

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**YUMEI DE ISABEL MORALES LABAÑINO**

**Objetos sagrados: a Santería cubana através de sua cultura material.**

**Versão Corrigida**

(Versão original encontra-se na unidade que aloja o Programa de Pós-graduação)

Tese de Doutorado apresentada no programa de Pós-graduação em Antropologia social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva.

São Paulo  
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L112o Labañino, Yumei de Isabel  
Objetos sagrados: a santería cubana através de sua cultura material. / Yumei de Isabel Labañino ; orientador Vagner Gonçalves da Silva. - São Paulo, 2017.  
167 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Santería cubana. 2. Religião. 3. Objetos. 4. Cultura material. 5. Consumo. I. Silva, Vagner Gonçalves da, orient. II. Título.

À aqueles que partiram para *Orun*: Alicia, Gerardo, Eduardo e Rafaela.  
A Ramona, minha *iyalá* (avó) querida  
Aos meus pais: Iliana e Juanito, porque graças a eles estou aqui e agora.

## Agradecimentos

Todo trabalho acadêmico é como uma jornada; a minha inclui dois países e neles: família, amigos e colegas. Alguns estiverem desde o começo, outros achei no meio e no final do caminho. A todos e todas; minha gratidão é eterna, mas sempre tem alguns que preciso mencionar.

Primeiro, gostaria de deixar registrado meu agradecimento ao PEC-PG (Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação) da Fundação CAPES, que possibilitou minha vinda ao Brasil. Uma das melhores experiências acadêmicas e pessoais que já tive o privilégio de viver.

Sou extremamente grata ao meu orientador, Vagner Gonçalves da Silva por tantas coisas boas que sua chegada trouxe a minha vida. Obrigada pelos ensinamentos, apoio e amizade nesta jornada.

Às professoras da banca de qualificação, Bernadete Castro e Silvana Souza, agradeço pelas sugestões para o andamento do trabalho.

Muito obrigada aos colegas do CERNe (Centro de Estudos das Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras). Nossos encontros foram um grande aprendizado.

Também quero agradecer aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia da FFLCH pela paciência com meu “portunhol” e ajuda oferecida, em especial a Ivanette e Soraya na época da minha chegada.

No caminho que me trouxe até aqui estão meus colegas do Instituto Cubano de Antropologia, eles foram fundamentais para a minha formação como pesquisadora: a colegas; Niurka Nuñez e Estrella Gonzalez, obrigada pelos ensinamentos. Sem deixar de mencionar ao finado Rafael Robaina por estimular meu trabalho e me instruir sobre o mundo de Ifá em Cuba.

A Ileana Hodge, minha mestra, obrigada pela amizade e parceria. Tenho orgulho de me considerar sua discípula.

A Dra. Rosa María Delahaye; graças a ela a antropologia chegou a minha vida.

Muito obrigada à Grisel do Museu de Guanabacoa pelas facilidades para realizar a pesquisa, assim como à Ester Nicle da Casa de África e à Dra. Lazará Menendez pela sua colaboração.

Em especial a todos aqueles que são parte da santeria cubana: espiritistas, santeros, babalawos e paleros, por me conceder parte de seu tempo respondendo as minhas perguntas e me permitindo participar de sua vida religiosa. Em especial a Lazarito, Nelson, Caridad e Carmita, sem deixar de agradecer postumamente a Roberto *Omi Sayde*, grande conselheiro que partiu cedo.

À minha família toda, espalhada pelo mundo, que me encorajou na “minha maluquice de estudar muito”. Em especial à minha mãe; Iliana, minha heroína, que me ensinou desde cedo que tudo é possível com dedicação, força de vontade e coragem. Ao meu pai, Juanito, obrigada por sempre me encorajar a perseguir e lutar pelos meus sonhos. Aos meus irmãos Diógenes, Adnia, Alberto e Pedro Luis que sempre torcem por mim.

Também não teria sido possível este percurso sem o apoio dessa outra família, aquela que se forma pelos laços afetivos. Muito obrigada à minha querida tia-madrinha Luisa Marta pelo carinho, conselhos e apoio incondicional. Ao meu padrinho Valentin, sempre paciente, e à sua família que me auxiliaram em momentos muito difíceis. E a minha irmã do coração, Arlen, que apesar da distância está muito presente.

À minha família estendida em Cuba, aos amigos que sempre estão presentes e velam pelos meus interesses na minha ausência: Javier, Adiley, Danay, Maykel, Aivlis, Maira e idanis.

Agradeço a todas e todos os brasileiros que me ajudaram nesta estada de mais de quatro anos, foram muitos os lares brasileiros em que fui acolhida com carinho. Muito obrigada a Betty e sua família pelo recebimento afetuoso. À Patricia e sua família, obrigada pelo auxílio durante minha adaptação.

Aos meus amigos que fizeram possível para combater a saudade da nossa ilha: Mercedes, Yamila, José Luis, Cida, Marta e Julio. A turma dos latinos, parceiros dessa identidade coletiva da língua espanhola: Laura, Alan, Hugo e Maria Eugenia.

Na USP igualmente achei excelentes amigos que foram fundamentais nesta caminhada: Diana, Michelle, Renata, Yara, Jaqueline, ArieH, Patrick, Álvaro.

Ao meu irmão brasileiro, Rosenilton, *muchas gracias!* Sua colaboração merece

minha gratidão permanente. O Olavo, meu abburé, muito obrigada também por todas as conversas, aprendi muito delas.

Aos meus queridos amigos Renata e Paulo; agradeço profundamente o refúgio, carinho e preocupação comigo. Sem vocês teria sido quase impossível chegar até o final. Também a ajuda de aqueles que me suportaram na convivência diária: Cinthia, Aline, Fara e Beto, que chegou quase no final, mas não por isso menos importante.

A todos e todas que não foram mencionados minhas desculpas pela memória fraca, mas fica o agradecimento:

*Moducué!*

*Muchas Gracias!*

*Obrigada!*

## RESUMO

LABAÑINO, Yumei de Isabel Morales. **Objetos sagrados: a *santería* cubana através de sua cultura material**. 167 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Tradicionalmente as religiões afro-americanas são estudadas principalmente por meio de suas cerimônias, mitologia, hierarquia, organização ritual e conceitos éticos-filosóficos. Nesta tese se realiza uma aproximação da *Santería*<sup>1</sup> cubana, religião de origem africana, por meio de sua cultura material. Com esta ideia se observou a presença desta religião na sociedade cubana contemporânea, inserida em um processo de transformações sócio-econômicas, em que ela, considerada uma prática subalterna assume um papel protagonista. Os objetos criados e/ou transformados para uso religioso funcionam na pesquisa como fio condutor para analisar os modos pelos quais a *Santería* é percebida dentro e fora da comunidade religiosa. Com esse intuito se realizou o exercício de examinar a apreensão de objetos para uso religioso em espaços públicos: museus e mercado, assim como privados: casas-templo. Questões como agência desses objetos, as redes de sociabilidade em que estão inseridos e seus processos de sacralização foram estudados com o auxílio de alguns pressupostos teóricos dos estudos sobre o consumo de cultura material. A etnografia foi decisiva para a construção da narrativa deste trabalho que confirmou a ideia de que a *Santería* se mantém intimamente vinculada às transformações atuais em Cuba.

Palavras-chave: *Santería* cubana, religião, objetos, cultura material, consumo.

---

<sup>1</sup> As palavras em espanhol serão colocadas em itálico.

## ABSTRACT

LABAÑINO, Yumei de Isabel Morales. **Sacred objects: the Cuban *Santería* through its material culture.** 167 f. Tese (Doctorate degree in Social Anthropology)- Faculty of Philosophy, Languages and Literature and Sciences, University of São Paulo, São Paulo 2017 .

Traditionally, African-American religions are mainly studied through their ceremonies, mythology, hierarchy, ritual organization and ethic-philosophical concepts. In the present thesis, one approaches the Cuban *Santería*, a religion of African origin, through its material culture. Bearing this in mind, we observed the presence of this religion in the Cuban contemporary society, inserted in a process of socio-economic transformations where it assumes an important role, although once it had been considered a marginal practice. The objects which are created and or transformed for the religious use are the connecting thread in the research to analyze how *Santería* is seen in and out of the religious community. In order to do so, we examined how religious objects are placed in public and private spaces for religious use: museums and markets and also the house-temples. Inquiries about the agency of those objects, the sociability networks in which they are inserted and their sacralization processes were studied with the assistance of some theoretical assumptions of the studies about the consumption of material culture. Ethnography was decisive to frame the narrative of this work, which confirmed the idea that *Santería* is still intimately affected and bound to the current transformations in Cuba.

Key-words: Cuban *Santería*, religion, objects, material culture, consumption.

## RESUMEN

LABAÑINO, Yumei de Isabel Morales. **Objetos sagrados: la santería cubana a través de su cultura material.** 167 f. Tesis (Doctorado en Antropología Social)- Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2017.

Tradicionalmente las religiones afro-americanas son estudiadas por medio de sus ceremonias, mitología, jerarquía, organización ritual y concepciones ético-filológicas principalmente. Esta tesis realiza una aproximación de la Santería cubana, religión de origen africano, mediante su cultura material. Para ello se observó la presencia de esta religión en la sociedad cubana contemporánea, inserida en un proceso de transformaciones socio-económicas donde ella está asumiendo un rol protagonista. Los objetos, creados y/o transformados para usos religiosos funcionan en el texto como hilo conductor para intentar analizar las formas en que la Santería es percibida para fuera y dentro de la comunidad religiosa. Para ello se realizó un ejercicio de examinar la aprehensión de objetos para uso religioso en espacios públicos: museos y mercado, así como privado: casas-templo. Cuestiones como la agencia de estos objetos, las redes de sociabilidad en que están inseridos y sus procesos de sacralización fueron estudiados, con el auxilio de algunos presupuestos teóricos provenientes de los estudios sobre el consumo de la cultura material. También la etnografía fue decisiva para la construcción de la narrativa de este trabajo que develó la idea de que la Santería cubana, desde una posición de relativa subalternidad se mantiene íntimamente ligada con las transformaciones de la Cuba actual.

Palabras claves: Santería cubana, religión, objetos, cultura material, consumo.



Saias vendidas inicialmente como roupa religiosa da santeria cubana (foto acima) e atualmente usadas como vestimenta cotidiana (foto abaixo). (Loja de artigos religiosos ao lado do Mercado de *Cuatro Caminos*, Havana, Cuba, Foto de Vagner Gonçalves da Silva, 2010)



Foto de Yumei Morales, 2015

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	11
Caminhos da pesquisa. ....	11
O campo religioso afro-cubano.....	17
Inspirações teóricas. ....	21
<b>Capítulo 1.</b> Os objetos contam histórias, coleções etnográficas e as imagens-representações sobre a Santería cubana.....	24
1.1. A coleção Fernando Ortiz. ....	28
1.1.1. O acervo do colecionista. A coleção etnográfica na sua gênese.....	39
1.1.2. Coleções nas instituições estatais socialistas <i>llegó el Comandante y mandó a parar</i> .....	42
1.2. A Coleção etnológica do Museu de <i>Guanabacoa</i> (“O axé está em Guanabacoa”). .....	50
1.2.1 Disposição da coleção e interação do público. ....	53
<b>Capítulo 2.</b> “ <i>Soperas</i> e assentamentos, homens e orixás, lojas e <i>casas-templo</i> . Redes de sociabilidade na Santería contemporânea”. ....	63
2.1. O circuito do axé na Havana. ....	66
2.1.1. Onde compram os santeros? .....	68
2.2. Comprando para os orixás. ....	82
<b>Capítulo 3.</b> “Iniciando coisas e pessoas”. ....	96
3.1. O primeiro passo, os <i>guerreros</i> . ....	102
3.2. Seguindo os mandatos de Orula, primeira iniciação em <i>Ifá</i> .....	111
3.3. Nascendo no santo, a cerimonia de <i>kariocha</i> . ....	120
3.4. O aniversario de santo, fechando um ciclo. ....	134
<b>Considerações finais.</b> .....	144
<b>Referencias bibliográficas.</b> .....	149
<b>Anexos.</b> .....	156

## INTRODUÇÃO

*“As coisas têm vida própria - apregoava o cigano com áspero sotaque - tudo é questão de despertar a sua alma”. (Gabriel García Márquez, 1968, p.8)*

### **Caminhos da pesquisa**

Esta tese é o resultado de um processo que começou quase seis anos atrás, no momento estava na procura de um tema de pesquisa interessante que pudesse ser usado para uma investigação de doutorado. Tinha realizado uma pesquisa de mestrado sobre a questão da modernidade e a tradição na *Santería* cubana, comparando a Havana e Matanzas, que são consideradas os dois polos principais da religião em Cuba.

Por aquele tempo minhas leituras estavam dirigidas ao conhecimento do Candomblé, e me atraía a ideia de fazer um estudo comparativo entre a *Santería* cubana e o Candomblé brasileiro, quando recebi a encomenda de ajudar um professor brasileiro durante sua estadia na Havana. Este professor tinha sido recomendado por uma amiga com que praticava meu português, e foi uma surpresa ao saber que ele pesquisava o Candomblé e uma oportunidade de aprender sobre algo que só conhecia pelos livros.

Como pesquisador da área das religiões afro-americanas com certeza tinha interesse em conhecer algo sobre o mundo afro-cubano, e em nossos roteiros pela Havana recorreremos museus onde a temática estivesse exposta e também se adicionou uma visita à maior área de venda de artigos religiosos da cidade no momento. Grande foi meu assombro, pelo marcado interesse que ele demonstrava pela cultura material o que me fez refletir que esse mesmo interesse tinha sido observado por mim em outros colegas internacionais. Um interesse que traspassava a curiosidade típica pelo objeto estranho, diferente, que era mostra de uma prática cultural alheia. Então como acontece às vezes, a resposta a alteridade foi que acionou o interesse sobre aquilo que tinha caído na

categoria da invisibilidade do visível para mim.

Só que meu fascínio ao respecto estava dirigido a olhar a cultura material desde um ponto de vista econômico, influenciada pela avalanche de transformações que a inserção da *Santería* num mercado de consumo dentro da ilha. Esta situação era muito falada nos círculos acadêmicos e o dos iniciados nas religiões afro-cubanas, muitos olhavam para esta circunstância desde um ponto de vista negativo e em detrimento da imagem de estas religiões, já que ao ser elas inseridas numa dinâmica econômica existia a preocupação que estas fossem percebidas como religiões volcadas ao comércio. Influenciada por este cenário pensei na possibilidade de fazer uma pesquisa comparativa entre o Candomblé brasileiro e a *Santería* cubana que abordasse a relação de ambas as religiões com o mercado de bens religiosos. Mas aconteceu comigo algo clássico em quase toda pesquisa social, ela mudou totalmente seu enfoque, levada pelo trabalho de campo, momento histórico e leituras, me fizeram reavaliar a possibilidade de mudar a investigação de um enfoque econômico a um centrado na cultura material em si.

No momento de minha chegada ao Brasil, via o convênio do PEC-PG/CAPES, e me deparar com as diferenças regionais de se fazer e viver o candomblé encontrei a primeira dúvida da viabilidade de um estudo comparativo entre ele a *Santería* que tratasse a relação de ambos com o mercado. Logo de visitar espaços como à Feira de São Joaquim (Salvador), o Mercado Central de Porto Alegre, o Mercado do Bairro de Agua fria em Recife e o Mercado de Madureira; assim como alguns espaços em São Paulo, foi aos poucos madurando a ideia de afastar um pouco a pesquisa do mercado e volcar ela mais para os objetos.

Conjuntamente, durante minhas entradas e saídas da ilha; a participação em congressos e o dialogo com os religiosos cubanos, me deparei que a abordagem dos estudos sobre a *Santería* e outras religiões afro-cubanas e sua relação com o mercado estava seguindo uma linha que privilegiava o enfoque econômico. O consumo vinculado à religião, só se centrava no aspecto do crescimento das lojas de artigos religiosos e a profissionalização da religião, deixando os aspectos sócios e culturais de lado. Instigado pelo processo de abertura econômica do país e ampliação da lei do trabalho por conta própria<sup>2</sup> de 2010.

Este momento histórico, junto com as recomendações da banca de qualificação ajudou na decisão de centrar o trabalho em Cuba, pela importância de mapear esta nova etapa de transição na sociedade na qual a *Santería* tinha uma participação ativa<sup>3</sup>. O foco

---

<sup>2</sup> Resolução no. 32 de 7 de outubro de 2010, ampliação do Decreto-Lei no. 141 do 8 de setembro de 1993. Fonte: [https://www.ecured.cu/Trabajador\\_por\\_cuenta\\_propia](https://www.ecured.cu/Trabajador_por_cuenta_propia) . (Consultado em janeiro de 2013)

<sup>3</sup> Durante muitos anos existiu o concenso por parte dos pesquisadores que a *Santería* era uma pratica

não é o estudar o processo de abertura econômica, si não usar ele como marco para a pesquisa, já que ele fez com que a religião ganhasse mais visibilidade com a proliferação da exposição de objetos vinculada a Santería no cotidiano dos cubanos. Além que esta visibilidade é mais presente mediante as lojas de artigos religiosos, este fenômeno se estende a outros espaços coletivos: públicos e privados; no primeiro caso em instituições estatais tales como museus, e no segundo no espaço tradicional como as casas-templo<sup>4</sup>.

