidade e da escrita caracteriza e distingue o sistema oracular *Ifa*. Apesar da oralidade prevalecer como um fenômeno de resistência aos códigos “hegemônicos”, a *Santería* não pode ser considerada como um sistema exclusivamente oral, mas como tendo ambas as características: oralidade e escrita.

A consulta ao sistema *Ifa* tem, fundamentalmente, os seguintes passos:

a) As pessoas, iniciadas ou não, chegam à casa do *babalaô* ou do *santero* e contam seu problema. Podem ser pessoas que precisam de aconselhamento, que querem saber sobre seu *orixá*, ou pedir alguma proteção.

¹²² VALDÉS JANE, Ernesto. Conferência apresentada no VIII Congresso Mundial Iorubá, p. 23.

¹²³ Idem. Ibid., p. 3.

b) O *babalaô* “estabelece a comunicação entre usuário e *Orula* mediante um tabuleiro redondo coberto de farinha branca e dezesseis coquinhos de uma palmeira africana”¹²⁴. Os coquinhos têm de ser sustentados na mão direita do *babalaô* ou *santero*, que os lança ao ar tentando capturar, com a mão esquerda, tantos quantos ele possa sustentar. Se o número de coquinhos capturados for par, o *babalaô* marca uma linha no tabuleiro; e se for ímpar, dois. Esta operação é feita oito vezes.

c) A figura que se traça no tabuleiro se identifica com o nome de *odú*. Isto é, a letra ou o signo que a divindade providenciou para a pessoa¹²⁵.

d) Para cada *odú* “existe um mito, que o *babalaô* ou *santero* comunica imediatamente depois da oração através da qual o mesmo estabelece contato com seu orixá”¹²⁶.

e) A moral de cada mito é comunicada pelo *babalaô* ou *santero*, da seguinte maneira: “Diz *Ifa...*”¹²⁷. Cada *odú* tem vários refrãos que são aplicados, pelos *babalaôs* ou *santeros*, em dependência do problema da pessoa.

f) A pessoa, ao receber o mito com sua moral, deve meditar e chegar às suas próprias conclusões. O *babalaô* ou *santero* indica a oferenda, ou *ebbó*, que tem de ser feita para que os orixás ajudem a resolver o problema. A pessoa tem de agir segundo a moral do mito que lhe foi dito. Se ele não cumprir com a oferenda nem modificar seu comportamento, pode receber o castigo dos orixás.

Um exemplo do anteriormente exposto aparece no livro intitulado *Cultos afro-cubanos: Un estudio etnolingüístico*, de Jesús Fuentes e Grisel Guerra¹²⁸. Em seguida apresentamos um resumo do referido conteúdo:

O *babalaô* depois traçar as linhas no tabuleiro, chega ao *odú* número 7, o *obbara melli*. O mito que corresponde a este *odú* é o seguinte:

Mito

Orula convidou para comer os filhos de *Obatalá*¹²⁹ e foi ao mercado para comprar línguas, que mandou assar. Todos os convidados desfrutaram da comida. *Obatalá*

¹²⁴ FUENTES GUERRA, Jesús- GÓMEZ, Grisel. *Cultos afro-cubanos: Un estudio etnolingüístico*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994, p. 40.

¹²⁵ Idem. Ibid., p. 41.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Idem. Ibid., p. 50.

¹²⁹ *Obatalá* é o pai de todos os filhos da terra. Ele é o criador do ser humano e dirige todas as partes do corpo, principalmente a cabeça, os pensamentos e a vida humana. Sua cor é o branco, símbolo de pureza e paz. É dono dos metais brancos. Representa a criação, a grandeza, o superior, mas também a soberba, a ira, o despotismo e as pessoas com defeitos ou dificuldades físicas e mentais. Na natureza está

chegou e pediu o melhor, do que se tinha cozinhado. Durante a ceia *Orula* lhe comenta que essa era a melhor comida.

- Por que você diz que essa é a melhor comida? Perguntou *Obatalá*.

- Porque com a língua se fala o bom e se deseja todo o axé (energia)¹³⁰, respondeu *Orula*.

Pouco tempo depois, *Obatalá* pediu outra comida que fosse a melhor para seus filhos e a pior para ele. Quando chegaram os convidados, *Orula* lhes voltou a servir línguas, e a *Obatalá* o mesmo manjar.

- Você não me disse que a língua é a melhor comida do mundo? Por que me a oferece novamente, argumentando que é a pior de todas? Perguntou o dono *das cabeças*.

- É a melhor, porque com ela pode-se salvar uma pessoa, mas com ela também se desgraça um ser humano, um povo e uma nação.

Obatalá ficou satisfeito com a resposta de *Orula* e em recompensa, entregou-lhe o sistema de *Ifá*.

Esse nível profundo de significado se expressa, geralmente, em parábolas ou alegorias, possibilitando a transmissão de determinado aprendizado de uma maneira mais didática. Ao avaliar o conteúdo dos numerosos mitos dos *odús* e as características de suas personagens, podemos encontrar diferentes histórias nas quais intervêm: a) orixás somente; b) orixás e seres humanos; c) orixás e animais; d) seres humanos somente; e) seres humanos e animais; e f) objetos inanimados¹³¹. Ao analisar os temas fundamentais dos mitos, destacam-se àqueles que explicam: a) a origem dos fenômenos naturais; b) a origem dos orixás; c) os atributos dos orixás; e d) determinados acontecimentos relacionados com a história da cultura *Iorubá*.

Um dos aspectos mais relevantes desse conjunto de histórias é a presença de múltiplas versões de um mesmo mito. Uma análise delas poderia esclarecer o contínuo histórico pelo qual transitou o dito mito, e os valores que se abandonam ou adquirem. Mais tal análise requer outro espaço. O importante é que o diálogo entre mito e realidade social, que possibilita a consulta ao sistema *Ifá*, resulta numa via eficaz para analisar na *Santería*, a relação entre o legado ético e o acontecer diário.

A partir do mito escolhe-se a moral e os refrãos. O *babalaô* ou *santero* apresenta a moral do mito da seguinte forma: “Diz *Ifá* que você não deve mentir e tem de ter muito cuidado de não se atrapalhar com as fofocas. Lembre-se que você é filho de *Obatalá*”¹³².

representado pelas montanhas. VALDÉS JANE, Ernesto. Conferência apresentada no VIII Congresso Mundial Iorubá, p. 17.

¹³⁰ A frase *transmitir o axé* significa revitalizar as energias e equilibrá-las para que as pessoas estejam em harmonia.

¹³¹ FUENTES GUERRA, Jesús; GÓMEZ, Grisel. *Cultos afrocaribenhos*: Un estudio etnolingüístico, p. 53.

¹³² Idem. *Ibid.*, p. 52.

É responsabilidade do *babalaô* ou do *santero* escolher as morais do mito a serem interpretadas pela pessoa, de acordo com o tipo de problema que a mesma tenha. Neste sentido, os *babalaôs* e os *santeros* acreditam que *Orula* lhes ajuda no aconselhamento de seus filhos, mas eles têm a liberdade de atuar como entenderem prudente. As morais se podem dividir, fundamentalmente, em dois grandes grupos¹³³:

a) **relacionamentos entre pessoas:** matrimônio/divórcio; fidelidade/adultério; amizade/inimizade; admiração/inveja; apoio/traição; nascimento/morte; conselhos/fofocas; fertilidade/infertilidade.

b) **acontecimentos que têm a ver com o indivíduo:** saúde/enfermidade; estabilidade/instabilidade; liberdade/prisão; caridade/avareza; obediência/desobediência; riqueza/pobreza; lucidez/loucura; emprego/desemprego; promessa cumprida/ promessa não cumprida; humildade/orgulho; sonos; viagens; negócios; política.

Estes dois grandes grupos formam pares de opostos que abordam o comportamento dos seres humanos em quase todos os âmbitos da vida.

Como referimos anteriormente, cada *odú* tem refrãos que ajudam à transmissão da ética e da moral desta tradição religiosa. Dentro dos refrãos que fazem parte deste *odú*, estão os seguintes:

- 1) Tua língua é teu leão; se deixares, te devora.
- 2) Tanto sabe a codorniz que dorme no chão.
- 3) Não fale e não morderá a língua.
- 4) O que não é hoje será amanhã.
- 5) A morte o odiara tanto que não lhe quererá de volta no céu.
- 6) O tempo é devagar para os que aguardam, veloz para os que temem, cumprido para os que sofrem, muito curto para os que se regozijam; mas para aqueles que amam, o tempo é uma eternidade.
- 7) A pessoa que sabe não morre como a que não sabe.
- 8) A pessoa paciente se faz rei do mundo.
- 9) A pessoa nasce sincera e morre mentirosa.
- 10) Quando fala o papagaio as pessoas emudecem.

A última coisa que o *babalaô* faz é aconselhar o tipo de oferenda, o *ebbó*, que a pessoa tem que providenciar para algum *orixá*. Com a oferenda se tenta agradar ao *orixá* para que este ajude à pessoa. Baseia-se no princípio de dar para receber, que é muito importante nesta tradição.

¹³³ FUENTES GUERRA, Jesús- GÓMEZ, Grisel. *Cultos afrocubanos: Un estudio etnolingüístico*, p. 51.

Os mitos, as morais e os refrãos são sintetizados em 16 (dezesesseis) mandamentos, ou leis, que têm de ser cumpridos e praticados pelos membros da *Santería* para viver uma longa vida. Os mandamentos são os seguintes ¹³⁴:

1. Não fale o que não sabe.
2. Não faça ritos que não conhece.
3. Não conduza as pessoas por vias errôneas.
4. Não minta para ninguém.
5. Não pretenda ser sábio quando não o é.
6. Seja humilde.
7. Não seja falso.
8. Não rompa os tabus.
9. Mantenha os instrumentos sagrados limpos.
10. Mantenha o templo limpo.
11. Respeite os mais fracos.
12. Respeite as leis morais.
13. Não traia um amigo.
14. Respeite os idosos.
15. Respeite as hierarquias.
16. Não revele segredos.

Estes mandamentos preparam as pessoas para procurar harmonia e equilíbrio na vida terrena, alcançar bons hábitos, aprender a governar sua maneira de ser e gozar de prestígio moral. Os mesmos se traduzem em valores ético-morais, que têm implicações individuais, familiares, sociais e religiosas, entre outras.

As proibições que normatizam a vida religiosa e social dos adeptos mudam de uma pessoa para outra, mesmo sendo iniciadas pelo mesmo *orixá*. Isto, devido aos diferentes *odú* e caminhos que, segundo as crenças desta tradição, se manifestam os orixás. É necessário destacar que os *santeros* e as *santeras* consideram que na vida cotidiana não há duas situações que sejam absolutamente idênticas, porém, as soluções a serem proposta para resolver determinados problemas também terão de ser diferentes. Nessa flexibilidade das normas, incidem as diversas formas de transmissão dos costumes e tradições. Cada Casa Fundamento, Rama, ou Casa Templo tem seu estilo particular para a realização dos diferentes rituais.

Na *Santería*, a moralidade tem, assim, a aparência de um realismo simples, de uma sabedoria prática. A religião apóia uma conduta satisfatória, retratando o mundo no qual esta conduta é apenas o senso comum. Entre o *ethos* e a visão de mundo, concebe-

¹³⁴ VALDÉS JANE, Ernesto. Conferência apresentada no VIII Congresso Mundial Iorubá, p. 32.

se uma congruência simples e fundamental, de forma que uma completa e empresta significado à outra¹³⁵.

Embora as propostas do sistema *Ifa* não sejam aplicáveis a todos os contextos, os valores transmitidos através dos mitos têm servido, no caso de Cuba, para estimular a resistência e sobrevivência dos adeptos, tanto em termos políticos e econômicos quanto, religiosos e sociais. O sistema *Ifa* e seus mitos constituem um ingrediente vital na transmissão dos valores ético-morais no que diz respeito à família, ao relacionamento com o próximo, à natureza e ao trabalho, dentre outros aspectos. Isto demonstra a força de seu corpo mitológico.

Os processos de manutenção das tradições religiosas são bem complexos. O corpo mitológico de cada uma delas se vê submetido a uma dinâmica transformadora visando atualizar algumas das funções de seu arcabouço simbólico. Funções tais como salvaguarda da memória de determinada comunidade, acesso a conhecimentos e, sobretudo, o estabelecimento de regras e normas de caráter ético, ritual ou de hábitos. Fala-se, então, de um processo que implica em um diálogo ininterrupto entre a mitologia e a vida, isto é, um mito que se cria para transformar uma história de vida e de história de vida que cria mitos. A *Santería* ou *Regla de Ocha* está inscrita em tal processo, conseguindo fazer com que sua mitologia não resulte literatura anexa à prática ritual. Muito pelo contrario, ela adquire vida no ritual. Ela é cerimônia, palavra sagrada dos orixás.

O próximo capítulo dedica-se à análise de um ritual na *Santería* ou *Regla de Ocha*. No intuito de trazer à luz a relação entre a vida cotidiana dos crentes e o ritual: como determinado ritual torna-se espaço de sustentação da vida e como as experiências de vida dos crentes também transformam e re-significam o ritual.

¹³⁵ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, p.146.

CAPÍTULO III

O *Wemilere* ou *Tambor de Santo* como espaço de criação e sustentação do grupo religioso

No capítulo anterior analisou-se a *Santería* ou *Regla de Ocha* como sistema religioso, a sua estrutura, organização, visão de mundo e *ethos*. No caso específico do terceiro capítulo, adentraremos na análise do ritual do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*. Analisar os rituais dos grupos humanos organizados constitui uma atraente via para pesquisar e compreender as pessoas na sua cultura. O ritual coloca à nossa frente “um imenso e complexo universo em parte conhecido, em parte a ser desvelado”¹³⁶. Como decifrar os fios desta urdidura? Como olhar este universo? Esta é uma dúvida recorrente na pesquisa.

Muitos são os autores que têm se aproximado do estudo dos rituais a partir da antropologia, sociologia, teologia, liturgia, entre outros. Diversos são os conceitos sobre o rito que se tem dado ao longo da história. Para E. Benveniste,

a palavra rito vem do latim *ritus*, que indica a ordem estabelecida e, mais atrás se liga ao grego *artús*, com o significado também de ‘prescrição, decreto’. Mas a verdadeira raiz antiga e original parece ser a de *ar*, isto é, modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo. Os termos ‘arte’, ‘rito’, ‘ritual’, são uma família de conceitos intimamente ligada à idéia de harmonia restauradora¹³⁷.

Os ritos colocam ordem, classificam, estabelecem as prioridades, dão o sentido do que é importante e do que é secundário. Os ritos nos permitem viver num mundo organizado e não-caótico, permitem nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento e impossível. Segundo Aldo Natale Terrin, o termo *rito* faz referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço. Trata-se, pois, de ações rituais realizadas no seio de uma religião ou de uma cultura que são reconhecidas como tais pela sociedade ou comunidade de crentes. Trata-se de ações que são diferentes das ações da vida ordinária e que se distinguem do comportamento comum.

Com relativa frequência, termos tais como ritual, rito, e ritualização são usados como sinônimos. Porém, vale destacar a diferença entre eles. O termo *ritual* faz

¹³⁶ VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo, Paulinas: 2005, p. 13

¹³⁷ TERRIN, Aldo Natale. *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 18

referência a uma idéia geral da qual o rito é uma instância específica. O *ritual* seria o que é definido de modo formal e mediante caracterizações, enquanto o *rito* é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião e cultura. *Ritualizar* é o processo pelo qual se formam ou se criam *ritos*. Há ações que, com o tempo, são ritualizadas; há situações e circunstâncias nas quais a pessoa é levada a ter um comportamento ritual e ritualiza o próprio agir, tornando-o formal e repetitivo. O *ritualismo* faz, assim, referência a um comportamento estereotipado e, em geral, esvaziado de qualquer conteúdo simbólico, sempre com o acréscimo de uma conotação negativa¹³⁸.

Outra aproximação ao ritual que nos parece interessante é a apresentada por Roy A. Rappaport. O autor é do critério que a religião é fundamental para a evolução da vida, embora ela tenha sido deslocada de sua posição original de autoridade pelo auge da ciência moderna. O autor estuda a natureza do ritual, e afirma que “o ritual é a matriz de onde se engendra a religião”¹³⁹. Ele assevera que “dentro da natureza da religião está fabricar a *Palavra*, a *Palavra Verdadeira*, sobre a qual se sustém as verdades dos símbolos e as convicções que instituem”¹⁴⁰. Rappaport usa o termo ritual para se referir “à execução de seqüências mais ou menos invariáveis de atos formais e de expressões não completamente codificadas por quem o executa”¹⁴¹. Para o autor, o ritual é uma estrutura única, embora nenhum de seus elementos pertença a ele exclusivamente¹⁴².

Uma das teses principais desenvolvidas por Roy A. Rappaport é que “os elementos conceituais e experimentais mais importantes da religião são criações do ritual”¹⁴³. Todas as pessoas vivem em termos de significados, alguns dos quais estão estreitamente relacionados com elementos mais gerais da religião (sagrado, numinoso, oculto, divino¹⁴⁴), elementos estes que se criam e se recriam no ritual. Isso não quer dizer que os diferentes sentidos da vida humana estejam subordinados única e exclusivamente às religiões, nem que todos os significados produzidos nas diferentes práticas religiosas tenham um impacto direto e visível na sociedade, senão que as

¹³⁸ TERRIN, Aldo Natale. *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*, p. 19-21.

¹³⁹ RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Tradução de Sabino Perea. Madrid: Cambridge University Press, 2001, p. 9.

¹⁴⁰ Idem. *Ibid.*, p. 53.

¹⁴¹ Idem. *Ibid.*, p. 56.

¹⁴² Idem. *Ibid.*, p. 60.

¹⁴³ Idem. *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁴ Para o autor, o *sagrado* é o aspecto discursivo da religião, o qual pode se expressar através da linguagem. O *numinoso* denota as qualidades da religião que são discursivas, afetivas e inefáveis. O termo *oculto* refere-se às capacidades eficazes e peculiares da religião, as quais são menos concernentes aos seres humanos, sendo o *divino* o referente espiritual daquilo que está oculto. Cf. RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, p. 55-116.

religiões têm tido, e continuam a ter, um papel muito importante na interpretação que as pessoas fazem de si mesmas, da sociedade e do mundo em geral.

Roy A. Rappaport enfatiza a necessidade de analisar o papel das práticas e dos conceitos religiosos nos processos de formação e adaptação da humanidade; para ele, no ritual se elaboram concepções que assumimos como religiosas e que têm sido fundamentais para a capacidade de adaptação da humanidade. O autor aborda a relação do ritual com o mundo social e natural, suas conseqüências sociais e seus efeitos objetivos.

No caso específico deste capítulo, adentraremos na análise de um ritual da *Santería*: o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*. Ritual este que constitui a exteriorização das concepções, idéias e representações religiosas mediante atos individuais e grupais. O *Wemilere* ou *Tambor de Santo* realiza-se com muita regularidade, e podemos afirmar que ele tem uma forma ou estrutura, isto é, uma ordenação própria, um padrão de apresentação, um leque de gestos físicos específicos e uma maneira estabelecida para a manipulação dos elementos rituais (ervas, instrumentos musicais, alimentos, etc.), entre outros aspetos. Esta forma está relacionada com o ordenamento dos conteúdos, que pode variar segundo o costume da comunidade religiosa, que tem sido conservada e transmitida pela *santera* ou pelo *santero* de cada Casa Templo. Todo ato ritual tem suas maneiras de produzir significado, que visam ajudar os crentes a se relacionarem com as deidades e a sociedade, bem como a resolverem os problemas do cotidiano. Quer dizer, há uma estreita relação entre forma, conteúdo e significado, a mesma esta diretamente relacionada ao cotidiano da família religiosa e aos problemas do dia-a-dia das pessoas.

Para o desenvolvimento deste capítulo, apresentaremos algumas classificações dos rituais na *Santería*, alguns tipos de rituais, e, depois, adentraremos na análise do ritual em questão, destacando como o mesmo está diretamente relacionado com a vida das pessoas, da família religiosa e como este constitui um espaço de encontro, criação e sustentação do grupo religioso.

3.1 Classificações dos rituais na *Santería*

Os rituais na *Santería* constituem uma das tantas vias através das quais os crentes desta religião popular cubana rendem culto aos orixás. Segundo Bárbara Balbuena Gutiérrez¹⁴⁵, na *Santería* se distinguem dois tipos fundamentais de rituais:

¹⁴⁵ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003, p 26.

1. Os de passagem, que são os diferentes rituais que indicam a transição ou a passagem de uma situação para outra e de um mundo (cósmico ou social) para outro. Neste patamar, existem três categorias secundárias: a) ritos de separação ou preliminares, b) ritos de margem ou liminares e c) ritos de agregação ou pós-liminares;
2. Os de intensificação ou multiplicação, que se realizam em momentos de crises e, geralmente, reafirmam a união de determinada comunidade ou grupo¹⁴⁶.

Existe outro critério para classificar os ritos na *Santería*. Aníbal Argüelles e Ileana Hodge os classificam segundo o propósito do rito, isto é, propiciatórios, de adivinhação, de iniciação e fúnebres¹⁴⁷:

1. Os rituais propiciatórios e de adivinhação abarcam as atividades religiosas em que se trata, como aspecto fundamental, de invocar as divindades ou antepassados para pedir-lhes ajuda para resolver alguma situação. Os rituais de adivinhação têm muita importância nessa tradição, já que é uma das maneiras de conhecer o parecer dos orixás sobre os problemas da vida.
2. Os rituais de iniciação são fundamentais nessa tradição. Nos mesmos, os crentes são consagrados a um orixá e recebem dele o *axé*. As pessoas, uma vez iniciadas, começam uma nova vida, conduzida pela experiência das madrinhas e os padrinhos que começam a transmitir os conhecimentos ao iniciado ou à iniciada aos poucos.
3. Os rituais fúnebres simbolizam a ruptura dos vínculos estabelecidos entre um *santero* ou uma *santera* que morre e o resto dos integrantes do grupo religioso. A pessoa ao morrer adquire a categoria de antepassado da família religiosa e, segundo a crença dos adeptos da *Santería*, a mesma estará em condições de ajudar os irmãos e as irmãs de religião a alcançar seus propósitos.

¹⁴⁶ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p 26.

¹⁴⁷ ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990, p.78-80.

Outra classificação agrupa os rituais em individuais e comunitários. Alguns exemplos deste último tipo de ritual são: O *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, igual ao ritual do *Güiro*, o *Bembé*, o *cajón do santo* e o *violín*¹⁴⁸. Cada um destes rituais constitui preces aos orixás. São rituais que se celebram para dar cumprimento a diversas motivações de carácter religioso, e marcam o começo ou encerramento de alguma atividade ou acontecimento importante. O mais importante de todos eles é o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, objeto de nossa análise.

3.2 Entre os fios da urdidura do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*: uma aproximação ao ritual

O ritual do *Wemilere* ou *Tambor de Santo* constitui a celebração de maior conotação das que se realizam na *Santería* ou *Regla de Ocha*. Segundo Bárbara Balbuena Gutiérrez, os estados de *Ciudad de la Habana* e de *Matanzas* continuam a ser os principais centros destes rituais, embora estejam espalhados pela Ilha toda¹⁴⁹.