A Santería é uma religião, que nós últimos vinte anos tem sido estudada por pesquisadores cubanos e estrangeiros. Este boom pelo estudo da temática é continuação de um interesse que se manifestou durante o século XX completo em autores nacionais: Ortiz (1975; 1996), Cabrera (1994), Valdés (1985) entre outros; assim como algumas referências nos trabalhos de conhecidos antropólogos como William Bascom (1969) e Melville Herskovits (1937). Mas geralmente as pesquisas se concentram no estudo dos rituais, cerimônias, particularidades da religião e suas continuidades e rupturas com respeito a África, sendo os tópicos recorrentes.

Tentando fazer uma proposta nova, mas que a sua vez estivesse em dialogo com a tradição de estudos sobre as religiões afro-cubanas na ilha, tomei como ponto de partida os trabalhos que se centravam nas transformações da religião nas últimas décadas. E assim que o trabalho resultante estabelece uma “conversa”, às vezes com textos produzidos fundamentalmente nos anos 90 do século XX e de começo do século XXI.

Esta tese é resultado de um intento de observar a Santería cubana desde uma perspectiva diferente: através de sua cultura material. Aqui os objetos são o ponto de partida para estudara religião de um modo diferente, um intento de fazer com que as coisas falem\* (Holbraad, 2011)

Então surge uma interrogante, porque a escolha da cultura material para explorar as dinâmicas da Santería cubana contemporânea? A opção por tomar como fio condutor os objetos decorre da novidade que a abordagem traz aos estudos sobre as religiões afro-cubanas. Além disso, esses estudos são escassos e geralmente abordam a cultura material centramdo-se nos aspectos técnicos fundamentalmente. Elegi seguir os objetos porque do ponto de vista metodológico eles poderiam me ajudar a enxergar os processos pelos quais a Santería passa atualmente.

Com este intuito foi escolhida como metodologia a etnografia muti-situada no trabalho de campo propriamente. Adotando as modalidades de construção de uma

---

subalterna, fundamentalmente pelo seu origen nos grupos marginados e explorados. A realidade demonstra que ao contrario ela se manifesta como uma parte importante da sociedade cubana que estive sempre presente nos processos históricos da nação.

<sup>4</sup> Mais adiante será bem explicado o significado das casas-templo no corpo do texto.

\* Aqui faço um jogo de palavras com o título do texto “Can the things speak?” de Martin Holbraad (2011)

etnografia multi-situada, debrucei-me no seguimento dos objetos, em vez de seguir as pessoas, recurso muito usado nas etnografias sobre as religiões afro-cubanas. Seguindo os objetos vinculados a Santería cubana em diferentes contextos; para uso ritual ou não, em espaços privados e públicos foi possível estabelecer maneiras como eles são percebidos na sociedade cubana e com eles a prática religiosa no que é parte. Independente de que me centrei nos objetos, as pessoas também ocupam um papel principal na pesquisa, elas são apresentadas não só como pouseidoras deles, si não como companheiros no dialogo entre ambos, inserido em redes de consumo (olhando aqui consumo como uma prática cultural). Seguindo as pessoas não só se delimitam as redes de consumo, também as de sociabilidades associada a religiões afro-cubanas em geral.

O fato de que o objeto de estudo não pode ser abordado si o pesquisador permanece centrado numa mesma localidade, pois ele se constrói a traves das relações entre os diversos lugares e localizações. Implica uma etnografia multi-situada (Marcus, 2001), itinerante, que permite captar estas relações. Relações que em Cuba se criam desde o Ocidente (Havana) e se ramificam para o resto do país. Durante o trabalho de campo me movimetei a zonas que são reconhecidas atualmente como de movimentação vinculada a Santería: a capital Havana, Matanzas como berço da religião e Santiago de Cuba que apresenta um crescimento alto nos últimos anos. A pesquisa se localizou mais na Havana por questões de compromisso institucional\*\*, com variadas incursiones a Matanzas e uma única a Santiago de Cuba.

Foi factível compilar informações durante o transcurso de o doutorado e resgatar algumas de minha vivência como pesquisadora do ICAN. Muitas das informações foram recolhidas em conversações informais no momento de descanso entre rituais, outras em entrevistas semi-estruturadas gravadas em suporte de som e algumas poucas em imagem. A maioria das comunicações vira dos iniciados na Santería, outras de pessoas próximas ao mundo da religião: vendedores de lojas de artigos religiosos e artesãos. E outras mediante entrevistas a pesquisadores *da Fundación Fernando Ortiz, Universidad de la Havana* e museólogos *da Casa de África* e o *Museo de Guanabacoa*.

O trabalho de campo na Havana foi direcionado nos municípios de Havana Vieja, Centro Havana, Cerro e Diez de Octubre, conhecidos bairros com população de filiação nas religiões afro-cubanas. Além de aproveitar meu nexo preestabelecido com santeros e babalawos de essas regiões, com que vinha dialogando um tempo, a raiz de meu trabalho de mestrado. Um tanto similar com a pesquisa realizada em Matanzas, focalizando no

---

\*\*Desde o 2006 venho me desenvolvendo como pesquisadora do Instituto Cubano de Antropologia, inserida em um grupo de pesquisa sobre as religiões afro-cubanas. Durante minhas estadias de trabalho de campo na Ilha com motivo do doutorado participo na vida acadêmica da instituição.

município de Colón, no povo do Central Mejico com incursiones a lugares cercanos mediante o seguimento de algumas redes de socialização religiosa da região sul da província. Já no caso de Santiago de Cuba, a dinâmica foi diferente, a viagem de campo permitiu explorar o campo religioso nessa cidade e fazer poucas entrevistas (gravadas em vídeo) e realizar um contraste com a prática da Santería com respeito ao Ocidente.

Minha inserção no campo teve um duplo viés; por um lado à minha condição de pesquisadora e de outro como nativa. Como pesquisadora de um centro de pesquisa associado ao Ministerio de Tecnología y Medio Ambiente (CITMA), a entrada em algumas casas de santo ocorreu relativamente fácil, mas nem sempre ajudava, pela tensa relação que durante anos o governo manteve com as religiões em geral. O mesmo acontecia em ocasiões com as pessoas ligadas ao comércio de artigos religiosos, embora tivesse outros que reacionavam positivamente e manifestarem satisfação pelo interesse da academia nas religiões afro-cubanas como uma mostra legitimação e aceitação destas.

Como pesquisadora deu-se a possibilidade do acesso a informações que se encontra nos acervos de instituições estatais: arquivos, bibliotecas e museus. Isto me ajudou na compilação de informação no referente às coleções etnográficas que abordo no trabalho, e possibilitou o contato com pesquisadores da área.

Então minha condição de nativa, pertencente a grupo, foi se revelando aos poucos no discursar da minha inserção em resposta as entrevistas<sup>5</sup> de meus interlocutores. Minha conexão com as religiões afro-cubanas vem desde o berço, na minha família convivem espiritistas santeros<sup>6</sup>, paleros<sup>7</sup> e babalawos<sup>8</sup>, pelo que esse mundo desde cedo se tornou familiar para mim. Junto com os ensinamentos da escola fundamental fui instruída nas questões fundamentais de cada um das religiões afro-cubanas sob o ditado de que elas são parte do legado familiar.

Isso me possibilitou que uma vez feita à escolha de pesquisar as religiões afro-cubanas, elas não fossem desconhecidas e souberam-se alguns dos códigos principais delas que me permitiriam uma introdução tranquila. O que a sua vez levanta certas questões e dilemas éticos devido à aproximação ao campo de estudo.

Historicamente o antropólogo se iniciava, torna-se nativo como parte de uma estratégia de inserção no campo, para aceder à informação e progredir na pesquisa (Silva, 2006). No meu caso, eu já era nativa e segundo os códigos da religião, minha lealdade vem em primeiro lugar com os orixás, lealdade reforçada nos cânones da

<sup>5</sup> Acontece no trabalho de campo, que os iniciados cubanos perguntam o porquê da pesquisa, além de testar até onde chega o conhecimento do pesquisador.

<sup>6</sup> Santero ou santera, é chamado a pessoa iniciada na Santería cubana coloquialmente.

<sup>7</sup> Palero, nome comum com que é conhecido os iniciados na Regla de Palo Monte.

<sup>8</sup> O babalawo, é o sacerdote de Ifá, sua tradução seria “pai dos segredos”

*Santería* pelas iniciações em idade precoce -sete anos- e a procedência de família com tradição religiosa<sup>9</sup>.

Devido a minha iniciação em Ifá, frequentemente uso uma pulseira no meu braço esquerdo que me identifica como iniciada, funcionando como sinal diacrítico de meu pertencimento a religião. Isto muitas vezes ajudava na minha entrada em algumas casas-templo, que ao ver a pulseira me reconheciam como parte do grupo e gerava um clima de confiança. Nas ocasiões em que não a usava nas conversas com santeros e babalawos, me perguntavam si tinha algum vínculo com a religião além da pesquisa, ao responder positivamente muitas vezes eu era quem pasava a ser entrevistada.

Portanto, aconteceu durante a pesquisa que em ocasiões meu interlocutor me dizer; *vou falar agora para você como religiosa*- pedindo para desligar o gravador- *o que vou falar agora não é de interesse da academia*. O anterior relatado é uma mostra também do sigilo que ainda permeia a atitude do religioso cubano ante as instituições, ao forçar a distinção entre meus roles no campo, garantido assim meu compromisso. Acontecia em outras ocasiões que era requisitada para ajudar nos rituais, o que limitava minha atenção para observar de fato o que acontecia; nesses a observação participante se transformava em participação de fato (eu deixava de observar para participar como miembro do grupo). Entretanto mesmo que algumas vezes a observação participante poderia ser sacrificado por motivos de reciprocidades com o grupo eu não recusava participar nos rituais. Mas em outras ocasiões recusava a participar dos rituais considerando meus conhecimentos limitados e meu próprio grau de iniciação.

Com respeito ao exercício do registro dos rituais, sabendo a importância do segredo na *Santería* (ao igual que no Candomblé), desenvolvi o habito de pedir permissão antecipadamente para gravar-lhos (som e/ou imagem). Da mesma forma perguntei se os nomes dos entrevistados poderiam ser citados assim como indagar se preferia que seu nome fosse citado. A maioria dos entrevistados preferiu que seu nome completo não fosse usado, pelo que nas citações correspondentes as entrevistas não usei o sobrenome. Outros, entretanto pediram para que se trocasse seu nome para preservar sua privacidade (Anexo1), ou que não fossem citados.

### **Campo religioso afro-cubano**

O campo religioso afro-cubano é um espaço de convivência de várias religiões que compartilhem uma origem ou antecedente na África, reconhecido na atualidade como uma

---

<sup>9</sup> Em conversa com santeros e babalawos que conheciam minha dupla entrada no campo, fazia-me recomendações de não devalar de mais, de manter o segredo e sigilo de algumas questões da religião.

das marcas mais importantes dos negros escravizados na cultura cubana. Algumas são propriamente cubanas e outras procedentes de países vizinhos da área do Caribe; no primeiro grupo se encontram: a *Santería* (também conhecida como religião *Lucumí*, *Regla Ocha* ou *Complexo Ocha-Ifá*), a *Regla Conga* ou de *Palo Monte*, a *Sociedad Secreta Abakúa*, e por último as *Reglas Arará* e a *Iyesá* (praticamente extinguidas) e o Espiritismo Cruzado. No segundo grupo estão o vodú e o rastafarismo que chegaram via a emigração e proximidade com seus países de origem, Haiti e Jamaica.

A coexistência entre estas religiões é bastante pacífica, no sentido que uma mesma pessoa pode estar iniciada em vários de estos sistemas religiosos, uma particularidade que é chamada de paralelismo religioso (James, 1995). O fato de que a denominação de *regla* (regra) seja comum, responde ao significado da palavra em espanhol que dá ideia de algo organizado; neste sentido, começaram a ser chamadas assim entre os anos de 1960 e princípios dos anos de 1970, a partir dos trabalhos da pesquisadora Lidia Huget (1968).

Para ilustrar sobre estas religiões é pertinente explicar cada uma das denominações específicas:

A *Santería* cubana, religião *Lucumí*, *Regla de Ocha* Ou *Complexo Ocha-Ifá* (Menendez, 2002; Hodge, 2009); centro deste estudo; é uma expressão religiosa basicamente de ascendência iorubá. Rende culto aos *orixás*, tem uma concepção do mundo baseada na mitologia de suas deidades, as quais se consagram os fiéis mediante cerimônias de raspagem de cabeça e imposição dos atributos simbólicos do *orixá* escolhido em cerimônia de adivinhação. Esta cerimônia de iniciação é conhecida também em Cuba como “*asiento*” pela forma de realização do ritual ou consagração. Os consagrados ao assumir tal responsabilidade sobre suas cabeças, acompanhados das regras espirituais e tabus consagratórias que hierarquizam e estruturam sua visão e concepção do mundo, se sentem comprometidos para com seus padrinhos/madrinhas de religião<sup>10</sup>(*babalochás* e *iyalochás*), o grupo no qual ingressaram como membro de uma família religiosa e com os *orixás* como expressão simbólica de suas crenças. Desse modo a crença passa a regular as relações sociais e interpessoais dos consagrados. A este tipo de crença se conhece popularmente com o termo de santero.

Adicionam-se os consagrados a Orunmila (*Babalawos*), iniciação que compete ao

<sup>10</sup> São chamados assim aos sacerdotes que exercem o papel maior dentro da hierarquia da família religiosa e que iniciam a maioria de seus membros, fazendo um equivalente com o Candomblé brasileiro seriam os chamados pai e mãe de santo. O mesmo poderia se aplicar a os termos *babalocha* e *iyalochas* que apresentam seus homólogos brasileiros em *babalorixá* e *ialorixá* respectivamente.

sexo masculino. O sacerdócio de Ifá, que exige uma nova iniciação depois da consagração, sempre que esteja indicado para o sacerdócio pelo próprio oráculo de Ifá. Ambos cultos (Ocha e Ifá) são organizados em seus corpos rituais e cerimoniais, e existe um grau de complementação entre ambas, por isso a denominação de Complexo Ocha-Ifa.

A Regla Conga ou Palo Monte que tem como antecedentes os aportes do conglomerado etnolinguístico Congo-Bantú. Suas crenças estão centradas, principalmente, nos poderes dos mortos e dos antepassados conhecidos entre eles *mpungo* e *msambi*. Para este tipo de crentes estes espíritos habitam na natureza e são considerados protetores da mesma. Em seu fundamento religioso se encontram representados materiais de origem mineral, animal e vegetal, como expressão simbólica da natureza. O processo de iniciação é conhecido como “*rayamiento*”, consiste em pequenas incisões realizadas sobre o corpo do iniciado, cujo sangue é vertido sobre a *nganga* o fundamento religioso, ligando o próprio espírito com aquele unido a prenda (nganga), como sinal de pacto sagrado para com sua religião e grupo afim.

A Sociedade Secreta Abakuá, organização social e religiosa masculina que organiza seu culto ao redor da adoração da figura de um peixe, chamado de Tanze. Seguindo a história mitológica; se basa na revelação de um segredo de índole religioso por uma mulher. Esta razão é usada para que as mulheres sejam excluídas de participar das atividades rituais. A iniciação tem como eixo a realização de uma cerimônia denominada *Juramentación*, que é o ato de juramentar a preservação dos segredos do grupo, das cerimônias que se realizam no quarto religioso denominado Fambá.

As *Reglas Arará e Regla Iyesá* se praticam a nível local, em algumas localidades do interior de Matanzas principalmente. Atualmente elas são praticadas em conjunto com a *Santería*. Na Regla Arará suas crenças aglutinam elementos de origem ibo com um forte substrato linguístico fon, divide em três ramos principalmente: arará mágino, arará dahomey e arará sabalú (Guanche, 2011). A Regla *Iyesa*, proveem de um subgrupo ioruba, que apresenta ligeiras diferenças na maneira de conduzir os rituais, a língua e a música.

O Espiritismo cruzado<sup>11</sup>, embora ele não seja reconhecido como uma religião de origem africana está incluída entre as religiões afro-cubanas pela forte presença de elementos africanos (da *Regla Ocha* e da *Regla do Palo Monte* em sua liturgia). Tomando como base o kardecismo, nesta variante cubana do espiritismo se rende culto as

<sup>11</sup> Em Cuba se praticam outras variantes de Espiritismo (de mesa e o de cordão), mas o Espiritismo cruzado é o que dialoga mais com as religiões de matriz africana.

diferentes ancestrais, agrupados em comissões pela sua proveniência. É assim que pode se encontrar a comissão dos congos, em alusão aos antigos escravos; a dos ciganos que viriam a representar o ancestral europeu; a comissão dos índios, os primeiros povoadores do lugar. Assim como comissões que agrupam pela função que desempenham como a dos professores e estudantes (que auxiliam e problemas acadêmicos), e a dos médicos.

Vodu haitiano de predominância da cultura Daomeiana, chegou à ilha junto com os escravos de colonos franco-haitianos, que se assentaram na parte sul-oriental depois da Revolução haitiana ocorrida em 1804. Mas que só começou adquirir certa visibilidade a partir da década de 1920 com os haitianos que se estabeleceram como trabalhadores manuais contratados para o corte de cana-de-açúcar. Indústria que se desenvolveu nessa região oriental de Cuba com o capital norte-americano, que utilizou como mão-de-obra.

Já o sistema cultural e religioso Rastafari chegou a solo cubano desde os anos de 1970, mas só teve um crescimento até a década 90 principalmente entre os jovens. O movimento Rastafari ofereceu para aqueles que dele se aproximavam uma possibilidade de posições relacionadas à reafirmação racial das populações negras, subversão de normas eurocêntricas de beleza e uma crítica da hegemonia branca, entre outros incentivos.

Na atualidade é comum observar no campo religioso afro-cubano, certa hegemonia da *Santería* com respecto as outras religiões. Iniciados em outros sistemas religiosos afro-cubanos manifestam a necessidade de se iniciar em *Ocha* e *Ifá* para estar mais completos e posuir uma maior área de atuação religiosa. Mais de 50% dos entrevistados manifestarem que sua iniciação no Complexo Ocha-Ifá esteve determinada pela necidade de se fortalecer religiosamente, porque a feitura para o orixá é considerada como o topo nas iniciações, independente de se segue uma carreira sacerdotal.

No caso de religiões locais como as Reglas: Arará, Iyesa e Ganga para sua sobrevivência seus praticantes tem adoptado uma dupla iniciação como forma de dialogar com as outras religiões. Este fenômeno deriva numa serie de equiparações entre os orixás, nkisis, loas, guias espirituais utilizando os primeiros como exemplo para explicar os outros, criando-se um predomínio<sup>12</sup> do componente ioruba.

Para alguns, esta situação se deriva da influência do convívio com os pesquisadores e a academia que presenta uma predisposição a pesquisar mais o Complexo *Ocha-Ifá*. Existe uma tendencia na bibliografia sobre religiões afro-americanas na qual se privilegia os estudos sobre as religiões de origem ioruba em detrimento das

---

<sup>12</sup> Processo similar a nagonição que se observa no Candomblé brasileiro, onde o componente ioruba ou nagô tem um maior protagonismo.

outras, sob o falso conceito de que as primeiras são mais complexas e evoluídas. Esta inclinação é produto de concepções expostas por os precursores destes estudos tanto em Cuba como no Brasil.

Desde o que ao final da década de 1950 com o trabalho de Carlos Echanove “La santería cubana” se extendió o uso de esta terminología para designar as religiões afro-cubanas. Baixo este termino se conheceram as religiões de matriz africana que se praticam em Cuba, com enfases em aquelas de origem ioruba. O termo *Santería* pela equiparação com os santos católicos se institucionalizou e passou a ser referencia para fora da comunidade religiosa, que logo se apropriou do termo no dialogo com os pesquisadores.

Na atualidade as investigações realizadas sobre as religiões afro-cubanas presenta um intento de diversificar as linhas de pesquisa, aumentando os estudos referentes a Regla do Palo Monte e da Sociedad Abakúa. Embora ainda se observa uma maior produção academica centrado no Complexo Ocha-Ifé, assim como a inclusão de pesquisadores nativos, existe um movimiento de interessado em variar os objetos de estudo de ambos lados<sup>13</sup>.

No panorama atual religioso cubano as religiões afro-cubanas ocupam um lugar de destaque. Sua presença na vida cultural e social tem se multiplicado notavelmente, observando também o impacto de procesos como a re-africanização e transnacionalização de alguma delas. No caso do Complexo Ocha-Ifé o primeiro tem suscitado diferencias que levarom a uma divisão entre tradicionalistas (*criollos*) e reafricanizados, com a introdução de novos rituais e dinamicas na pratica religiosa. Em quanto a transnacionalização é vista como um fenómeno comum debido ao movimiento migratoria que caracteriza a sociedade cubana, que forma familias religiosas globais.

A situação descrita até agora (resumidamente), serve para nos situar no presente etnográfico de este trabalho. Um momento caracterizado pelo cambio, a movimentação constante que caracteriza a sociedade cubana, na capacidade de seus atores de se re-inventar frequentemente. Esta última qualidade muito afianzada na cosmovisión ou filosofía de vida dos praticantes das religiões afro-cubanas.

## Inspirações teóricas

---

<sup>13</sup> Criação da Institución Bantú de Cuba e da Sociedad Arará, esta ultima anexa a Asociación Cultural Yoruba por parte dos religiosos afro-cubanos. Já por parte dos académicos se celebrou um congreso sobre a cultura bantú no 2016 e se publicarom varios libros que abordam a tematica Abakúa na Feria Internacional del Libro de la Havana.

Durante a construção do objeto de pesquisa, me inclinei por não seguir estritamente uma teoria antropológica em si, mas bem optei por trabalhar com alguns autores que poderiam me ajudar a pensar a cultura material da Santería cubana. Os estudos sobre a cultura material de um grupo determinado se caracteriza por enfoques que privilegiam questões técnicas e estéticas, ou o consumo dela desde uma perspectiva econômica fundamentalmente Douglas (1990).

Mas como era minha intenção fugir de enquadrar o trabalho em questões econômicas, e me centrar nas implicações desde o ponto de vista social do consumo da cultura material da Santería, me debrucei em autores que analisam a importância dos objetos na vida das pessoas. Trabalhos como os de Daniel Miller (2000 e 2010) foram alguns de meus referentes mais utilizados devido à possibilidade de estabelecer com eles um diálogo. Os textos de Miller a sua vez dialogam com os trabalhos de Appadurai (1991), Douglas (1990), Sahlins (1979) que em certa medida serveram de inspiração para pensar como o consumo se insere na vida das pessoas.

Cultura material, objetos, materialidades são tópicos que na atualidade encontra-se em revisão, desde o ponto de vista dos estudos antropológicos que apostam em uma virada ontológica. Estes conceitos são reavaliados e reelaborados mediante o uso do discurso dos nativos, e também são tomados outros por possuir “uma bagagem teórica menor” como o termo coisa/things (González-Abrisketa, 2016).

A noção de coisa é muito recorrente no trabalho de Tim Ingold, ele parte da ideia de que o mundo está cheio de coisas. Segundo Ingold (2012) o objeto é um ente inanimado, já uma coisa esta dotada de vida, ao participar dela a gente vai coisificando aos poucos, enchendo de significados. Precisamente essa é uma das variáveis a ter em conta na pesquisa, o que as pessoas fazem com os objetos religiosos, como os dotam de diferentes significados em correspondência ao contexto.

Para ele a coisa é um agregado de fios vitais (Ingold: 2012 p.29), numa relação direta com as outras coisas do mundo. O antropólogo questiona o recorrente uso da palavra objeto e a nossa indiferença pela palavra coisa. Para ele o objeto determina uma função e uma existência limitada no mundo, morrendo a relação existente entre ele e os outros elementos ao qual ele é dependente. O Ingold tenta quebrar com a linha desenvolvida anteriormente que se centrava no valor das coisas, tentando olhar uma dimensão social dos objetos (Appadurai, 1991).

O Appadurai segue a lógica de Marshall Sahlins em “Cultura e razão prática”, onde aposta por uma explicação do processo de produção e comercialização mediante o social.

A dimensão social da produção de mercadorias reside num sistema subjacente de necessidades naturais e de propriedades objetivas dos bens para sua satisfação. Satisfação que é imposta culturalmente mediante a construção de um gosto para com determinados produtos, o consumo então é entendido como um sistema de classificação. Noção trabalhada por Mary Douglas (1990) anteriormente, a ideia de se entender o consumo como um grande sistema classificatório, uma maneira de comunicação entre os indivíduos, que pode criar distinções, hierarquias, como uma espécie de sistema totêmico que nos tipifica.

Ideia que não é de se desconsiderar, tendo em conta que cada grupo estabelece suas próprias pautas de consumo (Bourdieu, 1979), motivadas por um gosto determinado e até construído socialmente. Pautas e gostos que podem ser exportadas aos outros grupos no convívio entre eles, ou ascendência desde o ponto de vista sociocultural de um grupo considerado subalterno como no caso dos praticantes da Santería cubana, que tem passado por um processo onde sua religião tem sido abordada como “cultura” (Carneiro, 2012).

Porem coincide com a tese de Miller (2010) de que os objetos eles são importantes no exercício de entender as multiplicidades da vida moderna. Os trechos, como são chamados por ele, nos ajudam a enxergar a realidade de uma maneira diferente, em muitas ocasiões porque sua ligação com a vida do indivíduo passa pela emoção. Emoção que se desenvolve desde o ato próprio da aquisição da coisa, que é modelada ou nos modela a sua imagem, porque o fato de ela estar aí e não ser percebida em si fala muito da influência na existência das pessoas.

Se tomarmos como exemplo um atributo usado pelos iniciados na Santería cubana: o braçete de seu orixá tutelar. O iniciado o usa como parte de sua indumentaria diária, como poderia usar um relógio ou um brinco, mas seu uso o identifica como pertencente ao grupo religioso. Adquirido na loja ou confeccionado nas casas-templo, ele depois do ritual de iniciação passa ser parte de seu corpo e do orixá. É uma extensão de si mesmo que foi construído por ele e a sua vez o constrói.

Já para o Holbraad (2007) os objetos dentro das religiões afro-cubanas formam parte de um sistema que pode ser interpretado como simbólico. Cada um dos elementos materiais envolvidos num ritual, seguindo a lógica de Holbraad<sup>14</sup> apresenta uma contrapartida imaterial. O autor utiliza o exemplo etnográfico da consulta do Ifá Cubano para ilustrar como se estabelece esta relação entre o material e o imaterial, na procura de

---

<sup>14</sup> Devido à proximidade etnográfica do autor com meu tema de pesquisa estabeleci um diálogo com alguns de seus textos que se aproximam ao universo de Ifá.

uma ontologia propia do jogo que se insere no sustrato filosófico dos versos de Ifá.

Embora minhas inspirações teóricas para abordar a cultura material da Santería cubana estejam nos estudos sobre o consumo da cultura material, também foram referências textos que abordam as religiões de matriz africana. Trabalhos que apostam na abordagem de religiões desde o ponto de vista etnográfico fundamentalmente, que serveram de referencia sobre o papel dos objetos na religião.

## Capítulo 1. Os objetos contam histórias, coleções etnográficas e as imagens-representações sobre a Santería cubana.

Nas diferentes culturas os objetos materiais ocupam um lugar de destaque. Em ocasiões eles são considerados o suporte material de uma identidade coletiva, visto que a cultura material, de um grupo determinado pode nos ilustrar sobre sua história, suas organizações sociais e suas dinâmicas externas e internas. Utilizo cultura material aqui no sentido usado por Daniel Miller (2010), que proveem da arqueologia, e a define como tudo aquilo que foi modificado ou produzido pelo homem: utensílios domésticos, roupa, ferramentas, fotos, adornos ou seja qualquer objeto. No caso das culturas religiosas afro-americanas isto é mais evidente, os objetos que foram produzidos a partir das concepções trazidas de África por negros escravizados, nos permitem rastrear a influência de cada um de estos povos na conformação das religiões de matriz africana em terras americanas.

A maneira de conceber estes objetos vinculados à esfera religiosa dos afrodescendentes neste hemisfério pode ser enxergada também como um elemento que ajuda na identificação de cada uma destas manifestações religiosas. Auxiliando no reconhecimento do país de procedência na América. Por exemplo, quando olhamos para uma boneca de plástico desgrenhada pintada de preto, com pregos inseridos em partes de seu corpo, associamos esse objeto à prática do Vodou haitiano; o mesmo acontece se miramos para um assentamento<sup>15</sup> de Eleguá-Exu em dependência da maneira em que seja concebido diremos se é um assentamento cubano ou brasileiro.

Independentemente das diferenças que podem ajudar na identificação da religião afro-americana, da mesma forma se podem observar elementos de continuidade com respeito às origens africanas. A utilização de materiais similares: para esculpir as figuras alegóricas dos orixás é utilizada madeira nobre e se segue os mesmos princípios antropomórficos (um exemplo é da figura de Xangó); o uso da louça, madeira e cabaças para os assentamentos segundo a deidade. Mas estas similitudes não se restringem a

---

<sup>15</sup> Recipiente que reúne alguns elementos determinados onde se deposita a energia da deidade logo de uma cerimônia de consagração, geralmente esta ritual estabelece um vínculo e pacto entre humanos e deuses no contexto das religiões africanas e afroamericanas.

forma física de estos objetos, se estende a maneira em como eles são percebidos historicamente nas terras americanas (Thompson, 2011).

Em Cuba o estudo sobre os objetos legados das culturas africanas esteve restrito durante muito tempo a catalogar eles como prova material do atraso deles, com algumas exceções: “Los instrumentos de la música afrocubana” de Fernando Ortiz e “El monte” de Lydia Cabrera<sup>16</sup>. Depois do trunfo da revolução em 1959, fazendo parte da nova política cultural e acadêmica se instauro o estudo de África e de seus remanentes nas Américas (León, 2001).

Nas aulas, as peças de arte africano tradicional e dos universos afro-cubanos (...) eram situados em seus contextos de relações como artefatos, é dizer enceres criados para cumprir múltiplas funções, entre elas, as artísticas pero não exclusivamente. As taças Bakuba, as máscaras Sirigue, as talhas em madeiras dos orixás, não entrarem como objetos valiosos por sua forma, por sua originalidade, por sua finalidade artística, sino como representantes de diferentes cosmovisiones y como exponente de complexos sistemas de pensamento. (MENÉNDEZ, 2002: 53) (“tradução nossa”)

Em América Latina as religiões de antecedente africano têm uma longa convivência com o preconceito para com suas praticas religiosas, desde o momento da chegada dos negros africanos eles foram rotulados como feiticeiros, bruxos e atrasados cultural e socialmente. A desqualificação do negro, sua forma de vida, religião e produção material não impediu por outra parte que os objetos elaborados por ele fossem considerados como “exóticos” e coletados para ser expostos em museus sob o rótulo de coleções etnográficas. Em ambos os países, conectados por esta herança cultural africana, se registra a existência de coleções com este perfil<sup>17</sup>.

Na prensa cubana de começo do século XX existem amplos registros sobre as batidas policias onde eram invadidas casas-templos e levados os objetos de uso ritual, assentamentos e outros. Situação similar à de outros países onde as religiões de ascendência africana também eram perseguidas, seus templos invadidos e retirados todo aquilo fosse considerado relacionado com a prática religiosa; como no Brasil (Hodge, 2009) e nos Estados Unidos onde foi preciso emprender ações judiciais para o sacrificio de animais (Capone, 2011)

A casa-templo é um elemento muito importante na organização da *Santería* cubana, ao igual que o terreiro é um espaço onde se realiza a transição entre o âmbito

<sup>16</sup> Pesquisadora das religiões afro-cubanas que desenvolveu seu trabalho na segunda metade do século XX, considerada uma das pioneras nesta linha de pesquisa.

<sup>17</sup> No Brasil, existem varios trabalhos que abordam o estudo de coleções etnograficas compostas por objetos que foram de uso religioso, como os trabalhos de Amaral, 2001 ;Lody, 2001 e Conduru, 2013. Textos que vão desde o analisis da cultura material antropológicamente, esteticamente e com respectoa tipologia e tecnicas de elaboraçãõ.

religioso e cotidiano; constituem a estrutura principal a partir da qual se organiza a práxis religiosa, por isso se estabeleceram mediante o acionar da comunidade religiosa como lugar de atenção obrigada para o crente. Nesse recinto se esconde um mundo mágico-religioso e de estruturas sociais, determinado pelas relações de poder que se estabelece em seu interior, que em alguns casos transcendem as fronteiras do espaço sacro.

São lugares de socialização por excelência, mas também são de poder onde se reafirma uma identidade que se construiu na base de resistência, gerando relações de filiação e de redes de solidariedade que entretecem vínculos fraternos, consanguíneos e litúrgicos; que entrelaçam o mundo religioso com o cotidiano do lugar onde estiver situado,

Espaço físico espiritual que é projetado dentro da casa do praticante; onde se estabelece um convívio dos elementos da vida cotidiana e os objetos religiosos, se criando espaços simbólicos com uma carga mística. Nela se forma uma família religiosa que recria uma estrutura hierárquica piramidal, sendo um espaço de socialização, onde se constituem relações de poder condicionadas pelo conhecimento da liturgia religiosa e anos de prática. (MORALES, 2010:5) ("tradução nossa")

As casas-templo cubanas se caracterizam por ser um espaço habitacional onde se reserva um lugar para o sagrado; o pelo contrário um lugar sagrado onde se mora (segundo o olhar) que está preenchido de objetos que contem uma carga simbólica que responde relacionada a um ou mais orixás. Acontece que por várias questões estes objetos saíram da casa-templo e vão a parar a coleções etnográficas que se nutrem de materiais recopilados em delegacias de polícia as instituições culturais.