Segundo Fernando Ortiz, “o termo *Wemilere* deriva-se de *wa-ni-ilé-ere*, o seja, ser parte das convulsões da casa das imagens”¹⁵⁰. Esta frase alude a uma das características do ritual, o momento de transe que será analisado posteriormente. Hoje, em Cuba, o termo *Wemilere* não é muito usado e este ritual é mais reconhecido como *Tambor de Santo*, *batá* ou simplesmente, *Tambor*. O fato se explica pelo uso dos tambores *batá* no ritual.

Para a realização deste ritual existem diferentes motivações. Bárbara Balbuena Gutiérrez, salienta algumas das motivações principais para a celebração do mesmo:

¹⁴⁸ O ritual do *Güiro* ou toque do *Güiro* dirige-se aos orixás, mas não tem um carácter tão sagrado como o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*. O nome de *Güiro* responde ao uso dos *chequeré* ou *agbé* (conhecidos em Cuba como *güiro*) como instrumentos acompanhantes na celebração. O *Bembé*, é um ritual igual ao *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, sendo que a única diferença é que não se usam outros tambores. Os nomes dos mesmos são: *Caja*, *segundo e salidor*. O *cajón do santo* é um ritual onde se usam caixas de madeiras como instrumentos musicais. Identifica-se como o *violín* aqueles rituais nos quais se usam os violinos para acalmar a fúria de Oxum e Iemanjá. Cf. BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p 57-123.

¹⁴⁹ Idem. Ibid., p. 38.

¹⁴⁹ Idem. Ibid., p. 57.

¹⁵⁰ ORTIZ, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklor de Cuba*. Habana: Ediciones Cárdenas y CIA, 1951, p. 294.

1. Apresentação do crente ao tambor. Este é um dos requisitos que o iniciado tem de fazer para ser autorizado a dançar em frente dos tambores sagrados *batá*¹⁵¹;
2. Festa para o orixá de cabeceira. Esta celebração se organiza para a divindade que, segundo a tradição da *Santería*, se assenta na cabeça da pessoa iniciada. Depois de realizada a iniciação, e antes de concluir o primeiro ano da mesma, o *santero* ou a *santera* deve homenagear tanto o orixá de cabaceira do padrinho ou da madrinha de assentamento quanto o seu próprio¹⁵²;
3. Aniversário do orixá. Este ritual se celebra a cada ano no dia que o crente foi iniciado ou assentado. O assentamento é uma cerimônia ritual que constitui um casamento místico entre o *orixá* e o *santero*. Neste rito, ambos adquirem obrigações de proteção e serviço mútuo¹⁵³;
4. Festas rituais nas datas de comemoração do dia do santo de cabeceira do *santero* ou a *santera*¹⁵⁴;
5. A necessidade de dar cumprimento à promessa feita aos *orixás* para obter prosperidade ou saúde da família ou de um membro da mesma, remediar alguma situação no trabalho ou algum problema judicial entre outras razões que afetem as pessoas no seu dia a dia¹⁵⁵;
6. Os *santeros* e as *santeras* podem celebrar uma festa ritual como agradecimento por ter se cumprido uma petição feita aos *orixás*, embora não se tenha oferecido como promessa¹⁵⁶;
7. Os *orixás* podem solicitar, aconselhar ou exigir aos filhos ou às filhas, como tributo obrigado, a realização de uma festividade. A petição se realiza através de uma pessoa possuída pelo orixá, ou mediante uma consulta oracular¹⁵⁷.

Dos pontos anteriores se deduz que uma das motivações fundamentais dos rituais na *Santería* é a devoção religiosa fervorosa entre o *santero* ou *santera* e seus orixás, que estabelece uma relação de dependência, para agradar aos orixás para que estes lhes

¹⁵¹ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p. 39.

¹⁵² Idem. *Ibid.*, p. 39.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Idem. *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

ajudem a restabelecer o equilíbrio¹⁵⁸. Os crentes tomam cuidado de seus orixás através das oferendas, sacrifícios e do cumprimento das petições advindas das referidas divindades; ao passo que também os orixás ajudam as pessoas no desenvolvimento de suas vidas protegendo-as e encaminhando-as para o sucesso.

Quando determinado numero de pessoas, iniciadas ou não, precisa realizar esse ritual, o *santero* ou a *santera* convoca a comunidade de crentes à celebração do mesmo. O padrinho ou madrinha da *Rama* é o encarregado de convidar as pessoas e organizar a celebração, distribuindo as responsabilidades. Neste caso, tomam parte na organização, iniciados ou não iniciados, da mesma Casa Templo, de outras Casas Templo, e pessoas da vizinhança que queiram se envolver nos preparativos. É muito comum que pessoas de outras religiões de ascendência africana também participem nessa celebração.

O ritual do Tambor é um apelo para trabalhar, mas também para desfrutar da vida. A sua função é outorgar calma, brindar estratégias e táticas para que as pessoas possam solucionar os mais dissímeis problemas e encontrar alegria em meio às adversidades do cotidiano. Os participantes transmitem informações sobre seus próprios estados físicos e sociais. A mensagem auto-referencial, isto é, a problemática de cada um dos envolvidos no evento religioso, faz a celebração acontecer. O ritual expressa, neste caso, os estados individuais dentro do sistema estrutural.

3.2.1 Estrutura do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*

O ordenamento do ritual na *Santería* está em correspondência com a mitologia, a mensagem canônica, que tem a ver com aspectos perduráveis da natureza, da sociedade e do cosmos. Esta mensagem canônica está codificada em aspectos aparentemente invariáveis da ordem litúrgica. Os mitos explicam as causas e os efeitos das ações a serem realizadas. Segundo B. I. Sharevskaya,

o mito religioso é como um roteiro a ser seguido durante a celebração ritual e é, ao mesmo tempo, um texto que se recita com um tom especial de voz, instituído para estabelecer uma relação mágica entre as personagens do mito e os ouvintes. Tanto a atuação cerimonial do mito

¹⁵⁸ Cf. Capítulo II p. 61.

quanto a recitação do mesmo se faz com uma linguagem sagrada especial, é mais que um simbolismo: é um potente ato mágico¹⁵⁹.

Como referimos no capítulo anterior, os mitos na *Santería* ou *Regla de Ocha* descrevem tanto as origens do mundo como os sucessos acontecidos aos orixás, as facetas de suas vidas e a relação destes com os seres humanos. Os mitos constituem o núcleo normativo integrado pelas relações entre os orixás e os crentes. É preciso lembrar que as normas e os valores religiosos da *Santería* atuam como reguladores da conduta dos adeptos. Tais normas e valores derivam-se do conteúdo dos mitos, que orientam tanto o que se deve ou não fazer quanto a ordenação dos ritos.

Segundo Bárbara Balbuena, a estrutura do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, embora existam algumas diferenças entre uma Rama e outra, é a seguinte¹⁶⁰:

1. A missa espiritual
2. O *Ñangaré*
3. A matança ou sacrifício dos animais
4. Dar *coco* aos orixás
5. *Oru de Igbodú*, *Oru seco* ou *Oru de dentro*
6. O almoço ritual
7. *Oru de eyá arañlá*, *ibán* ou *Oru de fora*
8. A comida ritual

3.2.1.1 A missa espiritual

A missa espiritual constitui um preâmbulo do que acontecerá nas festas dedicadas aos orixás e se efetua dois ou três dias antes da celebração, para informar aos antepassados da festividade que terá de acontecer. A cerimônia se realiza na Casa Templo onde terá lugar o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*. Na referida missa, rende-se homenagem aos antepassados da família ritual e sanguínea e se pede permissão aos antepassados para a realização do ritual. Segundo os *santeros* e as *santeras*, existem espíritos maléficos de pessoas que, em vida, foram malvadas ou que morreram trágica

¹⁵⁹ SHAREVSKAYA, B. I. Las tradiciones religiosas del África tropical en los estudios contemporáneos, en Armando Entralgo, *África*, t.4. La Habana: Pueblo y Educación, 1980. p. 75.

¹⁶⁰ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. p. 45-46.

ou acidentalmente, que têm inveja dos vivos e querem fazer o mal. Este ritual visa aquietá-las ou contentá-las¹⁶¹.

Nesse ritual, utiliza-se diferentes elementos, tais como: flores, ervas, incensos, tabacos, perfume, rosário, cruz, copos com água, entre outros. Participam do mesmo o *santero*, ou a *santera*, que organiza a celebração, os membros da família ritual e sanguínea, bem como os espíritas e *santeros* de outras Ramas. Nessa missa, invocam-se diferentes grupos de antepassados: os espíritos dos ciganos, dos índios, dos familiares mortos do lar e dos orixás. A cada um deles é entregue alguma oferenda, no intuito de obter deles o consentimento e as recomendações para que o ritual transcorra sem dificuldades.

Uma vez encerrada a missa, e com a benção de todos os antepassados, começa a preparação da Casa Templo. No dia anterior à celebração, limpa-se o local, fazem todas as sobremesas, compram frutas, flores, velas e todos os elementos necessários para a concretização do ritual. Da preparação participam todas as pessoas relacionadas com a Casa Templo, e aquelas convidadas pelo *santero*, ou pela *santera*, que organiza a celebração.

Nesse dia também se faz o trono, altar ou *pejis* em honra ao orixá ao qual está dedicado o ritual. Este se coloca geralmente num canto do *Igbodú*, que é a habitação da casa dedicada aos orixás. Se este recinto é pequeno, o altar se coloca na sala da casa. No altar ou trono se colocam os receptáculos que contêm os poderes dos orixás que estão representados em pedras (*otá*). Em seguida apresenta-se algumas fotos de assentamentos que se colocam no trono ou altar¹⁶².



Oxum

¹⁶¹ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. p. 46-47.

¹⁶² Fotos disponíveis em ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990.



Xangô



Orula ou Orunmila

As figuras representam os assentamentos a *Oxum*, *Xangô* e *Orula* ou *Orunmila*. Cada uma delas tem diferente cor, forma e material. Cada um dos elementos identifica os diferentes orixás e está relacionado com a mitologia. Os assentamentos se colocam num nível inferior ao do orixá congratulado, o qual é posto no patamar superior do trono.

No altar, além dos assentamentos, também se colocam tapetes, lençóis, colares, abanicos, flores e outros atributos simbólicos que representam os orixás presentes. Um exemplo da variedade de altares está representado nas seguintes figuras¹⁶³:

¹⁶³ Fotos disponíveis em ARGÜELLES MEDEROS, Anibal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990.





Neste trabalho, não é possível determos na análise de cada um dos altares ou tronos, mas neles podemos evidenciar elementos das diferentes culturas que chegaram a Cuba. Em Cuba, a *Xangô* se oferece maçãs, sempre que puder. Todos os *orixás* gostam de tabaco, o mesmo que desfrutavam os indígenas e que, pela ação da conquista e da colonização, estendeu-se a todos os confins do globo terrestre. Em qualquer cerimônia, encontramos bolos colocados como oferendas aos pés dos tronos. Muitos desses altares são adornados com mantos de Manila, lenços de seda chinesa, sofisticados ornamentos que até não muito tempo atrás chegavam a Cuba do Leste Europeu. Os altares são um reflexo das transformações que se produzem no interior da *Santería*, fato que revela o papel que a vida cotidiana desempenha no funcionamento e na regulamentação desta tradição religiosa.

3.2.1.2 O *Ñangaré*

Entre as cinco e seis horas da manhã do dia da celebração no quintal da Casa Templo, realiza-se o *Ñangaré* ou rito de *saudação (salutación)*, cerimônia que tem o objetivo de saudar ao *Olorum*, o dono do céu e do sol, é a força vital da existência, o signo do dia, proprietário da luz, do ar e do sopro da vida. O rito se efetua para receber o

axé do primeiro raio do sol. Nele participam os membros da família ritual e sanguínea da pessoa que organiza a festividade. Ao longo da cerimônia interpretam-se cantos rituais e rezas, sem instrumentos musicais¹⁶⁴.