Muitos de estes objetos que formam parte das mencionadas coleções etnográficas foram estudados posteriormente desde perspectivas estéticas e de técnicas de produção, desdenhando o aspecto sócio religioso que aportam para a compreensão da história de estas religiões nos seus países. Tanto em Cuba como no Brasil, existe uma carência neste sentido que poderia-se ver como o resultado da influência das pesquisas sobre os artefatos africanas efetuadas pelas escolas antropológicas britânica, francesa e norte-americana; que se centravam no estudo dos objetos produzidos por culturas no ocidental em termos da análise da transformação da matéria prima, fundamentalmente.

No caso cubano os poucos trabalhos que abordam a cultura material proveniente das religiões afro-cubanas têm um maior ênfase nas técnicas de produção<sup>18</sup> ou na estética dos objetos. Pouco ou nada se tem trabalhado sobre a significação dos objetos

---

<sup>18</sup> "Cuando los orichas se vistieron" de Denis Moreno e "Artesanía y religiosidad popular en cubana: la diversidad de sus elementos plásticos" de Jesús Guanche.

dentro das religiões afro-cubanas, esquecendo que para os religiosos afro-cubanos são um componente relevante dentro de sua prática.

O presente etnográfico de esta pesquisa se centra num momento de câmbios da sociedade cubana, onde as religiões afro-cubanas estão se colocando como protagonistas<sup>19</sup>. O chamado processo de abertura de Cuba ao mundo (que não é o centro de esta pesquisa), tem se acontecido com uma flexibilidade para com alguns aspectos da vida social e econômica da ilha, entre eles destacando-se o religioso.

Para melhor se situar no lugar das religiões afro-cubanas na Cuba atual é fundamental conhecer o lugar destas no processo socialista. Uma forma é a traves dos objetos, precisamente aqueles que se encontra em custódia de instituições governamentais.

A importância de estos objetos radica em que olhando para a trajetória deles é possível se situar no lugar das religiões afro-cubanas na sociedade cubana. Podemos dizer que eles são bons para pensar como são enxergadas desde o ponto de vista das instituições com um perfil cultura-acadêmico direcionado pelo estado cubano, nas suas diferentes etapas.

Tendo isso como premissa neste capítulo se faz a análise do tratamento de duas coleções etnográficas, consideradas as mais importantes do país: a coleção Fernando Ortiz da Casa de África e a Coleção Etnológica do Museo de *Guanabacoa*. Ambas as instituições são parte do circuito de museus do comité nacional do projeto internacional<sup>20</sup> “*La ruta del esclavo*”, da UNESCO, junto com outros museus: Museo municipal de Regla, la Casa del Caribe e o Castillo de San Severino, este último nomeado o museu representativo do programa no Caribe.

Agora se faz indispensável apresentar as duas coleções, para isto situarei um pouco ao leitor no contexto cubano, exercício que a sua vez nos adentra um pouco em histórias que se entrelaçam: a das duas coleções e da etnografia afro-cubanas. Estos trajetos foram impulsados por diferentes agências: a do pesquisador branco que se encantou pelo mundo afro-cubano que concebeu um acervo com um olhar influenciado primeiro pelas conceições europeias e pela antropologia cultural norte-americana. E pela agência das instituições culturais e acadêmicas, dirigidas pela política de programas folclóricos

---

<sup>19</sup> Na maioria das minhas interações (entrevistas, conversas informais e observações participantes) com membros das religiões afro-cubanas um topico recorrente é que falar, pesquisar ou pertercer a estas religiões esta de moda.

<sup>20</sup> “O roteiro do escravo” é um projeto que visa como objetivo principal, mostrar ao mundo o fenômeno do tráfico de escravos, estudar suas causas, modalidades, desenvolvimento e consequências e avaliar o seu impacto e promover a salvaguarda de alguns elementos que dão evidência da precensa africana sobre essas terras. Mais informação em <http://www.unesco.org/new/es/social-and-human-sciences/themes/slave-route/> , consultado em dezembro /2014.

revolucionários impulsado pelo governo socialista (Browm, 2003)

### 1.1. A coleção Fernando Ortiz

Para começar é necessário conhecer rapidamente quem foi Fernando Ortiz, Fernando Ortiz Fernandez (*terceiro descobridor<sup>21</sup> de Cuba*) considerado como o pai da antropologia social cubana. Dedicou grande parte de sua obra ao estudo da presença do negro na cultura cubana, com ênfases nas suas religiões; mediante o estudo da santería dos negros<sup>22</sup>; sua obra pode ser resumida no seu conceito de transculturação<sup>23</sup>.

Seu acercamento a população negra cubana foi mediante estudo da “má vida havaneira”, termino com que denominavam o regime de vida das camadas populares que moravam nos bairros mais densamente povoados da capital. Estes bairros na sua maioria eram habitados por negros e mestiços, *quem se valiam de diferentes estratégias utilizadas para lograr inserirem-se na sociedade cubana antes e depois da abolição total da escravidão, em 1886* (Barcia, 2005). Com um enfoque lombrosiano, corrente que exerceu uma grande influência sobre seus primeiros trabalhos, sob essas concepções em 1906 escreveu o livro “Los negros brujos. Notas para um estudo de antropologia criminal” prologado pelo próprio Lombroso. Com este título Fernando Ortiz começou sua famosa série Hampa Afrocubana, que inclui ainda os livros “Los negros esclavos” (1916) e Los negros curros (1986) em edição póstuma.

Com “Los negros brujos” se inaugura os estudos sobre a presença dos negros na sociedade cubana, apesar de ser um livro com um olhar muito preconceituoso, ele exhibe o mérito de ser o primeiro estudo sério e sistemático sobre as crenças religiosas dos afro-cubanos. Nele pode-se enxergar um dialogo com os trabalhos de Nina Rodrigues, “o animismo fetichista dos negros da Bahia”, o Fernando Ortiz pega a metodologia para se inspirar no estudo da “vida selvagem” que deve ser disciplinada e educada moralmente (Ortiz, 1975). Também neste livro é que se faz um intento de denominar estas pratica

<sup>21</sup> É reconhecido pela historiografía cubana que Cuba teve três descobridores; o primeiro Cristobal Colon, que “descubriu” a ilha em 1492, o segundo o alemão Alejandro de Humbolt quem no século 19 fez importantes descobertas na geografia e geología cubana. O terceiro, Fernando Ortiz é visto como quem descobriu desde o ponto de vista cultural e social, pelos seus estudos sobre os componentes étnicos do povo cubano (com ênfase nos descendentes dos negros escravizados).

<sup>22</sup> Terminologia, adotada a raiz da controvérsia entre ele e Romulo Lachatañeré, no artigo escrito pelo segundo “Las creencias religiosas de los afro-cubanos y la falsa aplicación del término de brujería”. Logo da publicação deste teve uma réplica de Ortiz se comprometendo a deixar de usar o término bruxaria (altamente pejorativo) e substituir pelo de *Santería*, como englobador de todas as crenças afro.

<sup>23</sup> No livro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* é um meta-relato da cultura nacional cimentando as noções de hibridação e mistura, que podem ser homologadas com o conceito de plasticidade desenvolvido pelo Gilberto Freyre. Veja Oliveira 2012.

baixo o apelativo de bruxaria, que anos mais tarde seria remediado pelo autor.

Mas Ortiz experimentou uma viragem no seu pensamento e obra, e seus referentes teóricos passam a ser funcionalismo norte-americano. Exemplo de esta troca se evidencia com a publicação do livro “Contrapunteo cubano del tabaco e el azúcar”. Nesta, sua obra fundamental, introduz o conceito de transculturação<sup>24</sup>; passa a englobar o processo de trânsito cultural, no qual se involucram outras culturas.

Utilizando uma metáfora do mesmo autor, *à criança que nasce e traz consigo o arquivo a portado pelos seus pais, e ao mesmo tempo ele se desenvolve como um ente independente que mostras rasgos de seus progenitores* (Ortiz, 1983, p.142). Este termo pode ser aplicado aos povos latino-americanos, onde se observa o *continuum* de tradições europeias, africanas e ameríndios; uma expressão disto são as religiões afro-americanas que podem ser vistas como produtos transculturados (Hodge, 2009).

A Ortiz pode-se atribuir a construção da noção de uma cultura afro-cubana, em especial a idéia de uma religião afro-cubana (Dianteill, 1995; Castellano, 2003; Palmié, 2013). Na sua produção acadêmica dirigida ao estudo das religiões dos negros escravizados e seus descendentes biológicos e religiosos, observa-se o interesse na sistematização do conhecimento legado por estos homens e mulheres, assim como as incorporações que foram incluídas nas praticas que produziram novas formas de louvar aos ancestrais, orixás e inkises. Segundo a lógica ortiziana as religiões de origem africano praticadas em Cuba, já não poderiam ser consideradas como africanas porque elas teriam passado por um processo de transculturação, ao igual que seus portadores, que as transformariam em um produto novo. O prefixo afro funcionaria como distinção do grupo originário, o africano, mas definitivamente estaríamos em presença de religiões cubanas que ao seu entender constituíam parte fundamental da cultura nacional (Iznaga, 1989).

Depois da morte do Fernando Ortiz seu acervo foi dividido em três grupos e doados a diferentes instituições; seus livros a Biblioteca Nacional, os papéis inéditos a Biblioteca da *Sociedad Amigos del País* e seu acervo etnográfico ao recém-aberto *Instituto de Etnologia y Folklore de la Academia de Ciencias de Cuba*.

O motivo da escolha deste conjunto responde a importância que ele tem, pois agrupa peças que datem do final do século XIX e princípio do XX, e sua trajetória por diferentes instituições cubanas nos podem ilustrar sobre a maneira em que foram

---

<sup>24</sup>Ideia que já vêm sendo desenvolvida no texto publicado em 1913, “Entre cubanos. Estudio de una psicología tropical.” baixo o termo de *cubanidade*, na procura de inserir o negro na concepção da identidade cubana. Nesta obra ele utiliza a noção de emigração geográfica, como um veículo para emigração cultural, onde os negros fariam parte desse conglomerado de povos.

abordadas as religiões afro-cubanas em diferentes períodos. Sem deixar de mencionar o valor como memórias gráficas destas religiões têm estes objetos.

Este acervo conte as diretrizes da maneira de como se concebiam e ainda se concebem muitos dos objetos utilizados nas cerimônias da Santería cubana (Regla Ocha), da Regla de Palo Monte e da Sociedade Secreta Abakúa. A maioria das peças forem confeccionadas por artesãos vinculados a religião, sob encomenda pelos próprios donos, pratica que está caindo em desuso na atualidade que se estabelecendo uma produção padronizada, de aí sua relevância como prova de processos tecnológicos e sócios religiosos que envolveram ao santeros cubanos.

A coleção se divide em dois grandes grupos: os instrumentos musicais depositados no acervo do Museu Nacional da Música, e as peças das religiões afro-cubanas em exposição na Casa de África<sup>25</sup> de la Oficina del Historiador de la Havana. Independentemente que este conjunto de peças esta exposto hoje sob o rotulo de “Coleção Fernando Ortiz”, nem todas pertenciam a ele. Esta coleção foi crescendo com os objetos depositados nas delegacias de polícia (apropriados em batidas em casas-templos) e de pessoas que abandoaram o país e deixaram. Como as peças de vesturio da Sociedad abakúa, que na sua maioria pertenceram a sua colega Lydia Cabrera que também abandonou o país, estos itens ficam anexas a coleção.

Seguindo o percurso dos objetos desde acervo é possível acompanhar o lugar das religiões de antecedente africano na sociedade cubana e como elas se inserem nos processos de transformações sociais no último século. Este tempo coincide com o desenvolvimento dos estudos sobre/e as religiões afro-cubanas.

A coleção está constituída por artefatos de duas religiões afro-cubanas: a Regla de Palo Monte e o complexo Ocha-Ifé (Santería). Os critérios para essa classificação geral seguiram uma divisão por *reglas*, e no interior de cada uma delas, a terminologia êmica, aquela sugerida pelos próprios praticantes. Contando com uma maior variedade de objetos da Santería que das outras religiões, nada incomum se lembramos de que esta modalidade é mais estudada historicamente, seguindo o critério de ser mais “evoluída e complexa”.

Tendo assim da Regla de Palo Monte algumas ngangas; assentamento fundamental do culto, a partir dele é que estrutura as cerimônias e rituais. A nganga pode ser definida como uma espécie de microcosmo, pois neles são reunidos elementos da vida mineral, vegetal e animal. Para a confecção dela é preciso: porções de terra de

---

<sup>25</sup> A Casa de África da Oficina del Historiador de la Ciudad, foi fundada em 1986 com a missão de divulgar a herança africana em Cuba e servir de ponte entre o país e o continente.

diferentes lugares, paus de árvores específicos, minerais (como ouro, prata e cobre); ossos de animais e outras coisas todo contido numa panela de ferro, um caldeirão; ela é ativada mediante cerimônias que atam ao neófito, ao inkisi e o espírito de algum falecido num pacto de ajuda e cooperação.

O acervo contem quatro nganga dedicadas a diferentes deidades, elas foram entregues ao Fernando Ortiz depois da morte de seus proprietários, segundo consta nos registros da coleção depositados na biblioteca do Instituto Cubano de Antropologia (ICAN). Duas delas são consagradas a Lucero, inkisi<sup>26</sup> equivalente ao orixá Eleguá-Exú, e as outras a Madre Agua e Mamá Chola, deidades femininas aquáticas; em todas é possível observar as *firmas* (pontos riscados) que a identificam como destinado a essa deidade em específico.



Imagen 1

Ngangás pertencentes à coleção, nganga de Madre Agua a direita e a esquerda de Lucero. Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/ junho de 2013)

<sup>26</sup> Nome genérico das divindade do pateão bantú.



Imagem 2  
Trajes de iremes e tambores sagrados da Sociedad Abakuá pertencentes a coleção, Casa de Africa, Havana. (Foto de Patricia Silva/ julho de 2013)

Já a compilação de artefatos da Santería é muito mais amplo e diverso, algumas são datadas da década de 1940, como as esculturas dos orixás, as vestimentas e guias foram recopiladas por ele durante o transcurso de suas pesquisas. A procedência dos assentamentos está nos registros sob a indicação de doação, muito provável depois da morte de seu dono e as cerimônias funerárias da Santería - estes foram liberados e portanto não tinha um valor ritual-. Os instrumentos musicais foram recebidos por ele durante a pesquisa sobre o tema, divididos entre aqueles que estavam consagrados e os que não, estes últimos fazem parte na atualidade do acervo do Museu Nacional de la Música Cubana.

A compilação de artefatos da Santería foi classificada pelo o seguinte critério:

- Assentamentos de orixás
- Ferramentas
- Esculturas
- Vestuário
- Guias de contas
- Amuletos ou resguardos
- Instrumentos musicais.

Seguindo o sistema de classificação tradicional da museologia ocidental, onde o

objeto é enquadrado segundo a sua função. O mesmo acontece com a disposição deles no museu, eles estão agrupados seguindo uma tipologia; por orixá ou tipo de assentamento. Por exemplo, na imagem em baixo temos um exemplo deste critério expográfico; em uma vitrine encontrasse agrupados onde assentamentos de *ibá orí*, a sua vez divididos por tipo de material usado na sua confeição, encima enfeitados com contas e embaixo cabaça talhada.



Imagem 3

Assentamento de *ibá orí* em vitrine, Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/julho de 2013)

Os assentamentos a sua vez são divididos tendo em conta a representação do orixá que estará contido nele, já que têm orixá que requer um receptáculo com determinadas características diferenciadas, em resposta ao conteúdo do assentamento. A outra divisão corresponde aos materiais de confeição que variam entre cabaças talhadas, louças de porcelana, madeira e barro. É assim que para Xangó se precisa de *bateas*<sup>27</sup> de madeiras preciosas por sua condição de rei<sup>28</sup>, para Aggayú *lebrillos*<sup>29</sup> de lama, e para Olokun *tinajas* de lama revestidas no interior para conter a água no seu interior. Para outros orixás seus assentamentos são recipientes chamados de *soperas* (*goricha*, nome ritual) de louça e pequenas panelas de ferro.

<sup>27</sup> Painela de madeira talhada, geralmente se faz de cedro, uma árvore de madeira forte e duradoura.

<sup>28</sup> O Xangó é descrito na bibliografia dos povos iorubas como pertencentes a realeza, na historiografia recolhe que foi o quarto Alafin de Oyó.

<sup>29</sup> É uma bacia com forma de cono invertida cuberto com uma tampa.



Imagem 4

Peças da coleção expostas no museu Casa de África: atabaques, vestido de uma iniciação para Xangó, assentamento de Aggayú Solá (lebrillo), Xangó (batea) e Olokun (tinaja). No fundo estante com assentamentos e bonecas de orixás (Foto de Yumei Morales/ fevereiro de 2014)

Na Santería são chamados de ferramentas os emblemas utilizados pelos orixás durante sua presença pública nas festas rituais e que são colocados perto dos assentamentos no cotidiano. A ferramenta funciona como um símbolo de identidade do orixá. A denominação de ferramenta é dada pela função destas de transmissoras de energia de axé, qualidade que coincide a dada no candomblé, assim como as características destas, que não variam, pois elas devem mostrar a essência do orixá representado; confeccionadas em madeira, metal ou tecido.

A palavra ferramenta, segundo informações recolhidas em campo, sugere que são instrumentos de transmissão de axé dos orixás. As ferramentas costumam ser fixas na forma geral, com imensa variação nos detalhes que as particularizam. Um oxé de Xangô, por exemplo, será sempre um machado bipene, mas pode confeccionado em de metal branco ou vermelho, em madeira, e até mesmo de isopor, entalhado, pintado ou não, ter desenhos particulares que o identificam como um Xangô único. Mas um Xangô nunca se apresentará em público, numa festa, sem ele. (AMARAL, 2001:14)

As esculturas têm um lugar de destaque dentro do conjunto, elas foram adquiridas por Fernando Ortiz desde os anos 1930. É considerada desde esse momento a coleção mais completa de figuras de orixás em existência no país com representações de: Oxalá, Ogum, Oxosí, Osain, Eleguá, Okó e Iemanjá. Elas estão confeccionadas em madeiras

nobres (a exceção de as esculturas de Okó que são feitas em chumbo), e cobertas com roupa com as cores do orixá representado, algumas delas apresentam membros articulados, mas predominam as de forma monolítica.

Sob a denominação de paramentos se encontra as guias de contas e vestuário, devido a que foram adquiridos conjugados; cada roupa para uso ritual foi obtida com o jogo de guias de contas que eram propriedades do inciado. As roupas em existência são do *Día del medio*<sup>30</sup>, quando se faz a apresentação do iao a comunidade religiosa, em específico aquela que seria a equivalente a roupa da saída do nome do candomblé, pois seria aquela que vestiria o iaô no momento de se apresentar ante os atabaques.

As guias de contas por sua parte jogam um papel identificador dentro da religião, elas mostram o grau de iniciação da pessoa, tendo os mais simples para aqueles que ocupam um posto mais baixo na hierarquia religiosa e pouco tempo de inciados. Para aqueles que já fizeram a cerimonia de iniciação para o orixá, fizeram santo, observamos uma guia mais grossa e comprida com respeito às outras, que corresponderia com o orixá “dono de sua cabeça”, este é chamado de colar guia. E por último o colar de maço, que se caracteriza por ser mais grosso ainda, com um grau de complexidade maior no desenho que geralmente é colocado com assentamento e usado pelo praticante em ocasiões especiais (Anexo Três).

Os amuletos ou resguardos, como são observados no imaginário cubano, para sua identificação Ortiz, seguiu o critério do material de confecção, sendo privilegiado na sua confecção as pedras de orixá e pequenas bolsas que continham ossos de animais sacrificados a deidade. Também se encontravam outros feitos com matéria vegetal, que não sobreviveram ao passo do tempo, mas que estão reflectidos nos registros originais de dados coletados. Eles são uma pequena representação do orixá que pode ser levados sobre o corpo, numa bolsa ou no bolso da calça, enfeitados belamente com as cores do orixá que se precisa a proteção.

---

<sup>30</sup> Á iniciação na Santería cubana têm uma duração de 7 días, sendo o quarto día, que fica no meio da semana, onde se faz a apresentação do iao a comunidade religiosa e aos convidados que tenham ou não vinculo com a religião.



Imagem 5  
Escultura em madeira dos ibeyis, orixás gêmeos filhos de Xangó e Oxum. Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/ julho de 2013)



Imagem 6  
Esculturas de Xangó e Anaquillés em madeira. Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/ julho de 2013)



Resguardos para a proteção dos orixás Osain



Imagem 8

(com pingente), Babalú Ayé e Oshún. Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/ julho de 2013)

Ferramentas de adivinhação de Ifá e assentamento decorado com contas amarelas e verdes. Casa de África, Havana. (Foto de Patricia Silva/ julho de 2013)



Imagen 9

Collares de mazo e atributos de Eleguá, Ogum e Oxossi. Casa de África, Havana. (Foto de Yumei Morales/ fevereiro de 2014)

Os instrumentos musicais são aqueles que ostentam a qualidade de ser o veículo para chamar aos orixás nas festas, pertencentes ao grupo de instrumentos percussivos atabaques e chekerés, e ocasionalmente maracas. Na Santería cubana existem dois tipos de atabaques em agrupações de três: os unimembres e bimembres, sendo os mais utilizados os segundos conhecidos como tambores batá. Para poder tocar os *tambores* sacramentados é condição ser homem e estar iniciado para Añá, o orixá que mora dentro do atabaque, eles passam por diferentes rituais até estar prontos para seu uso. Além disso, cada um está dedicado a um orixá: o maior, ou tambor madre, Iyá a Iemanjá; o do meio Itotele a Oxum e o menor Okónkolo a Xangó.

A forma em que foi organizada a coleção por Fernando Ortiz no primeiro momento desta responde a parâmetros estabelecidos por ele; a partir dos termos êmicos, questão difícil considerando que os objetos nas religiões afro-cubanas mudam de sistema em dependência do uso do momento. Tomemos o exemplo do agogo de Oxalá que em uma festa pode ser usado como instrumento musical e logo que termine o momento passar a ser uma ferramenta, parte do assentamento<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Nas minhas incursões nos terreiros de candomblé aqui no Brasil, me deparei que esse mesmo fenômeno é comum também entre o uso de artefatos dentro do candomblé. Da mesma forma é observado por Rita

Na sede atual da coleção se segue os parâmetros tipológicos estabelecidos por Ortiz, assim como na organização espacial dela. Os objetos se encontram isolados de seu contexto original, a maneira tradicional da museologia ocidental, algumas peças encontram-se dispersas pelo prédio do museu e as mais representativas junto com a coleção “Religiosidad popular”. Segundo os funcionários da Casa de África a decisão de colocar a coleção no lugar que ocupa obedece ao nome da sala de conferência, intitulada de Fernando Ortiz.

No espaço que ocupam, os objetos encontram-se distribuídos segundo o critério de origem etnico-linguístico. Na entrada, situam-se primeiro os artefatos da Santería que corresponderiam à região ioruba; com alguns assentamentos representativos de vários orixás, um conjunto de tambores batá e várias peças de vestuário. Ao lado achamos uma mesa de escritório, com uma foto do Ortiz que é uma recriação do espaço de trabalho do pesquisador.

A posição da mesa de Fernando Ortiz dentro do esquema da exposição na sala é privilegiada, ela está posicionada de uma maneira que pode ser observado o conjunto da coleção. Independente de que não seja a mesa original onde ele trabalhava, sua inclusão esta pensada no sentido de homenagem a seu trabalho como pesquisador e idealizador do acervo.



Recriação do escritório de Fernando Ortiz, Casa de África, Havana. (Foto de Yumei Morales/ fevereiro de



Imagem 11

Escultura de Xangô colocadas na mesa, estas são consideradas as peças mais velhas da coleção. Casa

2014)

de Africa, Havana. (Foto de Yumei Morales/ fevereiro de 2014)

Adiante encontra-se a área destinada a *Sociedad Secrete Abakuá* com vários instrumentos musicais que eram também propriedades de Ortiz e roupas rituais, trajes de *iremés*, que pertencera Lidya Cabrera. Fechando o círculo encontramos os objetos da coleção que são pertencentes à Regla Palo Monte, as *ngangas* que já foram mencionadas adiante no texto.

#### **1.1.1. O acervo do colecionista. A coleção etnográfica na sua gênese.**

As peças começaram a ser recopiladas por Fernando Ortiz aproximadamente no mesmo momento em que no Brasil se está levava a cabo a Missão de Pesquisas Folclóricas sob direção de Mario de Andrade. Elas foram recopiladas por Ortiz como mostras do folclore do negro cubano, seguindo a corrente da antropologia nesse momento, o registro de sociedades e a colecta de seus objetos como mostra do desenvolvimento destas enquanto domínio de técnicas. Inspirado na concessão de instituições como o Museu do Homem em Páris o Museu de Historia Natural de Nova York, Ortiz procurava que mediante a existência deste acervo poder ilustrar a contribuição dos negros e seus descendentes na cultura nacional. Seguindo a tese da inevitável miscigenação das populações não se descartava a influência dos afro-cubanos na produção da cultura material nacional e vice-versa, a influência de outras formas de conceber e construir os objetos para suas religiões.

Segundo o bibliógrafo Tomas Fernandes Robaina, no seu livro “El negro em Cuba. Colonia, República, Revolución”, a década de 1930 “tive lugar o primeiro movimento da negritude em Cuba desde o ponto de vista intelectual e cultural” (Robaina, 2012, p.47). Esse movimento nasce em meio de uma atmosfera negativa contra as religiões afro-cubanas, se por um lado os intelectuais da época tinham um franco interesse por toda a

produção material e imaterial deste grupo a mídia atacava sem parar estas religiões. Era muito comum as notícias de desaparecimento de crianças atribuídas a sacerdotes destas praticas para serem sacrificadas aos orixás, em especial a proximidade das festividades católicas onde o santo era sincretizado com orixá – as festividades de Santa Barbara<sup>32</sup> são um exemplo-.

O *Diario da Marina* e *EL País*, jornais de circulação da época faziam eco deste tipo de matéria. É muito conhecido o caso da menina Zoila, que ficou desaparecida e foi encontrada morta, culpando de sua morte a *paleros* e *santeros*. Ileana Hodge Limonta em sua tese de doutorado faz um análise pormenorizado da mídia dessa época. No Capítulo 2 " Do Este ao vivido: Experiencias de repressão á Santería e o Candomblé", onde mostra o processo de desvalorização que sofriam as religiões afro-cubana e afro-brasileira; o recurso de culpar a estas religiões em Cuba de desapareções de pessoas (em especiais crianças) se converteu num recurso muito usado pela mídia que se refletia no atuar da polícia.

Por outro lado, à academia olhava para esta praticas como elementos exóticos, imerso na cultura nacional, resquícius duma África na América, e por isso era interessante e necessário pesquisa-las. Esta urgência da academia da época pelo estudo de que estas religiões era consequência da ideia de que eram suscetíveis a desaparecer com a natural evolução da sociedade. Por isso era importante o estudo deste folclore e de todas as manifestações dele: música, religião, dança e produção material.

Neste intuito Fernando Ortiz, recopila o acervo de peças das religiões afro-cubanas, dando ênfase à coleta de artefatos da *Santería*, já que ele, como muitos pesquisadores da época, privilegiava o sistema de ascendência ioruba em detrimentos dos outros. O que, a princípio, era uma coleção pessoal vai crescendo com o passar dos anos e Ortiz pensa em passar seu acervo para fazer parte de um museu do folclore cubano.

Esta ideia vai tomando maior força depois de 1959 com o triunfo da Revolução e as medidas de legitimação da herança africana na cultura nacional (mas adiante me refiro a este processo). Neste sentido observamos uma modificação na agência de Ortiz para

---

<sup>32</sup> Santa Barbara, na tradição cubana é sincretizada com Xangó, no sistema da Regla de Ocha a associação se faz pela coincidência das cores entre ambas deidades e pelo carter guerreiro de ambas. A questão de genero não representa um obstaculo e inclusive segundo algumas historias descrita por santeros, o Xangó certa vez preciso se transvestir com as roupas de Oyá para escapar dum problema com a justicia. Este dado foi otido em trabalho de campo, e tambem tem sido recolhido pela bibliografia em vários textos como os de Lydia Cabrera.

criação do acervo; o que começou como uma ideia de uma coleção que apoiasse uma maior e melhor compreensão da “cultura dos negros”, desde sua perspectiva fundamentalmente europeia, ele enxergava estes objetos como mostras do folclore nacional.

Segundo o observado no arquivo “Fernando Ortiz”<sup>33</sup> no Instituto de Literatura e Linguística na Havana, na divisão de *papeles personales* (papeis pessoais) está registrado o interesse de Ortiz de que estas peças contribuam para ilustrar o papel do afro-cubano na cultura cubana. Devido ao desenvolvimento projetado nos anos futuros que ia experimentar a sociedade cubana, ele manuseava a hipótese de que estas religiões sofreriam de uma diminuição e desapareceriam. Por esta razão era muito importante a presença destas num museu para ilustrar a futuras gerações sobre o passado do negro em Cuba.

Esta iniciativa tentava romper um pouco com a clássica representação do negro na história oficial. Até o momento e por vários anos, o negro entrava nos livros de texto de história exclusivamente como escravo e só adotava um papel diferente a partir das guerras de liberação contra o domínio espanhol. Só que o papel dele era sempre em posição de subordinação com respeito ao branco: escravo, soldado, trabalhador assalariado e explorado. Então o negro presente no museu como produtor e criador de objetos com uma orientação cognitiva e estética própria quebrariam esta visão do selvagem domesticado e o colocaria num lugar de destaque, poderia ajudar no empenho de demonstrar a frase canônica ortiziana: “*Cuba sem o negro, não seria Cuba*”.

Aqui estamos em presença de uma transferência de agência de sujeitos a objetos, o objeto aqui se converte segundo o Gell num agente secundário (Gell, 1998), uma espécie de “agência passiva”. As peças da coleção podem ser olhadas desde esta perspectiva inseridas em um quadro de relações sociais específicas, onde impera uma agência social, e sua relação com o agente ativo (o ser humano) é intersubjetiva, dado que sua produção, usos e significados dependem da ação humana.

Os objetos tendem a se converter em pessoas ou sujeitos dentro dum contexto cultural, esse potencial de personificação se sustenta etnograficamente na descrição dos usos, representações e percepções que se fazem do objeto. As produções materiais não podem ser desarraigadas do contexto no qual foram produzidas, exibidas e

---

<sup>33</sup> Este arquivo se encontra sob o cuidado do Instituto de Literatura y Linguística “José Antonio Portuondo Valdor”, pertencente ao Ministério de Ciencia Tecnología y Medio Ambiente. As informações sobre este arquivos foram facilitadas por uma das pesquisadoras dele Alina Cuadrado Castellón.

compartilhadas, não podem ser analisadas sem se remeter ao entorno do qual procedem aos elementos culturais que intervêm em sua criação. É importante sinalar que a relação entre o objeto e o contexto opera também no modo recursivo segundo Gell: é dizer tanto os objetos materiais cobram maior sentido ao serem colocados em contexto – como o contexto cultural resulta enriquecido com os elementos que aparece nos próprios objetos.

Ao dotar os objetos de uma agência (Gell, 1998), colocamos neles os interesses de certo grupo ou de um indivíduo, ele se converte no veículo para alcançar um objetivo determinado. No caso que me ocupa seria interessante determinar até que ponto a criação deste acervo por Fernando Ortiz só respondia a uma agência particular dele como pesquisador ou ela esteve influenciado pela agência dos próprios praticantes das religiões afro-cubanas. Ainda que a relação entre academia e santeros em Cuba não se desenvolveu do mesmo jeito que no Brasil até as duas últimas décadas<sup>34</sup>, podemos observar o começo deste processo. Não pode ser descartado que com o processo de visualização destas religiões como “expressões culturais”, poderiam mudar seu estado de bruxaria a folclore, isto representaria uma melhora pequena.

### **1.1.2. Coleções nas instituições estatais socialistas. *Ilegó el Comandante y mandó a parar*<sup>35</sup>.**

Embora que desde a Constituição de 1940 foi declarada a liberdade de culto e condenado qualquer forma de discriminação racial na prática a situação se manteve igual. Com a subida ao poder por parte do movimento revolucionário se proclamaram um grupo de medidas na ordem social que influiu na situação do negro em Cuba e por extensão das religiões afro-cubanas também. É importante entender que o processo revolucionário em Cuba, durante as duas primeiras décadas, foi muito complexo. Na época, não se calibraram ambos os lados da discórdia, nem se levou em consideração as particularidades da diversidade religiosa cubana. Estas características tinham distanciado historicamente as religiões em sentido geral o campo religioso cubano, especificando o

---

<sup>34</sup> Na época de Fernando Ortiz se estabeleceu uma relação estreita entre a academia e os praticantes das religiões afro-cubanas, depois da década de 1970 se observa um distanciamento dos praticantes até os anos de 1990s com o auge das pesquisas sobre a temática.

<sup>35</sup> Trecho de uma canção que resume o processo de reestruturação que aconteceu nos primeiros anos da revolução, onde se promulgou uma série de medidas de ordem econômicas, político e social.

tipo de representação social dos fiéis e suas identidades religiosas, até o Triunfo da Revolução.

As pesquisas realizadas por DERS<sup>36</sup> têm demonstrado, por exemplo, que os iniciados na *Santería*, no *Palo Monte*, nas *Sociedad Secreta Abakuá*, incluindo os espiritistas nas variantes cubanizadas, não enfrentaram o processo revolucionário. Ao contrário, se incorporaram a ele, sendo a sua contribuição mais importante ao apoio cidadão nas medidas tomadas pelo Estado cubano a favor da independência e soberania nacional. Como destacaram Argüelles e Del Rey (1998), participaram nas diversas tarefas demandados pelo governo para a construção da nova sociedade cubana durante todos os anos de Revolução, o que também não significa que eles não entraram no campo do conflito<sup>37</sup>.