3.2.1.3 A matança ou sacrifício dos animais

Depois do *Ñangaré* começa a matança ou sacrifício dos animais. É válido esclarecer que ao uso de animais, plantas e diferentes materiais dentro do ritual se lhe denomina *ebbó*. O significado desta palavra é sacrifício. O mesmo ancora-se na crença de que a oferenda aos antepassados é indispensável para obter um benefício com propósitos definidos. É através destes que os *santeros* e as *santeras* desviam o perigo, a desgraça, o infortúnio das pessoas. Por meio dos sacrifícios

se estabelece uma relação direta entre os seres humanos (que segundo a filosofia de vida da *Santería*, são seres criados para servir as divindades, com limitadas possibilidades para resolver por eles mesmos determinadas dificuldades) e o mundo supra-sensível, que pode ser de grande ajuda para aqueles que respeitam a ética de vida da comunidade *santera*¹⁶⁵.

Quando as pessoas realizam este ritual, elas estão cientes de que com o cumprimento de seu dever religioso, ganham o direito de serem retribuídas com o afastamento ou o desaparecimento do perigo, se for o caso, ou com a reafirmação do bem estar. O fato de os adeptos da *Santería* fazerem o que este sistema religioso estipula como correto proporciona a satisfação psicológica, e o restabelecimento do equilíbrio das pessoas envolvidas.

O sacrifício é um ritual no qual o sangue dos animais constitui o elemento central, pois através do mesmo reativa-se o *axé* e estreita-se a união com as diferentes divindades. Adrián Hernández de Sousa salienta que “o sangue é o elemento vital, da mesma maneira que apreciamos nossa vida apreciamos o sangue. Este é o princípio fundamental do sacrifício, ao oferecer-se o sangue do animal está-se oferecendo, de fato, a vida do ser humano”¹⁶⁶.

O objetivo principal desse ritual é alimentar as energias sagradas, ativar e alimentar a força vital dos orixás. Nele oferecem-se o sangue e partes importantes do

¹⁶⁴ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p. 48-49.

¹⁶⁵ HERNÁNDEZ de SOUZA, Adrián. *El sacrificio en el culto de los orichas*. La Habana: Ediciones Ifá Tumó, 1998, p. 16.

¹⁶⁶ Idem. *Ibid.*, p. 26.

corpo dos animais, tais como cabeça, vísceras, patas, penas. Os animais oferecidos tornam-se os mensageiros das petições e dos agradecimentos dos crentes que participam e daqueles que pessoalmente oferecem o ritual. O sacrifício na *Santería* é um meio que propicia prosperidade e vida longa às pessoas que o praticam. O *odú Oyekú Meyi* refere que “aquele que sacrificar será absolto, o sacrifício é libertação, a vida é um processo de dar para receber”¹⁶⁷. Através dos sacrifícios se restabelece a harmonia entre o *àiyé*/mundo visível e o *òrun*/mundo invisível.

Os sacrifícios devem ser feitos por um *axogún*, filho de *Ogum*, o orixá dono dos metais, das facas e de todos os instrumentos e aparelhos feitos com metais, sejam eles do tipo que for. Os filhos de *Ogum* nascem com o direito de realizar os sacrifícios para os orixás.

O ritual que dá início ao sacrifício não é público. Só participam pessoas afilhadas à casa; o *axogún* com seus ajudantes, que às vezes não são da casa; algumas pessoas amigas, que podem assistir com o consentimento da *iyalocha* ou *babalocha*. Segundo diferentes autores¹⁶⁸, a única coisa que se sabe no que diz respeito a este sacrifício, é que os orixás são consultados no decurso da cerimônia através dos búzios. Estes são considerados os porta-vozes dos orixás. De um lado, os *orixás*, através dos búzios, dão a aprovação para a realização da celebração, e, de outro, os congregados corroboram, através da referida consulta, se o andamento do ritual se desenvolve segundo as exigências das divindades.

O espaço litúrgico dessa parte é o *igbodú*, o quarto dedicado aos orixás. Nele se colocam os assentamentos para que as energias, a força vital dos orixás que está contida neles, sejam reativadas e renovadas com os sacrifícios.

Depois de consultados os orixás e com o consentimento destes começa a matança dos animais. Sacrificam-se animais de quatro pernas (sacrifício maior) e de duas pernas (sacrifício menor). O ritual consta de três momentos: invocação aos *orixás* (consiste em invocar os orixás para receber as oferendas), apresentação das oferendas às divindades (apresenta-se aos orixás materiais, plantas e animais a serem oferecidos e expõe-se as petições e necessidades da comunidade), e a matança dos animais. Embora estes três passos sejam comuns a todas as Casas Templo, o jeito de realizá-los é uma decisão que

¹⁶⁷ HERNÁNDEZ de SOUZA, Adrián. *El sacrificio en el culto de los orichas*, p. 15.

¹⁶⁸ Cf. AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, e HERNÁNDEZ de SOUZA, Adrián. *El sacrificio en el culto de los orichas*.

compete ao *santero* ou à *santera* da Casa Templo. Não há regras escritas, nem normas, nem estruturas fixas para estas celebrações.

Nessa parte do ritual, participam o *axogún* e seus ajudantes; o *oriaté*, que é o *santero* ou *santera* encarregada de dirigir a liturgia deste ritual; o *osainista*, que é o especialista nas ervas; e as pessoas autorizadas pelo *santero* ou pela *santera* da Casa Templo onde se realiza o ritual.

A matança de animais demora aproximadamente cinco horas, a depender do número de orixás a que se rende sacrifício. Depois de encerrada a matança, efetua-se o *repouso aos santos*, momento do ritual que tem a finalidade de propiciar o repouso do sangue, das vísceras e das penas dos animais sacrificados nos assentamentos de cada um dos orixás¹⁶⁹.

3.2.1.4 Dar *coco* aos orixás e *Oru de Igbodú*, *Oru seco* ou *Oru de dentro*

Depois de encerrados os sacrifícios, realizam-se dois rituais: a) Dar *coco* aos orixás e, b) *Oru de Igbodú*, *Oru seco* ou *Oru de dentro*. A primeira se chama dar o *coco aos orixás* (ou dar *coco* à esteira – cortina feita de bambu). Este se realiza as onze ou doze horas, no intuito de consultar os orixás para saber se os mesmos estão satisfeitos com os rituais realizados e indagar se ainda alguma outra coisa precisa ser feita antes de iniciar a festividade¹⁷⁰.

Posteriormente celebra-se o *Oru de Igbodú*, *Oru seco* ou *Oru de dentro*. Este ritual se realiza no *Igbodú* ou quarto sagrado, em frente do trono ou altar. É um ritual propiciatório que se efetua antes da chegada das pessoas convidadas à celebração. Neste *Oru*¹⁷¹, participam o *oriaté*, que dirige ou organiza os rituais, os *olú batá* (que são *santeros* dedicados e consagrados para tocar os tambores sagrados *batá*) com seus instrumentos e a *santera* ou o *santero* da Casa Templo¹⁷². Esta liturgia é uma espécie de

¹⁶⁹ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. p.49-50.

¹⁷⁰ Idem. Ibid. p. 50.

¹⁷¹ Segundo Fernando Ortiz a palavra *Oru* pode ser a mesma *Oro* que significa “conversação”, isto é, falar com as divindades. Desta mesma raiz forma-se *Orín* que significa “canto”. ORTIZ, Fernando. *Africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Cuba, 1950, p. 281.

¹⁷² BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. p. 50-52.

reza para pedir aos orixás seu consentimento para a realização da celebração e sua participação na mesma.

Os *olú batá* tocam nos seus tambores rituais, uma série de ritmos alusivos a cada orixá. Para a realização do referido ritual, os *olú batá* se vestem com camisetas e chapéus de cor branca¹⁷³. Neste *oru* não se canta.



Os *olú bata* são filhos de *Xangô*. Eles ocupam um lugar importante na hierarquia da *Santería* e precisam de um longo treinamento, que geralmente começa quando a pessoa é criança, já que é necessária muita habilidade e prática para chegar a conhecer o sistema de codificação sonoro e o sistema litúrgico de danças, cantos e diferentes ritmos relativos, características de cada uma das divindades. Não existe método, nem pentagramas com notas escritas, nem solfejos, “toda música de *batá* é de ouvido, oral na sua arte, na sua transmissão tradicional e no seu ensino”¹⁷⁴. Segundo Clara Luz Ajo,

sempre há dois ritmos acontecendo, embora seja um só instrumento o que está tocando. Isto é porque para o africano tudo tem sentido pois está em relacionamento com o entorno. Na música acontece isto. Para eles um ritmo está formado por vários sons, o ritmo existe quando vários instrumentos tocam, cada um deles leva sua parte e todos em conjunto formam um ritmo. No caso dos *batá* não tem sentido que um deles toque sozinho, os três formam a orquestra e cada um deles tem importância no conjunto. O tambor *batá* mãe (*iyá*) é que faz a primeira chamada, o pai (*itótele*) responde e o pequeno (*omelé*) sintetiza, ele é a síntese das teses e a antítese¹⁷⁵.

¹⁷³ Fotos disponíveis em ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990.

¹⁷⁴ ORTIZ, Fernando. *Los tambores batá*, p.66.

¹⁷⁵ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 335.

Os instrumentos rituais se consagram e preparam para que sejam portadores do *axé*, de um *axé* apropriado às funções para as quais tais instrumentos se destinam. Eles, através da consagração e combinações de substâncias e de palavras específicas, oferecem os elementos constitutivos do *axé*. Esse *axé* tem de ser reativado periodicamente. O ato de reativação do *axé* dos tambores se conhece com o nome de *Dar lhe de comer ao tambor*. Além do mais, os *batá* só podem ser manipulados por pessoas devidamente preparadas às quais também se lhe transmitiu esse *axé*, isto é, os sons produzidos pelos instrumentos rituais e pelas vozes humanas constituem indutores de ação. A função dos *batá* é a de invocar e convocar das divindades e promover a comunicação entre o *àiyé* e o *òrun*.

3.2.1.5 O almoço ritual

Encerrado o *oru seco*, começa o *almoço ritual*, que é um rito de agregação, uma comida de participação coletiva, que convoca à comunhão dos membros do grupo. Nele participam a família religiosa e sangüínea do *santero* ou da *santera* que organiza a celebração, bem como todas as pessoas que nesse momento se encontram na Casa Templo. O ritual começa às 13h ou 14h. Comem-se as carnes dos animais sacrificados, daí o caráter sagrado dessas comidas, uma vez que as mesmas constituem um meio de limpeza para toda aquela pessoa que dela participar¹⁷⁶.

A comida é um dos fatores essenciais no ritual aos orixás. Ela é o agente que une os seres humanos aos deuses. Cada orixá tem sua comida específica e suas frutas que aprecia. Entender a razão de cada comida, decodificar os seus ingredientes, saber confeccioná-la e ofertá-la são requisitos que os adeptos da *Santería* deveram possuir. A comida ofertada ou consumida pelos crentes é assimilada a partir da observação de vários preceitos que devem ser seguidos diligentemente, para que o *axé*, uma vez perdido, seja revitalizado.