À medida que o Estado, como sua nova política social, incorporava pessoas às diferentes atividades sociais, comprometendo-as com o processo, também lutava para afastá-las de seus compromissos religiosos, para tirá-las principalmente das igrejas, por constituir estas instituições, organismos que enfrentaram o governo revolucionário e lhe contestavam com agressividade, a partir de certos setores sociais em desacordo com as medidas tomadas a favor das minorias. Algumas igrejas se converteram, assim, em centros de reclusão do inimigo da Revolução, o que solidificou ainda mais a desavença com o Estado, sobretudo a partir de 1965, quando foi fundado o Partido Comunista Cubano (PCC) que dicotomizou os sentidos de pertencas e participação sócio-política na sociedade cubana.

Então se concebeu como dever dos militantes, contemplado nos Estatutos, “lutar contra o atraso religioso”, interpretado de forma generalizada como uma não aceitação dos crentes nas filas do Partido. Gradualmente se foi assimilando o modelo soviético com as suas concepções de ateísmo mal chamado científico, sobre critérios estreitos, dogmáticos, anti-dialéticos que realmente negavam os princípios filosóficos sobre os quais se deviam sustentar a prática política, gerando-se um preconceito social sobre a religião e os crentes. Práticas discriminatórias cujas consequências estão ainda para ser estudadas com maior rigor. Esta situação se estendeu até fins dos anos 1980, quando em que se iniciou um processo de retificação de erros no campo econômico que alcançou outras esferas da vida social, e nos anos ‘90 se fez mais evidente uma concepção

---

<sup>36</sup> DESR- Departamento de Estudios Socio-religiosos é um grupo de pesquisa do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), que investiga há mais de 25 anos o campo religioso cubano.

<sup>37</sup> Este processo foi abordado por varios autores cubanos: Calzadilla (1999), Hodge (2009), Menendez (1996; 2002) e Fernandez Robaina (2007).

objetiva e uma prática consequente a respeito da religião. (Calzadilla, 2008, p. 260)

Nesse sentido concordamos com os critérios de Aurélio Alonso quando afirmou:

Quando nos aproximamos do plano concreto, podemos constatar que vários motivos fazem dele um problema de complexa elucidação. No caso cubano, por uma parte tem a ver com o aparecimento de um Estado socialista, que em muitos anos se identificou com um ateísmo doutrinal; adaptado pelos seus dirigentes que educaram o seu relevo nesta concepção, e negaram espaços na vida política não só a um projeto ético cristão senão a toda expressão explícita de compromisso religioso. A subalternidade da religião, concebida como remora, como signo de “debilidade ideológica”, de vestígio de uma concepção filosófica decadente, chamada a se extinguir numa progressão decrescente e ser substituída por outra concepção – supostamente científica por oposição – não só afetou aos católicos senão a todos os crentes, inclusive aqueles de religiosidade pouco definida, sem compromisso institucional. E a santeros, paleros, abakuás e outros bem definidos dentro de das religiões de raiz africana, para os que se inferia que a mudança revolucionária de 1959 tinha-os libertado de discriminações. (ALONSO, 2008, p.109) (“tradução nossa”)

Da década de 1960 até fins da de 1980, à Revolução, respeito à religião, foi contraditória. Se por um lado, promulgava constitucionalmente a liberdade religiosa, por outro desenvolveu métodos discriminatórios baseados em uma doutrina marxista-leninista e em um ateísmo científico que era estranho à lógica da dinâmica social cubana. Caracterizada por um forte componente religioso ou de religiosidade popular que permeia questões referentes à construção da identidade nacional, como a nomeação da padroeira de Cuba como a virgem mambisa<sup>38</sup>, que alude ao carácter de luta e construção de uma estada nação mestiço cultural e racialmente igual à virgem.

Um problema era lutar contra a ideologia colonialista ou imperialista que estava por trás de uma doutrina social da Igreja Católica cubana na época; e outra questão era fazer guerra contra toda concepção religiosa mantida pela população, o que de fato não interferia em uma postura política contrária a Revolução ou em uma postura ideológica que contradissesse seus princípios de equidade e igualdade social, sobretudo, entre os sujeitos que experimentou mudanças em suas vidas, uma vez estabelecido o novo governo.

Exemplo disso é o Consejo de Iglesias Protestantes de Cuba, que na sua fundação, no período mencionado, coincidia com o discurso oficial do Estado socialista da construção de uma sociedade igualitária. O que não impediu certa desconfiança das autoridades para com o grupo, devido a seus laços com igrejas protestantes estado-

---

<sup>38</sup> Nome com que eram chamados os soldados que lutaram contra o domínio espanhol, com que logo passaram a chamr a Virgem de la Caridad del Cobre, padroeira de Cuba.

unidenses.

No caso das religiões afro-cubanas a relação foi conturbada e cheia de negociações. Se, por um lado eram tidos como supersticiosos e a filiação a religião dos orixás era demonstração disso. Por outro, muitos dos elementos foram descontextualizados e folclorizados como parte da cultura popular. Um dos elementos usados foi à cultura material feita por e para o Complexo Ocha-Ifá.

Voltando ao percurso da coleção etnográfica Fernando Ortiz, depois da morte dele em 1969, o acervo de peça foi entregues ao recém-fundado Instituto de Etnologia y Folclore da Academia de Ciencias de Cuba. Esta instituição vem ser a cristalização da ideia da criação de um centro de pesquisa que se aprofundasse sobre as diferentes variantes do folclore nacional. Ela vem ser herdeira do grupo de pesquisa formado no início da Revolução no Teatro Nacional de Cuba, um grupo de pesquisa que foi organizado por Argelies León, discípulo de Fernando Ortiz, etnomusicólogo que pesquisava a música e religiões de origem africana em Cuba e América Latina. Este grupo era composto por pesquisadores e portadores das “manifestações culturais” a pesquisar.

A fundação do grupo de pesquisa foi o primeiro passo no processo de legitimação da herança cultural impulsado pelo governo, com intenção de fazer “...uma revolução com todos e para o bem de todos<sup>39</sup>...” e levar as camadas populares a um protagonismo maior na vida cultural da nação. O melhor jeito de fazer isto seria levando sua cultura de grupo aos palcos e para serem estudadas nos centros de pesquisa. No caso das religiões afro-cubanas continuava a doutrina da superação destas praticas, razão pela qual conferi um destaque maior no seu estudo. Existia uma necessidade de recopilar informação ao respeito para assegurar esse conhecimento e modo de olhar a vida que ia ser superado.

Junto com a criação do grupo do Teatro Nacional estive a constituição da Companhia Folklorica Nacional, a esse grupo se incorporarem um número grande de afrodescendentes que eram iniciados nos sistemas religiosos cubanos. Então existia uma convivência bem estreita entre o mundo acadêmico e os santeros nesta instituição que rendeu frutos. Foram publicados vários números da revista *Actas del Folclore*, que foi a primeira publicação pós-revolução com trabalhos sobre a cultura popular. Apesar de que dos artigos terem um enfoque meramente informativo, sentaram as bases para estudos posteriores.

O novo instituto se nutriu no seu início, desses estos pesquisadores e outros

---

<sup>39</sup> Frase pronunciada por José Martí em um discurso em 1892 em Miami quando exortava aos cubanos do exílio a lutar contra o domínio espanhol. Com a instauração da República não foi possível alcançar esse ideal, e foi lema na luta dos rebeldes comandados por Fidel Castro em 1956.

formados por eles e contou com a colaboração de *santeros*, *babalawos* e *paleros* nas suas pesquisas. No momento que o acervo de Fernando Ortiz passa ao cuidado da instituição, é feita uma avaliação das peças e são catalogadas sob a rubrica de peças folclóricas e de artesanato popular tradicional. Esta última classificação sugere uma mudança no status da coleção que respondia ao momento específico.

Jesus Guanche no seu livro “Artesania y religiosidad popular cubana” faz um percurso sobre o desenvolvimento dessa linha de pesquisa em todos aqueles trabalhos desenvolvidos depois de 1969 até o início da década dos 1990. Estes primeiros trabalhos sobre a cultura material afro-cubana, também tomaram como material de estudo peças pertencentes ao chamado nesse momento *fondo Fernando Ortiz*.

Esta linha de pesquisa foi iniciada por Dennis Moreno Fajardo com a monografia “Un tambor Arará (Editorial de Ciencias Sociales, Havana, 1988 e 1994), quando ele trabalhava no antigo Instituto de Etnologia e Folclore da Academia de Ciencias de Cuba. Ela continuou com Geraldine Torres com seu trabalho “Un elemento ritual: el osun” (Etnologia e Folclore, 3, Havana, 1967) do próprio Instituto.

Em 1973 Argeliers León Pérez, o principal promotor desta pesquisa, propôs ao autor [se refere a se mesmo] para iniciar um trabalho sobre as imagens do sol na *Santería* cubana pela variedade de funções e desenhos que tinha a coleção de fundos museológico do Instituto, que hoje estão na Casa de África. Um resumo deste trabalho foi publicado na revista *Revolución e Cultura* («Las imágenes del sol en el folklore cubano», nos.30-31, La Havana, febrero-marzo, 1975) e seu conteúdo utilizado como roteiro para um programa na TV (*Arte y Folclore*) em 1976. (GUANCHE, 2008, p. 4) (“tradução nossa”)

Se, nesse momento, havia um interesse estatal na pesquisa e coleta de informação da herança cultural africana, a cultura material produzida por este segmento da população têm outro valor. As danças e música passam a serem percebidas como parte da cultura popular e os artefatos também. Ao ser considerado artesanato passa de um fetiche ao um objeto que mostra a criatividade de seu criador, uma mostra das tecnologias que dominavam os criadores. Ao ser catalogado como artesanato, este tipo de produção é entendido como arte, segundo os cânones ocidentais. O artesão é uma pessoa que domina uma técnica do corpo determinada, para falar em termos maussianos, é associado a uma tradição que vêm de um treinamento; o trabalho deste é valorizado por ser única cada peça é diferente e valiosa.

Para datar de esta denominação à coleção foram adicionadas outras peças procedentes das batidas policiais e do abandono de seus donos em espaços públicos. Ainda que a política do governo, nesse momento fosse de relativa harmonia com os praticantes das religiões afro-cubanas e tinha um cese do ataque da mídia, existia um grupo de medidas de ordem geral que afetavam direta e indiretamente estas religiões.

Como já mencionei o relacionamento do governo socialista com as igrejas católicas e protestantes foi tenso desde os primeiros anos devido à expropriação de propriedades e desvinculação destas ao sistema educacional.

Embora que dentro do campo religioso cubano os iniciados nas religiões afro foram os mais beneficiados e incorporados ao processo social, muitos deles se vieram na necessidade de decidir se acompanhar o processo e suas crenças religiosas. Para aqueles que continuaram seu vínculo religioso se fez difícil a aquisição dos produtos necessários para iniciação, pois desde 1968 foram fechadas as lojas de venda de artigos religiosos. Paradoxalmente, houve neste período um crescimento exponencial de iniciações, pois ao ter a garantia de uma renda fixa muitos obtinha o capital preciso para *fazer santo*.

Neste período deixa de ser usual a ação da polícia nas casas-templo no meio de cerimônias sob acusação de perturbação da ordem pública. Esse tipo de ação tomou um caráter mais esporádico. Estas peças eram direcionadas para o Instituto de Etnología e passavam a engrossar o acervo sobre as religiões afro-cubanas. Com a dissolução deste em 1984, divididos em Departamento de Etnologia e departamento de Arqueologia os pesquisadores e os acervos passam a integrar o Instituto de Ciencias Sociales com sede no prédio do Capitólio havaneiro.

Na nova sede, mais uma vez passa por um novo exame. Dessa vez, adicionando a compilação etnográfica de Lydia Cabrera, deixada no momento de sua emigração aos Estados Unidos nos anos 60. Segundo o depoimento de Lazara Menéndez, pesquisadora das religiões afro-cubanas, quem durante sua formação em Historia da Arte trabalho na conservação deste arquivo material, a medidas que se iam incrementando o volumem era possível observar o grau de inovação do santeros na confeição de guias, assentamentos e esculturas com representações antropomorfas do orixá. Seguindo uma cronologia a traves dos objetos era viável olhar o desenvolvimento das religiões afro-cubanas, em especial a Santería mediante sua cultura material.

Nesses anos de aparente esquecimento da coleção foi trasladado por várias instituições da Academia de Ciencias, até sua custódia ser cedida ao Centro de Antropologia. A chefia deste centro no final dos anos 1990, a transferiu ao que seria seu guardião atual<sup>40</sup>, a Casa de África do Historiador. Segundo J. Rafael Robaina Jaramillo<sup>41</sup> a coleção foi dada a esta instituição por contar com a infraestrutura necessária para a

---

<sup>40</sup> E importante deixar claro que só as peças que forem propriedades de Fernando Ortiz passaram a Casa de África, parte do acervo do Centro de Antropología foi doado ao Museu de Gunabacoa.

<sup>41</sup> Comunicação pessoal de Jesus Rafael Robaina Jaramillo, que se desenvolveu como director do Instituto Cubano de Antropologia, outrora Centro de Antropologia, de 2006 até seu falecimento no ano 2013.

conservação e exposição das peças.

Neste intervalo, é sancionada uma lei de preservação deste tipo de objetos pelo Ministério de Cultura, que determinava e assumia que os bens que pudessem ser chamados de “objetos e documentos etnológicos e folclóricos” e “objetos etnográficos e instrumentos musicais” passavam á sua custódia ao Patrimônio Nacional para sua salvaguarda. Isso constava na Resolução Nº. 2/87 da Direção de Patrimônio Cultural do Ministério de Cultura de Cuba, escrita por razão do conflito referente à custódia dos bens da “Sociedad de San Antonio” depois da morte de seus líderes (mais adiante me referirei a este processo). Enfim, num momento no qual o país estava imerso no movimento de retificação de erros era promulgada uma lei que eleva a cultura material de religiões historicamente discriminadas a patrimônio nacional com interesse na sua preservação, independente de que um dos argumentos para isto era a denominação dela como objetos folclóricos.

Paradoxalmente na década de 1990 quando se efetuava o chamado *boom* religioso<sup>42</sup> em Cuba, a coleção que nos ocupa se encontrava guardada e em restauração, em virtude do fechamento do prédio sede da Casa de África, para sua restauração capital. A Casa de África se encontra no centro histórico e turístico da cidade, na região com maior presença de museus dedicados a presença europeia, pelo que podemos dizer que ela destaca aos olhos de seus visitantes nacionais e estrangeiros.

A coleção volta a ser exposta, no ano de 2005, no décimo quinto aniversário do Taller Científico de Antropología Social y Cultural Afroamericana. No ato de reabertura das exposições permanentes da Casa, o diretor do museu Alberto Granado Filho se referiu à coleção Fernando Ortiz, como parte de a herança de África em Cuba. Se olhamos com atenção nesta declaração, podemos perceber outra troca de denominação, esta vez ele é percebido como “herança”, uma “herança positiva”.

Neste sentido esta representação da cultura material das religiões afro-cubanas continua sendo patrimônio, só que olhado desde outro prisma; já não é um mero objeto folclórico que deve ser preservado para a transmissão de um conhecimento ligado a cultura popular. Agora ele é parte de uma história que mexe com componentes afetivos ligados a identidade nacional. A herança é uma noção relacionada à transmissão familiar, que estabelece uma relação de obrigatoriedade entre o transmissor e o receptor do legado que involucra geralmente uma maneira de prolongar a existência de alguma coisa.

Então, nessa direção, os artefatos se convertem em objetos, além do museu, pois,

---

<sup>42</sup> Mas eu coincido com Menendez (1996) que foi um processo de visualização, muitas pessoas que pertenciam a denominações religiosas deram a conhecer sua filiação, embora que não se pode descartar um crescimento de todas as religiões no período.

apesar deles ser a expressão material de uma identidade grupal agora são representativos de um componente étnico da população cubana, podem servir como identificação da cultura nacional. A “agência passiva” toma outra função, agora os artefatos não agem só no sentido dos intelectuais, os santeros ou os afrodescendentes, a agência deles se estende agora a qualquer cubano que queira se identificar com uma herança cultural africana.

Para entender um pouco este processo, vamos a fazer um recuo às origens da coleção; num primeiro momento esses objetos respondiam a uma agência intelectual e privada: o interesse de um pesquisador em dispor uma representação material de seu objeto de pesquisa. O que responde também a uma concepção que se relaciona com o exotismo, o possuir algo que é diferente, novo; uma concepção muito comum para quem é fruto de uma formação ocidental europeizada como Fernando Ortiz.

Logo, esta coleção, ainda em mãos de seu criador, é concebida como objeto para museu, o lugar destinado para ele é esse, passa a ser um recurso ilustrador de uma forma de conceber a vida diferente. Procedente de outro sistema de pensamento com uma base religiosa e com leis que regem a existência a níveis individuais e coletivos. A cultura material neste prisma é utilizada em um sentido arqueológico, o objeto para entender o sujeito que o produz. Este sujeito é um indivíduo relacionado com o folclore como uma produção de conhecimento que é delimitado a representações simples de tradições e saberes populares sem um grau profundo de elaboração.

A maneira que é concebido o objeto é visto como uma pista, no enfoque que privilegia a visão deste como mostra de folclore. Por exemplo, as figuras dos orixás; elas são representações antropomórficas deles, os rasgos do rosto são africanos, mas o vestuário é ocidental. À luz da interpretação da época, o convívio dessas culturas, a ocidental nas roupas e a africana no corpo da escultura eram interpretadas como sinal de cofusão dos afro-cubanos que não sabiam discernir entre os santos católicos e os orixás africanos.



Imagem 12  
Esculturas representativas do orixá Oxalá feminino, Casa de África. Havana.  
(Foto de Patrícia Silva/ julho de 2013)

Como podemos observar na Imagem 12, temos três figuras que são diferentes representações femininas do orixá Oxalá, fabricadas em madeira e vestida com roupas brancas, ao modo europeu, e inclusive colares que podem ser vistos como de mesma origem. Esta imagem, para um desconhecedor da cultura afro-cubana, poderia ser interpretada como umas algumas bonecas com características de negros, e talvez essa fosse à intenção de seus criadores. As esculturas estão datadas de 1942, num momento em que a Santería era vítima da perseguição policial e as casas-templos eram invadidas e era levado tudo aquilo que poderia ser catalogado como material para uso da bruxaria.

Já num período seguinte ele se converte em um objeto de museu que usufrui de um destaque especial, é patrimônio de uma religião que é percebida como uma manifestação da cultura popular é parte do folclore. Seu lugar fica no museu como representação de aquilo que corre o risco de se perder em nome de uma evolução desse segmento populacional segundo o declarado nos textos da época. Cabe citar a monografia “*Componentes étnicos de la nación cubana*” de Jesús Guanche e o livro “*Los llamados cultos sincreticos y el espiritismo em Cuba*” de Anibal Argüelles Ileana Hodge, onde se presentava a tese da inevitável desapareção paulatina de estas praticas religiosas na medida que os negros e descendentes se inseriram no projeto social revolucionário.

## 1.2. A Coleção etnológica do Museu de *Guanabacoa* (“O axé está em *Guanabacoa*”)

Neste ítem, na procura de salvaguardar o patrimônio que poderia ser perdido em detrimento do progresso aconteceu uma disputa pela custódia das peças pertencentes à *Sociedad San Antonio*. Peças que na atualidade constituem o núcleo fundamental da Coleção de Etnología Religiosa do Museu de *Guanabacoa*, criada em 1964 desde o começo da instituição.

O primeiro diretor da instituição, José Luis Llerena era uma pessoa muito previdente, e começou a ter a idéia de mostrar as peças. Já tinha algumas peças recuperadas, que começou a exhibir nas vitrines de lojas aqui em *Guanabacoa*, assim começou a primeira coleção. . (Entrevista a Grisel Martínez, museóloga)

O Museu de *Guanabacoa* se encontra na periferia da cidade, numa dos primeiros nucleos de população da cidade, região de difícil acesso que se caracteriza por ser recolhida no imaginário cubano como “terra de bruxaria”. Isto último porque nele se asentaram muitos ex-escravos e seus descendentes praticantes das religiões afro-cubanas além de ser o espaço onde se efectuavam as festas aos orixás<sup>43</sup> durante a primeira metade do século XX.

Independente de o museu ter um perfil histórico volcado ao município, desde seu começo foi concebida que as religiões afro-cubanas tivessem um espaço destacado. Segundo a concepção de seu primeiro diretor, era importante que existissem exposições sobre as três expressões religiosas afros mais visíveis: a *Santería (Regla Ocha e Ifá)*, a *Regla de Palo Monte* e a *Sociedad Abakúa*. Estas exposições desde o começo ficaram na casa principal (o museu conta com cinco imóveis) da instituição, e são as mais visitadas dela.

A coleção se nutre de objetos fundamentalmente da localidade, procedente à maioria das peças de doações da população e assentamentos regatados pela oficina regional de Patrimônio. No momento de geração do acervo foi solicitada à ajuda do santeros e a população em geral com donativos de objetos. E a resposta foi muito positiva, tanto assim que na atualidade se mantém esta prática, e se estende a visitantes estrangeiros<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Antigamente as festas para os orixás eram frequentemente organizadas nas regiões periféricas da Havana; *Guanabacoa*, *Parraga*, *Diezmerro*. Evitando as possíveis denúncias de alteração da ordem pública pelo som dos atabaques.

<sup>44</sup> Segundo a Grisel Fraga, quem foi durante vários anos diretora da instituição, tem doações de peças de Venezuela (collares/fios de conta) e de Brasil (vestuário).

Precisamente na categoria de resgatados se encaixa o núcleo forte do acervo; os objetos provenientes da Sociedad San Antonio ou “as coisas de Arcadio” como são chamados pela população. Neste grupo estão também contemplados objetos que pertenceram a outros religiosos falecidos destacados na região: Sotolongo (Babalawo) e Margot Sán Lazaro (iyalocha, descendente litúrgica de Ma Monserrate<sup>45</sup>)

Uma parte importante do acervo é sem dúvida os objetos que pertenceram a Arcadio Calvo, celebre santero e palero que faleceu no final da década de 1980. O Arcadio estava à frente da “Sociedad San Antonio”, fundada desde 1949 com o intuito de ajuda mútua entre santeros e babalawos, formada na sua maioria por seus afilhados de santo e de palo<sup>46</sup>. A sociedade tinha como sede sua casa em Guanabacoa (Fernandez Robaina, 2007), e com a morte dele e sua esposa Lidia em 1987 se estabeleceu um litígio pela propriedade do imóvel por um sobrinho, assim como dos bens religiosos por uns dos membros da sociedade. Ambas as demandas foram impostas contra as instituições estatais; a primeira contra Reforma Urbana<sup>47</sup> e a segunda contra o próprio Museu Municipal de Guanabacoa.

Com a morte dele e de sua viuvá, a casa-templo não tinha herdeiros determinados, o imóvel deveria ser fechado até que algum familiar tomasse posse dele. Mas durante a cerimônia de ituto<sup>48</sup> de Arcadio foi determinado que vários assentamentos “deveriam partir com ele”- quebrados e levados ao mar-, só ficariam alguns: Eleguá, Olokún, Ibeyis para serem cuidados por afilhados próximos a ele. Que continuaram até ao falecimento da Lidia (dois anos depois). Terminado o velório a polícia apresentou um mandato da direção de patrimônio municipal para levar consigo os objetos religiosos da casa de santo, sob o inquérito de serem peças com valor etnográfico e por isto consideradas patrimônio.

E sim, eles eram patrimônio da identidade nacional, mas de uma maneira atuante, viva em função das entidades e da comunidade religiosa. Ao serem depositado no museu sem o conhecimento do que os orixás e nkises determinam depois da morte de seu dono quebravam uma regra da continuidade ritual. Os objetos ao ser extraídos de essa maneira de seu contexto perdiam seu objetivo principal, o de comunicação do homem com a

---

<sup>45</sup> Ma Monserrate, é considerada uma das fundadoras-organizadoras da Regla Ocha junto a Timote Albear e Rosalia Abreu. Sacerdotisa africana pertenceu à rama dos Egbados, além de ser uma das últimas mulheres em ostentar o grau de Obá. Ela foi uma das responsáveis pela perpetuação do culto a Olokún em Cuba.

<sup>46</sup> Com esta expressão se denomina as pessoas que foram iniciadas em algumas das regras afro-cubanas.

<sup>47</sup> Instituição governamental que se dedica a fiscalizar os imóveis.

<sup>48</sup> O ritual de ituto é realizado a morte dum praticante do Complexo Ocha-Ifá, nele se consulta a deidade sobre o que fazer com os assentamentos, se estes são transpassados a algum familiar o membro da comunidade religiosa ou se já “cumpliu com sua missão” e deve ser destruído, ele é o equivalente do axexé do candomblé brasileiro.

entidade.

O argumento dos objetos serem patrimônio nacional e parte da cultura nacional, fez com que eles passassem de ser parte da cultura do grupo para serem da cultura nacional. Os assentamentos de Ocha-Ifá e de Palo Monte, eles já não eram propriedades da Sociedad de Santo Antonio, eles eram do povo de Guanabacoa e por associação de todos os cubanos.

A “cultura é por definição compartilhada. Quando retraduzida em termos vernaculares, supõe um regime coletivo que sobreposto àquilo que anteriormente era uma rede de direitos diferenciais. Assim, o uso de “cultura” tem um efeito coletivizador: todos a possuem e por definição todos a compartilham. (CARNEIRO, 2009:363)

Os membros da Sociedade levantaram uma denúncia contra a direção municipal de Patrimônio, mas pela impossibilidade desses de apresentar a documentação que confirmava a posse de todos os artefactos, eles passaram para a custódia do Museu de Guanabacoa.

Quando apresentei o pedido mostrei o documento onde o nosso grupo estava registrado como associação inscrita no Registro de Sociedades, com todos os pagamentos até à data. Solicitaram-me então a propriedade de todas as imagens e objetos que eu mencionei pertencia à Sociedad de "San Antonio". Felizmente eu tenho o hábito de salvar tudo e só depois de longos meses de espera, eles foram devolvidos alguns, não todos. Mas, das coisas de Arcadio nada foi devolto (FERNANDEZ ROBAINA, 2007:82) (“tradução nossa”)

O caso do litígio sobre a custódia dos artefacto e permanência deles no museu não fez que o objeto perdesse por completo sua conotação religiosa, o objeto dentro do museu adquiriu outro significado para os santeros, ele passou a ser uma referência da sua religião. Algo similar aconteceu com as pessoas alheias à religião que identificam o museu como uma via para aprender ao respeito. Quando perguntei aleatoriamente algumas pessoas si conheciam o museu obtive as seguintes respostas:

Yumei: Conhece o Museu de Guanabacoa? Já estive lá?

Orlando: Às vezes vou ao Museu de Guanabacoa para olhar as coisas de Arcadio que estão lá. Você sabe que ele tinha muito axé, sabia muito! E é uma coisa, você fica diante das coisas e arrepia, sente que aí ainda tá o orixá, ou nkisi, ou quem sabe o mesmo Arcadio... (Trecho de entrevista com Orlando, Babalocha)

Yumei: Conhece aquele museu que fica em *Guanabacoa*?

Jonhana: O Museu de Guanabacoa? Sim, conheço, quem não sabe que lá é a terra da bruxaria!? [risadas] La tem uma exposição com coisas de um santero famoso que morreu. Eu levo lá aos turistas às vezes quando me perguntam sobre a *Santería*, acho que é o melhor lugar. (Entrevista com Jonhana, guía turística)

### 1.2.1. Disposição da coleção e interação do público

Até agora vimos que a Coleção de Etnologia religiosa do Museu de Guanabacoa teve uma origem um pouco tanto confusa, dado que o núcleo fundamental de suas peças esteve em litígio. Mas este fato é pouco conhecido e o acervo transcende por sua procedência e a maneira em que esta concebida a exposição. A organização segue dois padrões: o clássico de coleções etnográficas, e a recreação de cenas de uma casa-templo, no que se refere aos objetos da Regla Ocha.

Este fato não é casual, a organização atual data de 2003 e para sua composição foi solicitado pela curadoria do museu conselhos de sacerdotes de prestígio do município. A proposta era fazer uma montagem diferente, menos museológico, e saber até onde poderia-se ser o mais fiel possível. Sempre fazendo a aclaração de que “o que está exposto não é religião, e cultura”. Depois de meses de trabalho se chegou o consenso de fazer na sala principal, instalações que recriavam momentos importantes da religião (no caso da *Santería*), e os principais elementos de uma casa-templo.

Assim foram escolhidos três momentos considerados como muito importante dentro do Complexo Ocha-Ifá: a consulta ao oráculo, à iniciação ou feitura para o orixá e o aniversario de santo (tempo de iniciação). O primeiro, representado na primeira imagem, a consulta, é considerado o passo de inicial, já que a partir dele se desenvolve todo o resto. Mediante a consulta ao oráculo de Ifá ou do Diloggun, a pessoa começa um relacionamento mais estreito com os orixás. Uma consulta pode ser em muitos casos o caminho para entrada na religião e a posterior iniciação.



Imagem 13  
Cena que retrata uma consulta ao oráculo de Ifá, Museo de Guanabacoa, Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ julho de 2010)



Imagem 14  
Jogo de Ifá na casa do babalawo Lazarito, Havana. (Foto de Yumei Morales/ julho de 2013)

Na imagem acima podemos olhar um manequim com a vestimenta ritual do babalawo; calça e camisa branca, boné também branco e dois *collares de mazo* atravessando seu torso. O *collar* verde e amarelo - as cores de Orumila - distintivo de sua qualidade de sacerdote de Ifá e o segundo chamado de *collar de bandeira*, onde se representam todos os orixás. Nos seus pés, a esteira estendida no chão, já que a energia dos orichas vem da terra<sup>49</sup>, portanto seus pés como os do consulente devem estar descalços.

Seguindo com a representação da consulta do oráculo de Ifá, se observa o cuidado dos detalhes que envolvem o sacerdócio e a prática da adivinhação. A postura do manequim semi-inclinada, com o ekuelé na mão esquerda, o tabuleiro pronto com a escova às pedras e o búzio entre os dezesseis *iquines* e o xifre do veado. Tudo anterior mencionado utilizado pelo babalawo para uma consulta completa. O fato de o boneco ser preto com a fisionomia de um homem velho é uma homenagem aos primeiros babalawos, que foram africanos escravizados e a primeira geração cubana. Para completar o quadro na esquerda se encontra um assentamento de Osun<sup>50</sup>, de aproximadamente uns 170 cm, orixá chamado de bastão de Orumila devido que se apoia nele para obter os poderes da

<sup>49</sup> Na cultura iorubá as energias divinas proveem da terra, do chão. É muito comum observar que a realeza sempre localiza seus tronos no chão. Isto pode ser constatado pelo mito de origem do homem que foi feito da lama, e um dos orixás mães dentro panteão ioruba Nana Burucú ostenta esse elemento como de seu domínio.

<sup>50</sup> O assentamento de Osun ou Ozun representa a verticalidade do ser humano, o orixá esta contemplado como parte dos orixás guerreiros. Ele é mensageiro de Obatalá e Olofin, e vigia contra as bruxarias que possam ser dirigidas a seu dono.

adivinhação.

Se compararmos com a cena a direita, temos um *babalawo* num cômodo da sua casa jogando o *ekuelé* (rosário de *Ifá*), para o consulente. Ele, da mesma forma, mantém uma postura inclinada, a cabeça coberta com um boné branco e sobre o peito um fio de contas de *Ifá*. Em ambas as imagens coincidem elementos estruturais da consulta do oráculo de *Ifá* em Cuba.

O Segundo momento, a iniciação, “*hacer santo*” ou “*coronarse*” marca um aparte dentro da vida da pessoa e de sua família de santo. Este é um momento muito especial -tem pessoas que fala que é mais importante- na vida do santero cubano (nos próximos capítulos falarei ao respeito deste processo), por estas razões se eligiu para ser recriada na exposição. Foi eleito o momento público da iniciação, o *Día del Medio*, em específico quando o iaô veste o traje de gala para ser apresentado ao mundo. Na imagem a boneca veste um traje para Oxum com seus diferentes aditamentos: colares, pulseiras e leque; rodeada dos diferentes assentamentos que são entregues na feitura deste orixá.

Na *Santería* cubana ou *Regla Ocha* a pessoa além de seu orixá tutelar ou de cabeça recebe no processo de iniciação, uma média de quatro a cinco assentamentos de outros orixás. Na instalação do museu, a “iaô” tem entorno dela assentamentos que se corresponde com aqueles orixás que seriam entregues numa feitura de Oxum. Pode se observar na ordem; os orixás guerreiros (Eleguá, Ogum, Oxosi) e Osun entregados em uma iniciação previa; e logo Oxum, Iemanjá, Xangó, Obatalá e Oyá.

Aos pés do manequim se encontra a um prato com a metade de uma cabaça com diferentes notas, recriando a costume do *Día del Medio* onde as pessoas que visitam ao novo iniciado depositam dinheiro. Este costume tem duas leituras, por uma parte ao deixar o dinheiro está deixando também uma oferenda para o orixá que foi coroado. Por outra parte esse dinheiro ajuda com alguma despesa inesperada que possa surgir depois da cerimônia de itá (onde falam os orixás assentados) no dia seguinte, ou para auxiliar à iaô na nova vida, já que teve que gastar uma forte quantidade de dinheiro na feitura.

Na fotografia ao lado podemos observar um iaô no trono do *Día del medio*, a pesar da qualidade da imagem<sup>51</sup>, e independentemente de a diferença de cores já que é uma iniciação para Oyá é possível enxergar os assentamentos próximos. Eles encontram-se descobertos, uma vez que o iaô deve absorver a energia que emana deles e viceversa, este último dado foi muito debatido a partir do movimento de re-africanização em Cuba.

---

<sup>51</sup> E bastante difícil obter imagens do iaô durante a feitura.