A cozinha converte-se, assim, num espaço de ensino, respeito, tolerância e aceitação. Cada filho ou filha de santo prepara a comida de seu *orixá*. A comida preferida de seu *orixá* que é também a sua própria. Assim, no momento da elaboração dos alimentos, os congregados se agrupam segundo o *orixá* de cabeça. Num mesmo espaço, numa mesma cozinha, podem coincidir filhos e filhas de diferentes *orixás*. Para

¹⁷⁶ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p. 52.

cada divindade há determinados animais a serem sacrificados e determinado jeito de preparar os alimentos. Os mais experientes mostraram a maneira adequada de fazer a comida de seus *orixás* assim como servi-la. Na cozinha se cria um ambiente amável e cordial, que predispõe à colaboração. Durante a preparação dos alimentos, há um momento para cada participante expor os resultados de sua tarefa, suas observações sobre a vida cotidiana, suas eventuais dificuldades, ou suas conclusões a respeito de determinado problema enfrentado. É a cozinha um dos lugares onde se manifesta o diálogo interno na *Santería*.

Depois de elaborados os alimentos, todas as pessoas que estão na Casa Templo se reúnem para comer. Todos os alimentos se colocam na mesa e todas as pessoas sabem quais podem comer. A prática da comida coletiva é também valiosíssima e imprescindível. É um dos espaços onde se efetiva o ensino oral, a devoção aos orixás, e onde prevalece a tolerância, o respeito e o anelo de servir uns aos outros.

A comida para os crentes é uma linguagem através da qual o ofertante interage com os alimentos em busca de sentido, verdades e clara orientação para sua existência. Ao apresentá-la aos orixás, o crente tem consciência que uma nova forma de vida deverá ser adotada perante as ansiedades e motivos que ocasionaram aquele sacrifício, forma que move o ofertante a pensar e a sentir a sua existência de outra maneira, graças ao surgimento do *axé*, que “enfraquecido” antes pela desarmonia da vida cotidiana, se manifesta agora à vista do entendimento, da reflexão e da compreensão do crente perante a vida.

3.2.1.6 *Oru de eyá arañlá, ibán ou Oru de fora*

Depois de repousar o almoço, os *olí batá*, junto com seus tambores rituais, se trasladam para um lugar onde se celebrará o *oru* mais extenso, isto é, o *Oru de eyá arañlá, ibán ou Oru de fora*. Este ritual está composto de cantigas, toques dos tambores *batá* e danças. Entre todos os momentos do ritual esta é a única parte que tem um caráter totalmente aberto, pois participam todos os convidados à celebração, embora a dança em frente dos tambores sagrados só seja permitida para o pessoal autorizado. É o momento no qual se reúnem todas as pessoas que queiram compartilhar com os orixás.

Em frente do altar se coloca uma esteira aonde as pessoas que chegam à celebração se ajoelham, saúdam os orixás e depositam doces, frutas e flores. As que não

levam nada, deixam dinheiro. Os doces ficam para o final da celebração. As pessoas oferecem o fruto de seu trabalho ao sagrado. É a entrada do secular dentro do sagrado. Divindades e oferendas (dos crentes) coabitam num mesmo espaço. Um dos grandes deveres do filho para com seu *orixá* é dá-lhe de comer. A vitalidade do *orixá* e a possibilidade de ele se manifestar com maior força nas pessoas estão estreitamente vinculadas às oferendas.

Os *olú batá* tocam durante meia hora e as pessoas consagradas saúdam os tambores e depois começa a música. Com a música começa a dança, as pessoas iniciadas da casa e as iniciadas visitantes, se unem numa roda. Nesse primeiro momento os *olú batá* tocam as músicas dos orixás de uma forma contínua que não prevê um acompanhamento com cantigas, só conduz á formação da roda ritual. Eles começam pela dança de *Eleguá*, e terminam com a de *Obatalá ou Oxalá*, orixá da criação, dono das cabeças das pessoas, considerado o pai de todos e de todas.

A unidade do *àiyé* e *òrum* também está representada nesse círculo sagrado. O espaço interior do corpo e o espaço exterior são o teatro da transformação ritual, onde *santeros* e *santeras* se encontram com a divindade. Mas, nesse centro o poder sobre o sagrado se compartilha entre todas as pessoas iniciadas, sem distinção de gênero. Cada pessoa vai incorporar a sua divindade, independente de ser homem ou mulher e de que essa divindade seja masculina ou feminina. Mulheres podem incorporar divindades masculinas e homens divindades femininas. Neste sentido, o transe permite que as pessoas ultrapassem alguns dos parâmetros que lhes são designados pelo contexto social no qual interagem os adeptos da *Santería*.

Depois de meia hora que os *olú batá* passam tocando, incorpora-se a voz da *akpuón*, isto é, a *santera* ou o *santero* que canta e leva com sua voz a direção da música coral alternada própria da *Santería*. O *akpuón* começa com uma cantiga e o resto das pessoas responde alternadamente. O primeiro orixá a ser convocado é *Elegúa*, para que tudo transcorra bem. A linguagem dos *batá* se mistura com os cânticos.

A dança aos *orixás* constitui um dos principais atrativos do ritual. Estas danças são religiosas e sagradas, pois sua motivação é religiosa, o seja, estão dirigidas (ou representam simbolicamente) às divindades e se realizam num contexto ritual. Toda dança religiosa remete-se, explícita ou implicitamente, ao movimento vital e mítico, que é também a linguagem dos orixás. No contexto do ritual do Tambor, a dança é o elemento fundamental que chama e congrega a comunidade, é o meio mais propício e

orgânico para estabelecer os nexos de significação e comunicação com os *orixás*, a motivação essencial para a celebração do ritual. Embora coexista com outras ações rituais de grande importância religiosa, a dança é, junto aos toques e cantos, a atração principal do ritual.

O caráter religioso que sustenta a dança da *Regla de Ocha* ou *Santería* se deve não só ao contexto onde se realiza, mas também à sua dimensão simbólica. As danças caracterizam a cada um dos *orixás*, assim como os aspectos que representam (o mar, o rio, a paz, as doenças), a atividade que realizam em diferentes momentos (trabalho, guerra, caça), seus estados de ânimo (alegria, ternura, raiva, medo), facetas de seu desenvolvimento (quando eram crianças, jovens ou velhos), seqüências de sua personalidade (maternal, altaneira, brincalhona, brusca, sensual) e os momentos festivos em que os *orixás* se divertem.

A dança evoca episódios da história das divindades que expressam fragmentos dos mitos, tais fragmentos se representam através dos movimentos da dança e por meio das cantigas. Além disto, a dança é a via que possibilita o encontro das pessoas com seu *orixá*. O espaço ritual interpreta-se como sendo atravessado pelas energias da natureza, que interagem com o ritmo dos tambores, o movimento do corpo e as cantigas. O corpo em movimento se movimenta em diferentes níveis: “o nível alto, que relaciona as pessoas com energias do ar; o nível baixo, que relaciona o corpo com a energia da terra e o nível meio, que estabelece uma inter-relação com os outros dois níveis anteriores”¹⁷⁷.

Cada movimento do gesto tem uma significação e comunica uma idéia ou mensagem, fato que denota o alto conteúdo expressivo das danças na *Santería*. Nas danças correspondentes a *Iemanjá*, por exemplo, se pode observar a utilização dos movimentos da saia junto ao torso e às pernas, para simbolizar as diferentes facetas do estado do mar (tranquilo, agitado ou turbulento).

A dança no ritual é a máxima expressão das energias sagradas através do corpo. Segundo Clara Luz Ajo,

é no corpo que podemos chamar e exprimir as forças da natureza e demonstrá-la através dos rituais, tendo como propósito final seu equilíbrio, seja em nível cósmico, seja em nível humano, numa contínua comunicação e influência mútua. Através do movimento rítmico, o fiel exprime essa comunicação, restabelece o antigo equilíbrio, num contínuo ciclo de morte e renascimento,

¹⁷⁷ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 375.

que oferece a oportunidade de enfrentar a vida cotidiana com uma carga energética em equilíbrio¹⁷⁸.

A música na *Santería* se concebe para que o público participe emotivamente. Ela movimenta corpos e corações com seu ritmo “irresistível”. Ela se destina ao público cubano que acompanha o ritual com tudo, com o corpo, com batidas de mãos e exclamações aos orixás, com a emoção do encontro com o sagrado.

O “crescendo”, que tem a ver com a intensidade, e a “alogia”, que tem a ver com a rapidez do ritmo, são qualidades do ritmo e da música muito importantes nestes rituais. A “alogia” é um recurso expressivo utilizado no ritmo para acompanhar a dança, que possibilita que o ritmo seja mais ou menos rápido, segundo as necessidades da invocação às deidades. “A “alogia” é imprescindível, porém, o “crescendo” se serve dela. Quer dizer, a “alogia” mais o “crescendo” permitem que em níveis sugestivos profundos se inicie o estado de transe na pessoa crente”¹⁷⁹. “A palavra é atuante, porque é condutora do poder do axé. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apóia nesse poder dinâmico do som”¹⁸⁰.

Essa parte do ritual foca-se no transe-possessão, fenômeno que se produz pela emotividade coletiva e pela força ritual adquirida na relação cantiga-toque-dança. Segundo a tradição desta religião, a divindade possui o corpo de um dos seus filhos (ou cavalo de santo) e através do mesmo interatua familiarmente com os participantes. Este tipo de celebração, entre outras, tem uma característica significativa: os tambores têm que permanecer tocando até que o orixá desça¹⁸¹, dance quanto quiser e decida por fim à dança, momento no qual os tambores mudam o ritmo para chamar outro orixá.

Para os crentes na *Santería*, é a força do *axé* que permite que o orixá seja e se realize através da experiência do transe ou possessão. Os orixás como forças e

princípios simbólicos reguladores dos fenômenos cósmicos, sociais e individuais são incorporados, conhecidos, vividos através da experiência da possessão. [...] A dinâmica da possessão expressa, num tempo recriado psicologicamente, aqui e agora, dramatizada numa experiência pessoal, a existência de um sistema de conhecimentos, de uma doutrina. A doutrina só

¹⁷⁸ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 277.

¹⁷⁹ Idem. *Ibid.*, p. 339.

¹⁸⁰ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nâgô e a morte*, p. 49.

¹⁸¹ O transe geralmente tem momentos iniciais de tremores, fadigas, convulsões e depois de uns instantes aparece o orixá. As pessoas já conhecem o orixá pelos gestos, pela expressão do rosto, pelo grito característico. Segundo Lydia Cabrera, “este fenômeno é tão velho como a humanidade, conhecido em todos os povos e por todos os povos: [...] consiste em que o espírito ou uma divindade toma possessão do corpo de um sujeito e atua e se comporta como se fosse seu dono verdadeiro”. CABRERA Lydia. *El Monte*, p. 22.

pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual – analogias, mitos e lendas revividos; o conhecimento só tem significado quando é incorporado de modo ativo¹⁸².

Uma das diferenças entre as cerimônias para os orixás na África e as que se celebram em Cuba “é que o orixá toma um caráter individual e é por isto que numa mesma celebração, vários crentes são possuídos pelo mesmo orixá”¹⁸³.

Na Casa Templo, as pessoas se movimentam por todos os lugares. Donas dos espaços, elas podem olhar os rostos das demais, dançar, cantar e se consultar em qualquer canto da mesma. Os orixás dançam em frente de seus filhos e de suas filhas, recebem as saudações dos congregados, escutam pacientemente os problemas dos presentes, oferecem conselhos, admoestam, conferem graças, comem e bebem das oferendas. É o momento mais esperado pela comunidade.

3.2.1.7 A comida ritual

A comida ritual começa imediatamente depois de finalizado o *Oru de fora*. Os *batá* param de tocar e a dança e as cantigas também chegam a seu fim. Depois da retirada dos tambores, compartilham-se as sobremesas, os doces e as frutas. Repartem-se equitativamente todos os alimentos que estavam sobre o altar, ofertados, primeiramente, aos orixás e elevados à categoria de sagrados¹⁸⁴.

Os orixás que estão presentes comeram com as pessoas e, posteriormente, quando quiseram ir embora, serão levados para o quarto dos orixás, onde algumas *santeras* e alguns *santeros*, designados para isto, fazem um ritual para que as pessoas voltem a seu estado normal.

3.3 Considerações sobre o ritual na *Santería* ou *Regla de Ocha*

No presente capítulo, abordaram-se aspectos tais como classificações dos rituais na *Santería*; estrutura do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*; a missa espiritual; o *Ñangar*, a matança ou sacrifício dos animais; dar *coco* aos orixás; *Oru de Igbodú*, *Oru seco* ou

¹⁸² VERGER FATUMBI, Pierre. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, p.44.

¹⁸³ AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*, p. 351.

¹⁸⁴ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p. 55.

Oru de dentro; o almoço ritual; *Oru* de *eyá aranalá, ibán* ou *Oru* de fora; a comida ritual. Isto no intuito de abordar o ritual como espaço de criação e sustentação do grupo religioso.

Tomou-se como foco central de atenção o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, ritual composto de vários ritos que se renovam a cada encontro de maneiras bem diversas. Cada parte do ritual propicia sentido ao evento, ajuda ao povo reunido preserva a memória, e se identifica com a comunidade religiosa. Através do ritual, os adeptos da *Santería* oxigenam suas vidas e renovam suas forças, o que lhes permite enfrentar os desafios com que no cotidiano se deparam.

No que diz respeito às **classificações** dos rituais na *Santería*, pode-se afirmar que a mesma é válida em termos acadêmicos, uma vez que facilita a aproximação e a análise do fenômeno, mas denota-se que o ritual se manifesta de maneira tão dinâmica e variada que qualquer tentativa de classificação resulta insuficiente.

Para entender a **estrutura** do ritual do *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, é necessário compreender a relação existente entre as partes e o todo, levando em conta sujeitos, espaços, motivações e tempo da celebração.

Percebe-se que o ritual, embora possa variar de uma Casa Templo a outra, tem uma ordem geral que abrange, pelo menos, oito momentos: a missa espiritual; o *Ñangar*; a matança ou sacrifício dos animais; dar *coco* aos orixás; *Oru* de *Igbodú*, *Oru seco* ou *Oru* de dentro; o almoço ritual; *Oru* de *eyá aranalá, ibán* ou *Oru* de fora; a comida ritual. Cada momento do ritual tem uma motivação e função imanente, qual seja, a de significar e explicar a relação das pessoas com determinada realidade incompreendida, ou a de simplesmente propiciar o desfrute das pessoas envolvidas.

A missa espiritual serve como via de preparação; durante *Ñangar*, saúda-se o primeiro raio de sol, que representa *Olorum*; a matança ou sacrifício dos animais constitui o ponto de contato entre a comunidade e os *orixás*; o ato de dar o *coco* possibilita a consulta aos *orixás* através dos búzios, ato que se corrobora por meio do *Oru seco*, isto é, uma reza através do toque dos tambores, para pedir aos *orixás* consentimento para a realização da celebração e sua participação na mesma; o almoço ritual permite, além da satisfação de uma necessidade física, o diálogo e o aprendizado entre os membros envolvidos; o *Oru* de *eyá aranalá, ibán* ou *Oru* de fora permite o encontro do sagrado com a comunidade e a recepção das sugestões advindas das divindades que permitiram o restabelecimento do equilíbrio entre o mundo visível e o

mundo invisível; finalmente, a comida ritual, ou ceia ritual tem a função de renovar as forças das pessoas envolvidas para as mesmas enfrentarem os desafios do cotidiano.

Os rituais constituem um evento extraordinário e complexo de caráter coletivo, socializador, pragmático e sagrado. Neles convergem configurações rituais motivadas pela mitologia religiosa e se procura a proximidade e a comunicação com as divindades. Os rituais são atos de profundo simbolismo cultural que justapõem duas dimensões sagradas: a litúrgico-cultural e a lúdica ou de desfrute¹⁸⁵.

Entre as características essenciais dos rituais na *Santería*, destacam-se as seguintes:

- São sagrados, na medida em que todas suas ações e estruturas respondem à mitologia, às crenças e às praticas religiosas da *Santería* ou *Regla de Ocha*;
- Possuem um caráter integral, porque no ritual convergem manifestações sócio-culturais através dos gestos, da música, da dança, dos objetos, das vestimentas, das comidas e bebidas, que conformam a celebração;
- São pragmáticos, pois põem em prática sistemas de ações concatenadas, absolutamente necessárias para alcançar seus objetivos;
- A sua eficácia baseia-se na fé religiosa coletiva da comunidade, que acredita verdadeiramente no efeito positivo do ritual em prol de obter o desejado;
- Têm caráter sistemático, que se percebe no uso de um complexo sistema de signos para a comunicação: gestos, movimentos, toques, cantos, atributos simbólicos, cores, objetos, rezas, vestimentas;
- Consideram-se inclusivos, pois em alguns dos momentos do ritual participam não só os membros iniciados, mas todas aquelas pessoas com a vontade de participar sem exceção de cor, sexo, idade, religião e orientação sexual;
- Têm caráter lúdico, de desfrute, pois com suas próprias regras, tenta-se celebrar a vida, junto aos orixás. Estão presentes o excesso e a alegria festiva;
- A emotividade dos crentes perpassa todas as ações do ritual, particularmente nos toques, nas cantigas e nas danças. Todas as partes do ritual têm como objetivo propiciar uma determinada emotividade;
- A representatividade do universo sócio-ritual *santero* advêm dos modos e as formas em que seus portadores experimentam a vida cultural e da maneira dos mesmos interagirem em face às condições reais de sua existência.

¹⁸⁵ BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, p. 29.

O ritual possibilita uma vivência de totalidades, pois expressa “dimensões abrangentes da experiência e da esperança humana: aspirações, temores, tensões, conflitos, vitórias, utopias”.¹⁸⁶ No ritual, abre-se a possibilidade de viver num horizonte de sentidos, celebrando com regozijo as causas e motivos que fazem a vida dos congregados “plausível”, “plena” e “livre”.

No que diz respeito aos **sujeitos**, podemos afirmar que para a realização do ritual precisa-se tanto do envolvimento da comunidade, de todas as pessoas consagradas para cada parte do ritual, quanto da permissão dos *orixás* e dos antepassados. Estas partes (comunidade, consagrados, antepassados e *orixás*) constituem um sistema, isto é, cada uma delas é indispensável, se uma delas faltar, o ritual não poderá ser levada a cabo. Cada parte tem uma função específica e nenhuma delas tem predomínio sobre a outra.

Esse equilíbrio entre as partes do ritual também é extensivo aos **espaços** litúrgicos. Embora determinados momentos do ritual estejam exclusivamente reservados aos consagrados, a maior parte da celebração possibilita o livre acesso dos envolvidos a todas as partes do recinto. Isto denota a ausência de limites separando o sagrado do cotidiano. Sagrado e cotidiano se fundem na celebração em que os congregados encontram sua identidade e a legitimação da sua práxis.

Quanto às **motivações** para realizar o ritual, podemos afirmar que as mesmas advêm das experiências cotidianas de cada uma das pessoas envolvidas na celebração. Mesmo que o ritual leve em conta determinadas horas do dia e datas especiais, o mesmo não tem uma seqüência semanal ou mensal pré-estabelecida. O mesmo acontece só quando a comunidade precisar da reconstrução da conduta humana, que somente pode ser restabelecida por meio dos *orixás*. Mesmo existindo determinadas responsabilidades que cada consagrado deve cumprir, o ritual só se produzirá se houver um grupo de pessoas precisando da intervenção dos *orixás* nas suas vidas. Tais pessoas podem ou não pertencer à mesma Casa Templo, Rama, Religião ou ideologia. Para as pessoas envolvidas no ritual, o importante é conseguir equilíbrio interior da pessoa, o qual se pode manifestar através de movimentos corporais harmoniosos, daí que o movimento torna-se um ingrediente fundamental na celebração.

¹⁸⁶ TABORDA, Francisco. *Sacramento, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987, p. 51

Do anterior se deduz a importância dos gestos e as danças. Percebe-se uma unidade entre ritmo, dança, música, e cantigas, que possibilita a ligação dos crentes com aquilo que está além do visível, o *òrun*, o incognoscível, as energias sagradas. Quem participa da celebração o faz porque anseia ou precisa ser transformado. Supõe-se que a pessoa, depois de participar do ritual, esteja preparada para se deparar com os desafios do cotidiano.

As considerações anteriormente expostas permitem afirmar que o ritual, conhecido como *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, constitui um espaço de criação e sustentação do grupo religioso. O mesmo propicia tanto o diálogo entre as pessoas participantes quanto a re-significação dos elementos do ritual através da incorporação de elementos individuais e culturais dos envolvidos, o que traz em continuidade a re-significação da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho abordou a *Santería* ou *Regla de Ocha* como sistema religioso-cultural que propicia espaços de criação e sustentação do grupo religioso através do ritual conhecido como o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*.

O trabalho teve três objetivos específicos: apresentar um panorama geral da *Santería* ou *Regla de Ocha*, em termos de poderes culturais e religiosos; fornecer subsídios para entender a *Santería* como sistema religioso; avaliar os aspectos internos do ritual, suas formas, mensagens e características. A cada um destes objetivos dedicou-se um capítulo, os quais configuraram o corpo da pesquisa.

O primeiro capítulo nos aproximou da história da *Santería* em termos de poderes culturais e religiosos através dos diferentes períodos da história de Cuba: etapa Colonial, República Neocolonial e da Revolução Socialista. Isto, com a finalidade de compreender as matrizes culturais que formam parte da nação cubana. No decurso do trabalho verificaram-se, entre outros aspectos, os seguintes:

- Que a *Santería* se desenvolveu em meio a dissimiles poderes sócio-político-econômicos, culturais e religiosos;
- Que a sua condição de religião “marginalizada”, que em termos sociais considera-se um fato negativo, contribuiu positivamente para o desenvolvimento de um sistema religioso que se tornou altamente significativo para uma grande parte do povo cubano;
- Que as diferentes dominações políticas, econômicas e sociais, consideradas oficiais, hegemônicas e dominantes, não puderam destruir os recursos expressivos de origem africana, nem evitar a existência de uma coletividade que favoreceu a circulação desta tradição;
- Que a *Santería* tem uma grande capacidade para lidar com as fissuras dos sistemas, ora sócio-político-econômico, ora religioso;
- Que a *Santería*, como sistema religioso, não é excludente, pois deixa espaço para uma diversidade cultural e religiosa.

A análise apresentada no primeiro capítulo demonstrou que não é apropriado falar da cultura cubana como um produto acabado, senão como processos dinâmicos,

constantes e heterogêneos nos quais aconteceram e continuam a acontecer inúmeros encontros culturais. Nesses processos, são as pessoas que fabricam suas próprias identidades e as resumem de maneira criativa e original. Elas têm a habilidade de integrar elementos e esquemas culturais aparentemente incompatíveis e articulá-los num sistema próprio. Este é o caso da *Santería* ou *Regla de Ocha*, religião que surgiu dentro desse processo de formação da cultura cubana e que vive integrada à vida cotidiana das pessoas, a qual experimenta um processo de construção que, embora mantenha o *DNA* da cultura Iorubá, teve e ainda tem uma grande capacidade para intercambiar, transformar e reelaborar diversas formas de pensamento, valores, condutas humanas em seu contato com o *outro*.

No segundo capítulo, analisou-se a *Santería* ou *Regla de Ocha* como sistema religioso, a sua estrutura, organização, visão de mundo e *ethos*. No que se refere à estrutura, constatou-se que a *Regla de Ocha* não constitui um grupo organizado territorial, econômica, social ou etnicamente; que a mesma não tem uma estrutura hierárquica de tipo piramidal e não constitui um projeto político-social sistematizado. Porém, funciona com força institucional, em virtude da existência de eixos estáveis que garantem a relativa unidade da prática ritual.

No que diz respeito à organização, denotou-se que existe uma maneira interna de organização que é comum a cada Casa Templo Fundamento, Rama e Casa Templo. Isto é, o grau de pertença ao grupo se identifica através de categorias tais como: praticantes iniciados, não-iniciados, bem como pessoas com crenças e práticas afins. Já, no que diz respeito à dinâmica interna de cada espaço e celebração, comprovou-se que cada grupo tem liberdade para expressar a sua tradição e desenhar, a partir de suas necessidades, as celebrações.

Ao abordar o tema da cosmovisão e o *ethos*, evidenciou-se que a *Regla de Ocha*, como sistema religioso, contribui para a produção de sentido baseada na representação ideal da realidade, especificamente nas relações entre as pessoas, a natureza e as deidades. Estas representações mudam na medida em que se modificam essas relações. A *Santería* dispõe de um conjunto de valores com um conteúdo ético mediado pela crença no sobrenatural. Também há valores que se constroem sobre a base de elementos estruturais da religião (nas idéias, nos símbolos) nos rituais. Nesses valores, como na expressão religiosa em sua totalidade, manifesta-se uma relação dialética entre a continuidade de um legado, relativo à tradição herdada, e a transformação de um sistema religioso, que tenta se adaptar às exigências de cada contexto.

O terceiro capítulo dedicou-se à análise do ritual conhecido como o *Wemilere* ou *Tambor de Santo*, no intuito de trazer à luz a relação entre a vida cotidiana dos crentes e o ritual, e como o dito ritual torna-se espaço de sustentação da vida ao passo que também as experiências de vida dos crentes transformam e re-significam o ritual. No desenvolvimento do capítulo, vieram à tona, entre outras questões, as seguintes:

- O ritual constitui um evento extraordinário e complexo de caráter coletivo, socializador, pragmático e sagrado;
- O ritual é um ato de profundo simbolismo cultural que justapõe duas dimensões sagradas: a litúrgico-cultural e a lúdica ou de desfrute;
- Uma das funções do ritual é a de outorgar calma, brindar estratégias e táticas para as pessoas solucionarem os mais dissímeis problemas e encontrarem alegria em meio às adversidades do cotidiano;
- No ritual, ressaltam-se e levam-se em conta aspectos do cotidiano religioso das pessoas que participam na celebração que, a partir do legado dos antepassados, fazem uma releitura de sua fé e apresentam suas inquietações, paixões e expectativas sobre o sagrado;
- No ritual, reflete-se a partir de um cotidiano que não está desassociado da vida ordinária, onde o sagrado se manifesta com plena liberdade em tudo e em todos;
- Cada momento do ritual tem uma motivação e função imanente, qual seja, a de significar e explicar a relação das pessoas com determinada realidade incompreendida, ou a de simplesmente propiciar o desfrute das pessoas envolvidas;
- A eficácia do ritual baseia-se na fé religiosa coletiva da comunidade, que acredita no efeito positivo do ritual em prol de se obter o desejado;
- O ritual tem caráter sistemático, que se percebe no uso de um complexo sistema de signos para a comunicação: gestos, movimentos, toques, cantos, atributos simbólicos, cores, objetos, rezas, vestimentas.

As considerações anteriormente expostas demonstraram que a *Santería*, como sistema religioso, tem a capacidade de *re-funcionalizar e ressemantizar* os contextos; de

desenvolver seus próprios mecanismos de conhecimentos, instrumentação e projeção; de possibilitar o renascimento do heterogêneo, o desdobramento da autonomia pessoal, e a atividade individual. O espaço onde isto acontece é o ritual. É através do encontro da comunidade com o sagrado que se fornecem os pressupostos indispensáveis para as pessoas lidarem com os desafios que o cotidiano lhes apresenta.

Estamos cientes de que a abordagem dos objetivos propostos é só uma pequena tentativa de aproximação ao universo da *Santería*, porém, para um melhor entendimento do referido sistema religioso, necessitar-se-ia de um estudo sobre outros temas tais como:

- Maneira dos crentes da *Santería* se articularem com a cultura, passando pelos produtos que a lógica interna do ritual supõe, até o lugar que ocupa este ritual e seus produtos no contexto cubano. Para tanto, precisaria de uma investigação que prestasse maior atenção à pesquisa de campo;
- Estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva cubana;
- Análise de elementos rituais da *Santería* vindos de outros sistemas culturais e religiosos, e que têm sido reinterpretados e adaptados ao universo *santero*. Isto poderia complementar o presente trabalho.

Os aspectos abordados no presente trabalho não constituem uma apreciação definitiva sobre o ritual como espaço de criação e sustentação do grupo religiosos, mas, sim, uma tentativa de aproximação à *Santería* ou *Regla de Ocha*, que é um sistema religioso de grande relevância no contexto sócio-cultural cubano. A janela aberta por meio do teor deste trabalho corrobora que o caminho a seguir em prol da compreensão do universo religioso e simbólico dos seres humanos é extenso e arriscado. Mas, enquanto houver pessoas “chorando” haverá tambores tocando. O eco de centenas de milhares de anos de tradição religiosa de ascendência africana continuará a repicar no sangue de quem reclama a presença dos *orixás* para enfrentar a vida e os desafios do cotidiano.

BIBLIOGRAFIA

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição moral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AGUILERA PATTON, Pedro Pablo. *Religión y arte Yorubas*. La Habana: Editorial Sociales, 2004.

AJO LÁZARO, Clara Luz. *O corpo na festa do sagrado: uma proposta teológica litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado*. São Bernardo do Campo: 1998. [Teses- Doutorado em Ciências da Religião- Universidade Metodista de São Paulo]

ALONSO, Aurelio. La Espiritualidad Religiosa en Cuba Hoy. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 984-991, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal. Consideraciones acerca de los estereotipos, prejuicios recreados en Hampa Afrocubana de Fernando Ortiz. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 322-329, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ ECHU: protomateria en la religión Yoruba, Candomblé y la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 360-393, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Elementos para una comprensión de las representaciones mítico-mágicas en la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 604-619, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Estereotipos y prejuicios vinculados a las religiones de origen africano. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 682-694, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Estudio preliminar de la familia religiosa en la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 694-709, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Género y Mitos de la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 760-814, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Identidad Religiosa de los Creyentes de las Religiones de Origen Africano en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 876-881, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Informe de la festividad de Santa Bárbara, Changó en los municipios de Palmira y de Cruces, provincia Cienfuegos. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 946-950, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Iroko, Ikunia, Sambí, Ukano Bencosi: La ceiba Pentandra. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 967-977, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ La Naturaleza y las Religiones de Origen Africano. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1049-1059, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ La Regla Ocha o Santería. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1092-1116, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ La significación de las religiones de Origen Africano existentes en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1408-1424, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ La significación de lo ético y lo normativo en la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1425-1440, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Las expresiones religiosas de origen africano en Cuba. Cambios y perspectivas. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1505-1519, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Representaciones simbólicas en las religiones de origen africano existentes en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1895-1943, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, HODGE LIMONTA, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos*. La Habana: Editorial Academia, 1990.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, PERERA PINTADO, Ana C. Los valores religiosos de la Regla Ocha. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1642-1704, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, REY ROA, Annette A. del. Las expresiones religiosas de origen africano. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1465-1504, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, RUBIERA CASTILLO, Daisy. La mujer en la Regla Ocha: Un enfoque de género. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1036-1049, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal, RUBIERA CASTILLO, Daisy, GUERRA RAMÍREZ, Ricardo. La Regla Ocha. Mitos y Leyendas. In: *Aniversario 25 del*

Departamento de Estudios Sociorreligiosos. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1117-1168, ISBN: 978-959-282-058-6.

ARGUELLES MEDEROS, Aníbal, RUBIERA CASTILLO, Daysi, ROBAINA, María Cristina. Identidad Cultural y Expresiones Religiosas de Origen Africano. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p 850-875, ISBN: 978-959-282-058-6.

BALBUENA GUTIÉRREZ, Bárbara. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

BARCIA, Maria del Carmen. La abolición de la trata negrera en el Caribe. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, n. 6, p. 50-65, set/dec, 1984.

BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. 4^a, La Habana: Editorial de Letras Cubanas, 2006.

_____ *Cultos afrocubanos: La Regla de Ocha, la Regla de Palo de Monte*. Ciudad de la Habana: Ediciones Unión, 1995.

BARREAL, Isaac. *Retorno a las raíces*. Ciudad de la Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____ *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 2^{da}, São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

BEOZZO, José Oscar. As Américas negras e a história da igreja: Questões metodológicas in: *Escravidão negra e história da igreja na américa latina e no Caribe*, Petrópolis: Vozes, 1987.

BERGES CURBELO, Juana, HERNÁNDEZ URBANO, Eva, RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. *La religión en la historia de Cuba*. La Habana: Centro de Estudio del Consejo de Iglesias de Cuba, 2001.

BOLIVAR ARÓSTEGUI, Natalia. *La Regla de Ifá en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, UNEAC, 1996.

_____ *Los Orichas en Cuba*. La Habana: PM Ediciones, 1994.

_____ *Lydia Cabrera en su laguna sagrada*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2000.

_____ *OPOLOPO OWO*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.

BOSCH, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel: El Caribe, frontera imperial*. 3^{ra}, La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 2003.

BRICE SOGBOSSI, Hippolyte. *La tradición ewe-fofon en Cuba*. Ciudad de la Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1998.

CABRERA, Lydia. *Cuentos negros de Cuba*. Ediciones Universal: Miami, 1993.

_____ *El Monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993.

_____ *La laguna sagrada de San Joaquín*. 2^{da}, Miami: Ediciones Universal, 1993.

_____ *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. New York: Eastchester, 1980

CAIRO, Ana. *Bembé para cimarrones*. La Habana: Publicaciones Acuario Centro Felix Varela, 2005.

CASTAÑEDA DÍAZ, Rigoberto. *Elegguá, Oricha de los caminos*. Sancti Spíritus: Ediciones Luminária, 2004.

CHAILLOUX LAFFITA, Graciela. *De dónde son los cubanos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2005.

CORRONS, Orlando. Orisha Eleguá, Elegbara. Eshu. *Catauro*, Ciudad de la Habana: ano 6, n. II, p 128-138, 2005.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro, 2^{da}, Bauru: EDUSC, 2002.

DESCHAMPS CHAPPEAUZ, Pedro. Etnias africanas en las sublevaciones de esclavos en Cuba. *Revista de Ciencias Sociales*, Ciudad de la Habana n. 10, p. 33-48, enero\abril, 1986.

DIAZ CERVETO, Ana Margarita, PERERA PINTADO, Ana Célia. La religiosidad en la sociedad cubana actual. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 71-91, ISBN: 978-959-282-058-6.

DIAZ FABELO, Simeón Teodoro. *Cincuenta y un Pattakies afroamericanos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1996.

DOMÍNGUEZ, Lourdes S. *Los collares en la Santería Cubana*. Ciudad de la Habana: Editorial José Martí, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.

EFUNDÉ, Agún. *Los secretos de la Santería*. Miami: ediciones CUBAMÉRICA, 1983.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 5^{ta}, São Paulo: Editora Perspetiva S.A., 2000.

_____ *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1974.

FEIJOO, Samuel. *Mitología cubana*. Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1986.

FELIU HERRERA, Virtudes. *Fiestas y tradiciones cubanas*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

FENÁNDEZ MARTÍNEZ, Mirta. *A la sombra del árbol tutelar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

FERNÁNDEZ NÚÑEZ, José Manuel. *La Habana crisol de culturas y credos*. La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 2001.

FERRANDY, Heriberto. *Yoruba, un acercamiento a las raíces*. La Habana: Ediciones Política, 1993.

FERREIRA NETO, Edgar. Etnia e história. CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (coord). *Domínios da história: Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p 313-328.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.

FRANCO FERRÁN, José Luciano. Contrabando y trata negrera en el Caribe. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 3, p. 53-66, 1983.

FUENTES GUERRA, Jesús, GÓMEZ, Grisel. *Cultos afrocubanos: Un estudio etnolingüístico*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.

GARCIA DALLY, Ana Julia. Cuba: Educación y racismo durante el periodo de 1792 a 1959. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 28, p. 154-170, 1994.

GARCIA CORTEZ, Julio. *Pataki*. Leyendas y misterios de Orishas Africanos. Miami: Ediciones Universal, 1980.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos: Idade moderna*. 2^{da}, Petrópolis: Vozes, 1993.

GONZÁLEZ PÉREZ, Tomasa. *Ewé Layé: Fuente de vida*. Sancti Spiritus: Ediciones Luminaria, Cuba, 2003.

GOVÍN, Silvia. *Miscelánea sobre Santería*. La Habana: Editorial Academia, 1991.

GUANCHE, Jesús. *Procesos etnoculturales en Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.

GUERRA, Ramiro. *Manual de la historia de Cuba: desde su descubrimiento hasta 1868*. Habana: Cultural, S.A., 1938.

GUERRA, Rosa María de L., LOUREDA, Rubén Z. *Yemayá a través de sus mitos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1996.

GUANCHE, Jesús. *Procesos etnoculturales en Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.

GUTIÉRRES, Mariela. *El cosmo de Lidia Cabrera: dioses, animales y hombres*. Miami: Ediciones Universal, 1991.

HERNÁNDEZ de SOUZA, Adrián. *El sacrificio en el culto de los orichas*. La Habana: Ediciones Ifá Tumó, 1998.

HODGE LIMONTA, C. Ileana. Entre Memória e Oralidade: uma leitura teórica ao problema da identidade cultural. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 642-662, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 449-461, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Espíritus y orichas como contrarios que se complementan. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 663-669, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ La Santería cubana y el Candomblé brasileño. Aproximación al estudio histórico comparativo. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1392-1407, ISBN: 978-959-282-058-6.

KI-ZERBO, J. *História geral da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

KLEIN, Herbert S. *Escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LAHAYE GUERRA, Rosa María de, ZARDOYA LOUREDA, Rubén. *Yemayá a través de sus mitos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2000.

LACHATAÑERÉ, Romulo. *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Ediciones Ciencias Sociales, 1992.

_____ *Manual de Santería*. 2^{da}, Ciudad de la Habana: Ciencias Sociales, 2004.

_____ *¡Oh, mi Yemaya!* La Habana: Ediciones Ciencias Sociales, 1992.

LAMPE, Armando. *História do Cristianismo no Caribe*. São Paulo: CEHILA, 1995.

LEÓN, Argeliers. Consideraciones en torno a la presencia de rasgos africanos en la cultura popular americana. MENÉNDEZ, Lázara (coord). *Estudios afrocubanos*. La Habana: Universidad de la Habana, 1998, v.1. p 202-236.

LÓPEZ, Rafael. *Componentes africanos en etnos cubano*. La Habana: Ediciones Ciencias Sociales, 1995.

MARTINEZ FURÉ, Rogelio. *Eshu*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2007.

MARZAL, Manuel. *Tierra encantada*. Lima- Madrid: Trotta, 2002.

MENÉNDEZ, Lázara. *Estudios Afrocubanos*. v. 1, La Habana: Ministerio de Educación Superior, 1998.

_____ *Estudios Afrocubanos*. v. 2, La Habana: Ministerio de Educación Superior, 1998.

_____ *Estudios Afrocubanos*. v. 3, La Habana: Ministerio de Educación Superior, 1998.

_____ *Estudios Afrocubanos*. v. 4, La Habana: Ministerio de Educación Superior, 1998.

_____ *Estudios Afrocubanos*. v. 5, La Habana: Ministerio de Educación Superior, 2002.

_____ *Rodar el coco: Proceso de cambio en la Santería.* Ciudad de la Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2002.

_____ Un cake para *Obatalá.* *La Jiribilla*, Ciudad de la Habana v.3, Julio, 2001.

MIRANDA FRANCISCO, Olivia. La autoconciencia nacional cubana en sus orígenes: reflexiones en el 500 aniversario. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 27, p. 78-93, ene/jun, 1992.

MOREJÓN, Nancy. *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén.* Ciudad de la Habana: Ediciones Unión, 2005.

MOLINER CASTAÑEDA, Israel. *Los cabildos afrocubanos en Matanzas.* Matanzas: Ediciones Matanzas, 2002.

MORENO, Dennis. *Cuando los orichas se vistieron.* La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002.

MORENO FRAGINAL, Manuel. *África em América Latina.* Ciudad México: UNESCO, 1977.

_____ *El Ingenio: complejo económico social cubano del azúcar.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

MURPHY, Joseph. *Santería: African spirits in America.* Boston: Beacon Press Books, 1993.

ORTIZ, Fernando. *Africana de la música folclórica de Cuba.* La Habana: Publicaciones del Ministerio de Educación, Cuba, 1950.

_____ *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos e sociales, su etnografía y su transculturación.* La Habana: Dirección de Publicaciones Universidad Central de las Villas. 1963

_____ *El engaño de las razas.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

_____ *El pueblo cubano.* Ciudad de la Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1997.

_____ *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____ *Entre cubanos: psicología tropical*. Ciudad de la Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

_____ *Etnia y sociedad*. La Habana: Ediciones Ciencias Sociales, 1993.

_____ *La Santería y la brujería de los blancos*. Ciudad de la Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000.

_____ *Los bailes y el teatro de los negros en el folclor de Cuba*. Habana: Ediciones Cárdenas y CIA, 1951.

_____ *Los instrumentos de la música Afrocubana: los instrumentos anatómicos y los palos percusivos*. La Habana: Publicación de la dirección de cultura del Ministerio de Educación. 1952.

_____ *Los instrumentos de la música Afrocubana: los instrumentos sacuditivos, los frotativos y los hierros*. La Habana: Publicación de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, 1952.

_____ *Los instrumentos de la música Afrocubana: los tambores xilofónicos y los membranófonos abiertos, A- N*. La Habana: Publicación de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación. 1952.

_____ *Los instrumentos de la música Afrocubana: los membranófonos abiertos, N-Z, los bimembranófonos y otros tambores especiales*. La Habana: Cárdenas y CIA, 1954.

_____ *Los instrumentos de la música Afrocubana: los pulsativos, los fricativos, los insuflativos y los aeritivos*. La Habana: Cárdenas y CIA, 1955.

_____ *Los negros brujos*. Ciudad de la Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

_____ *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

_____ *Los tambores batá*. La Habana: Editorial de Letras Cubanas, 1995.

PERERA, Hilda. *Idapo*. El sincretismo en los cuentos negros de Lydia Cabrera. Miami: Ediciones Universal, 1971.

PERERA PINTADO, Ana Célia. Familia y Regla Ocha en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 714-725, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Religiones de Origen Africano: valores religiosos y cambio social en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 49-71, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Santería, migración y procesos transnacionales. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1944-1957, ISBN: 978-959-282-058-6.

PÉREZ CRUZ, Ofélia. Religiosidad popular y cambios sociales en Cuba. Símbolos y funciones respondiendo a nuevos contextos socio-históricos. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1872-1887, ISBN: 978-959-282-058-6.

PEREZ de la RIVA, Juan. *Cuantos Africanos fueron traídos a Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977.

_____ *El barracón: esclavitud y capitalismo en Cuba*. Barcelona: Crítica, 1978.

PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga. *La Virgen de la Caridad del Cobre: Símbolo de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMIREZ CALZADILLA, Jorge. Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-2000). In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006.

_____ El incremento religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 493-502, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Libertad de conciencia y religión en Cuba. *Revista de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 25, p 133-156, ene/jun, 1991.

_____ Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1759-1782, ISBN: 978-959-282-058-6.

_____ Religión y cultura. Estudios socio-religiosos en Cuba. In: *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, 2006, p. 1819-1836, ISBN: 978-959-282-058-6.

RAMIREZ CALZADILLA, Jorge, BERGES CURBELO, Juana. Retrospectiva y actualidad del V centenario en el campo religioso. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 27, p. 93-108, ene/jun, 1992.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no novo mundo*. 3^{ra}, São Paulo: Nacional, 1979.

RAMOS, Marco Antonio. *Panorama del protestantismo en Cuba*: La presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la revolución. San José: Editorial Caribe, 1986.

RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Tradução de Sabino Perea. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

REY BETANCOURT, Estrella. Esbozo etnohistórico del siglo XVI temprano. Cuba 1511-1553. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana: n. 16, p 162-185, ene/abr, 1988.

ROCA CALDERIO, Blas. *Tesis y Resoluciones del I Congreso del Partido*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1978.

RODRIGUEZ, Carlos Rafael. *Cuba en el tránsito al socialismo 1959-1963*. La Habana: Editorial Política, 1979.

SABATER PALENZUELA, Vivian M. *Sociedad y Religión*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.

SANTOS, Edson Fabiano dos. *Religião e teologia afro-brasileira: um estudo da religião afro-brasileira nas obras de Jorge Amado e seu enfoque teológico*. São Bernardo do Campo: 2005. [Dissertação-Mestrado em Ciências da Religião-Universidade Metodista de São Paulo].

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte*. 6ta. Petrópolis: Vozes, 1993.

SCOTT, Rebecca. *Emancipação escrava em Cuba para o trabalho livre*. Trad. Maria Lucia Lamounier. São Paulo: Paz y Terra Campinas, SP: UNICAMP, 1991.

SHAREVSKAYA, B. I. Las tradiciones religiosas del África tropical en los estudios contemporáneos, en Armando Entralgo, *África*, t.4. La Habana: Pueblo y Educación, 1980.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Sincretismo e Inculturação: pressupostos para uma aproximação teológica-pastoral às religiões afro-brasileiras, buscadas na epistemologia de Juan Luis Segundo*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.

SOTO, Sara. *Magia e historia en los "Cuentos negros", "Por qué" y "Ayapá" de Lydia Cabrera*. Miami: Ediciones Universal, 1988.

SOLEDA, Rosalía de la, SANJUÁN DE NOVAS, María J. *Ibo*. Yorubas en tierras cubanas. Miami: Ediciones Universal, 1998.

SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián. *El sacrificio en el culto de los Orichas*. Ebbó animales, materiales y plantas. Ciudad de la Habana: IFATUMÓ: 1998.

SUÁREZ, Norma. *Fernando Ortíz y la cubanidad*. Colección de la fuente viva. Ciudad de la Habana: Ediciones UNIÓN y Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1996.

TABORDA, Francisco. *Sacramento, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

TROCH, Lieve (org.). *Passos com paixão*. Teologia do dia-a-dia. Tradução Monika Ottermann, São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.

VALDÉS JANE, Ernesto. Conferência apresentada no VIII Congresso Mundial Iorubá, Palácio de las Convenciones, Ciudad de La Habana: 2003.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VERGER FATUMBI, Pierre. *Ewe: o uso das plantas na sociedade de Ioruba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____ *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Benin et Bahía de Todos os Santos du XVIIe au XIXe Siècle*. Paris: Mouton, 1968.

_____ *Orixás: deuses Iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Editora Corrupio Comércio Ltda, 1981.

_____ *Lendas africanas dos Orixás*. 3^{ra}, Salvador: Carybé e Editora Corrupio, 1985.

ZAMORA, Laciél. *El culto de San Lázaro en Cuba*. Ciudad de la Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000.