Imagem 15  
Representação de uma iaô consagrada a Oxum no *Día del Medio* da iniciação. Museo de Guanabacoa. Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ julho de 2010)



Imagem 16  
Iaô consagrado a Oyá, no trono. Caracas, Venezuela. (Foto de Rafael Robaina/ outubro de 2009)

O terceiro momento é uma das manifestações de alegria e realização para *santeros e santeras*; o *cumpleaños de santo*<sup>52</sup>. Embora no capítulo três aprofundarei ao respeito (preparação e realização da festa) é pertinente falar sobre o aspecto da festa que é recriado no museu. Este aspecto é o *trono*<sup>53</sup> para os orixás, que lembra a disposição da imagem anterior onde os assentamentos dos orixás se encontram ao redor do iaô, com a diferença que aqui se encontram organizados seguindo dois critérios; hierárquicos e de iniciação.

O critério hierárquico responde a classificação do panteão da Santería cubana, onde Obatalá se encontra no topo, ostentando seu status de deidade vinculada à criação, pai dos outros orixás e próximo a Olofi. Seguindo esta organização se colocam próximas os orixás femininos, e logo as masculinas. Agora seguindo como princípio para localização a iniciação, se mantêm como regra a disposição hierárquica (é dizer Obatalá no topo) e logo o orixá tutelar da pessoa.

O cuidado em recriar os detalhes não se limita a questão puramente estética como em outros museus que contem no seu acervo exposições similares. No caso de Guanabacoa, tem um especial cuidado como os detalhes. Isto se observa na disposição

<sup>52</sup> Aniversario de feitura.

<sup>53</sup> Espaço onde se colocam os assentamentos dos orixás nas festas ou feitura. Geralmente são unificados num canto da habitação, com as paredes cobertas com tecido e o chão com esteriras.

dos elementos (oferendas) que compõem a *plaza*<sup>54</sup>. Como pode ser notado na imagem, foram colocadas flores, um cesto de frutas, e doces caseiros e de padaria, pratica usual nos aniversários de feitura da *Regla Ocha-Ifá*.

Embaixo, podemos observar cuidadosamente que a primeira fotografia é da montagem do museu e na segunda em caso de um iniciado da Santería. As similitudes entre as imagens som muitas, as variações estão dirigidas a questões estéticas, e é difícil discernir qual pertence ao museu ou não.

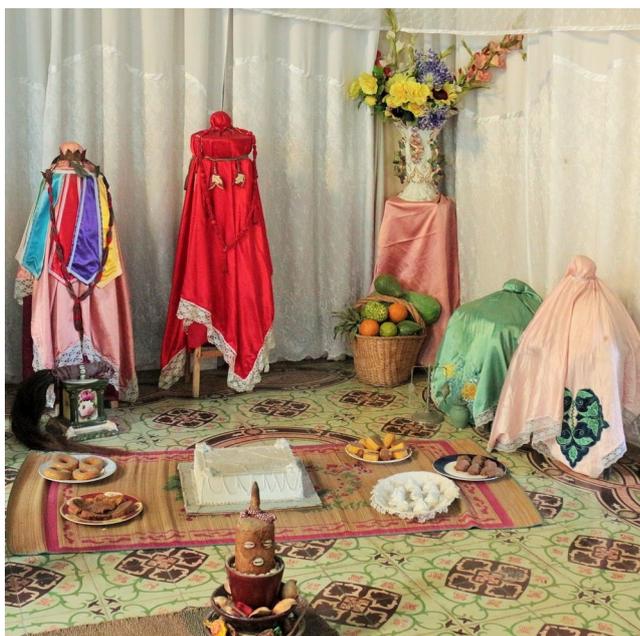


Imagem 17  
Representação de um trono de aniversário  
Museo de Guanabacoa, Havana. (Foto de  
Yumei Morales/ janeiro de 2016)



Imagem 18  
Trono de aniversário do *Babalocha* Cristobal,  
Havana. (Foto de Yumei Morales/ novembro de  
2009)

Essa preocupação pelos detalhes é o maior atrativo que a exposição apresenta para os iniciados, pesquisadores e visitantes. A sensação de estar em um espaço que lembra a uma casa de santo, com uma disposição espacial que recria lugares e momentos, é prova do interesse da instituição de atrair um público que procura uma visão diferente sobre a religião. Assim, há uma mediação entre a concepção tradicional de museu de expor os objetos e aquela que é usual observar nas casas-templos, tal é o caso dos *canastilleros*.

O *canastillero* é uma espécie de estante de madeira onde são colocados, seguindo uma ordem hierquica pré-estabelecida, os orixás na casa do iniciado, seja esta uma casa-templo ou não. A princípio, o *canastillero* tinha entre suas funções ajudar na camuflagem

<sup>54</sup> Plaza, é nome com que se denomina a parte inferior do trono onde se colocam as oferendas para os orixás na Santería cubana nas diferentes festividades.

da religião, já que os assentamentos confeccionados em louça poderiam ser parte do vasilhame da casa. Com o passar do tempo, se tornou costume guardar os assentamentos nele e foi instituído como pratica para muitos iniciados.

Este é um elemento para levar em conta. Ao expor as peças no interior do *canastillero*, o objeto (sopera-assentamento) é visto como parte do sistema religioso ainda, fornecendo a ideia de um trânsito entre ambos os espaços: o museu e a casa-templo. Ao serem colocados dentro dos *canastilleros* no museu, a ruptura com o contexto de onde ele provém pode ser considerada menos brusca, menos radical, se mantendo um elo. Mas, se, pelo contrário o objeto está à mostra em uma vitrine, ocorre um afastamento do sistema e é percebido como algo descontextualizado<sup>55</sup>.

Nas casas-templo, os assentamentos são parte do cotidiano, além de estarem no quarto de santo, podem ficar fora e compartilharem o espaço com moveis e enfeites. Assim como o orixa cuida de seu filho, o assentamento é parte do orixá, a concreção dele na casa do iniciado, pelo que o assentamento também pode ser visto como um talismã. O fato de ficar fora do quarto de santo não limita a ele no seu papel de morada do orixá, já que quando é preciso também são realizados sacrifícios e oferendas a ele.



Imagem 19  
Canastillero pertencente a coleção com assentamentos no interior. No centro: Obatalá, Iemanjá, Oxum, Oyá; nas laterais um assentamento de mão de Orula (esquerda) e dos ibeyis (direita). Museu de Guanabacoa, Havana. (Foto de Yumei Morales/janeiro de 2016)

No Museo de Guanabacoa, ao privilegiar a forma de exposição similar à das casas-templo, denota-se uma concepção mais próxima a noção nativa de demonstração da religião. A diferença da maneira de idealizar a exposição das peças na Casa de África, em

<sup>55</sup> Para profundizar ao respeito ver Segall (2001), Roque (2012)

vitruines, encapsulando o objeto, aqui se propicia uma interação entre as peças e santeros no reconhecimento de cenas do seu dia a dia.

Poderíamos falar que da forma como estão expostas ambas coleções etnográficas, se observam as duas tendências que tem sido predominante com respeito a maneira de abordar o Complexo Ocha-Ifá: um olhar acadêmico, interessado na pesquisa das peculiaridades da religião um tanto folclorizado; e outra tendência, mais desenvolvida nos últimos tempos de olhar para a religião como elemento importante da cultura e parte do patrimônio.

A primeira tendência é mais presente na forma de exibição dos objetos na Casa de África, onde os objetos são contemplados como entes separados, e ao mesmo tempo, componentes de uma cultura. Este tipo de esquema coincide com o que José Reginaldo Gonçalves (2006) chama de arranjo tipológico, no qual se procura dar significado ao objeto como representante de uma cultura diferente. Já a disposição de Guanabacoa encontramos a convivência de o arranjo tipológico com o arranjo geográfico, mais preocupado pela recriação de um espaço em concreto que congela a cultura, mostrá-lo em um eterno presente, imutável, fixo. Ideia contraria a Santería cubana que se caracteriza por sua capacidade de se adaptar a novas situações e contextos.

A mesma conceição ou ideia de o que é uma casa-templo teve várias mudanças no transcurso do tempo. Devido à convivência no cotidiano das famílias com os elementos da religião, eles foram condicionados para ocupar alguns espácios determinados dentro das casas. Mesmo assim, existem algumas áreas que comumente encontramos em casas que são consideradas casas-templo.

Uma casa-templo em sua organização espacial concebe diferentes lugares para alguns orixás e entidades que são de determinado culto. Seguindo a ordem estabelecida pelos praticantes, perto da porta de entrada casa são colocados os orixás guerreiros, que tem entre suas funções a guarda do domicílio. E é assim que inicia a exposição no Museu de Guanabacoa, com os orixás guerreros próximos a porta de entrada da sala. Similar a qualquer casa-templo, mostra a Eleguá com seus doces, acompanhado de Ogum e Oxosi.



Imagem 20  
Orixás guerreiros, Colección Etnologica.  
Museu de Guanabacoa. (Foto de Yumei  
Morales / janeiro de 2016)



Imagem 21  
Orixás guerreiros, casa-templo em Jovellanos,  
Matanzas. (Foto de Yumei Morales/  
janeiro de 2011)

Assim sucede com outro espaço dedicado às entidades espirituais, pois uma das maneiras de se expressar o culto aos ancestrais é mediante a presença de uma mesa espiritual<sup>56</sup>. A mesa espiritual deve estar colocada fora do quarto de santo ou igbodú, como é conhecido ritualmente, e nela são cultuados espíritos familiares e os guias espirituais da pessoa. A devoção aos *muertos* é um dos pilares da Santería cubana, já que não é possível efetuar nenhum ritual sem fazer as cerimônias de agrado ou consulta com aqueles que estiverem antes, da família consanguínea ou religiosa.

A abóveda espiritual que pode ser achada nas casas-templo é representativa da vertente cubana chamada Espiritismo Cruzado (Hodge, 1991). Ela consiste na sua expressão corpórea (Santo, 2006) numa mesa coberta por um pano branco onde são colocados vários copos em numeração ímpar; três, sete ou nove, com um no centro que funciona como guia do Espírito Santo. São adicionados vasos com flores, preferentemente brancas e imagens de santos católicos, índios e bonecos de diferentes tipos representando os guias da pessoa.

<sup>56</sup> Ela é chamada de bóveda espiritual, e nelas se cultua os guias espirituais da pessoa.



Imagem 22  
Representação de mesa espiritual Museo de Guanabacoa, Havana. (Foto de Yumei Morales/janeiro de 2016)



Imagem 23  
Mesa espiritual em casa-templo em Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales/ agosto de 2008)

Este jeito de tratar e perceber a cultura material da Santería cubana como vimos na Casa de África e no Museo de Guanabacoa é um reflexo da situação favorável que no momento desfruta as religiões afro-cubanas, que se expressa num crescimento de estas e uma maior presença na esfera pública. A permanência de peças em espaços sociais na qualidade de patrimônio constitui um giro de 180 graus em comparação com um século atrás, onde a *Santería* era perseguida.

O fato de a cultura material ser consumida fora da casa-templo onde sempre é considerado patrimônio inestimável para a comunidade religiosa, é representativo da troca de percepção pela que transitaram as religiões afro-cubanas. Estes objetos no contexto cubano são representativos das transformações sociais na sua mudança de lugar; de lugares empíricos, casas-templo, acervo folclórico a lugares sociais: centros de pesquisa e museus.

Mas, o fato deste processo acontecer com a cultura material, vista aqui como a representação material de uma identidade, é emblemático do protagonismo que a cultura afro-cubana vem desempenhando na esfera social. Isto é facilmente percebido pela quantidade de eventos<sup>57</sup> no ano que têm como foco a herança africana, organizados por

<sup>57</sup> O calendário anual começa com o Taller Científico de Antropología Social y Cultural Afroamericana, organizado pela Casa de África em janeiro, e culmina com o Evento teórico del Festival del Caribe em julho, organizado pela Casa del Caribe de Santiago de Cuba.

intuições estatais e nos últimos cinco anos por iniciados. Tudo isto traz uma repercussão na produção de bens ligados as religiões afro, com destaque para a Santería.

A circulação que se estabelece entre uma esfera privada como é a casa-templo e instituições como a Casa de Africa ou Muesu de Guabacoa indica até certo ponto o lugar que religiões como a Santería têm na cultura nacional. O interesse pelo estudo e exposição via a cultura material é uma das formas nas quais as religiões afro-cubanas são mostradas como um produto cultural. As duas coleções analisadas são mostra disso, além de vários museus da Havana e do país<sup>58</sup>, que exibem objetos em representação da Regla Ocha-Ifá.

## **Capítulo 2 “*Sopeiras* e assentamentos, homens e orixás, lojas e casas-templo. Redes de sociabilidade na Santería contemporânea”.**

---

<sup>58</sup> Entre os museus e intuições se encontra: o Museu de Regla (Havana), o Museu dos Orixás da Asociación Cultural Yoruba (Havana), o Castillo de San Severino (Matanzas) e Casa del Caribe (Santiago de Cuba).

O mercado está inserido nas nossas existências. Ele se encontra presente em quase todas nossas relações e sua história é paralela à do homem moderno. Nas sociedades africanas tradicionais o mercado tinha um papel importante<sup>59</sup>, era em torno deles que girava a vida e muitas relações se construía tomando-lhe como ponto de partida. Característica que não pode ser atribuída somente aos africanos<sup>60</sup>, dado que as cidades mais antigas da Europa na sua gênese contaram com o mercado como uns de seus eixos principais. É precisamente na velha Europa e seus mercados, onde a historiografia recolhe de maneira oficial o nexos entre o mercado e a religião, exemplificando como a trajetória de ambos encontrasse entrelaçada.

Voltando a África, colocando-nos nos territórios conhecidos hoje como Nigéria e Benin, o mercado possui uma importância crucial no desenvolvimento do cotidiano<sup>61</sup> e, portanto, das religiões tradicionais da área. O comércio de artigos próprios para os rituais e de objetos relacionados com a religião (máscaras, figuras talhadas em madeira, produtos de origem animal e vegetal) mostra esse nexos entre o mundo do comércio e o da religião. É por isso que o mercado pode ser considerado uma área onde circula o axé, a troca de energia, onde a circularidade é força fundamental, a morada de Eleguá<sup>62</sup>.

Nas Américas, este nexos continua manifestando-se nas religiões afro-americanas de origem ioruba; já que aqui, como lá, muito do que é necessário para louvar os orixás, nkises e voduns se encontra nos mercados. E assim como nas suas terras de origem, as entidades continuam a se misturarem com seus filhos humanos no dia a dia.

No contexto cubano, o nexos entre o mercado e as religiões afro-cubanas é muito forte e complexo. Por um lado, o mercado é necessário para a realização dos rituais como fonte de materiais e como parte do ritual. Do outro lado, a menção do mercado e seu nexos com as religiões afro-cubanas produz mal-estar devido a toda carga negativa que se lhe confere, já que a relação entre ambos é resumida na maioria das vezes sob a acusação de mercantilização<sup>63</sup> destas religiões.

Embora este não seja um estudo centrado especificamente no mercado, usaremos

---

<sup>59</sup>Ver em Bohannan e Dalton (1965); Verger (1987), Carneiro da Cunha (2012)

<sup>60</sup>Também na América, a chegada dos colonizadores, segundo o relatado nas crônicas dos viajeros se encontraram praças comerciais, como em Tlatelolco no México.

<sup>61</sup>Vease artigo "Os mercados nagôs do baixo Benin" de Pierre Verger e Roger Bastide, onde abordam a importância dos mercados entre os iorubás e povos cercanos.

<sup>62</sup>As histórias recolhidas no corpo litúrgico de Ifá em suas versões africanas e da diáspora mostram a Eleguá como orixá dos caminhos e dono do mercado (Silva, 2013)

<sup>63</sup>Mais adiante no texto me referiré a este processo.

o mercado de bens religiosos associados às religiões afro-cubanas como pretexto para ilustrar as redes de sociabilidade da Santería cubana. Desta vez mostrando o panorama das redes de socialização da Santería partindo do mercado como ponto de convergência entre os santeros e a esfera pública.

Mediante a circulação dos objetos entre as lojas e as casas-templo será olhado o jeito de esta cultura material ser consumida. Olharei o consumo especificamente como uma prática cultural (BOURDIEU, 1979) que produz um número de significados e redes colaborativas na qual estão inseridas pessoas que são ou não membros do grupo. Para explorar estas redes, utilizarei como recurso a aproximação etnográfica no momento atual em que vive a ilha, de novas dinâmicas socioeconômicas que vem se sucedendo desde 2010, como consequência da mudança do modelo econômico cubano.

Este processo tem sido nomeado pela mídia fora da ilha como um processo de abertura ao mundo devido à mudança na sua política macroeconomia e microeconomia, assim como outras questões sociais<sup>64</sup>. No pacote das medidas referentes a questões da economia interna, foi promulgada a lei que viabilizava a criação de pequenas empresas privadas e ampliava o trabalho por conta própria (sem vínculo empregatício com o governo). Este último mudava o status das atividades ligadas estritamente com a chamada infraestrutura das religiões afro-cubanas, que anteriormente eram catalogadas como atividades do setor informal da economia, normalizando parâmetros para a comercialização de artigos religiosos.

Este decreto vinha a normalizar o status dos vendedores de artigos religiosos completamente, já que em 1993 tinha se dado passos nesse sentido com a sanção da lei de trabalho por conta própria, que na sua lista de profissões se incluía o *yerbero*<sup>65</sup> (“erveiro”) e vendedor de animais vivos (*animalero*). A normalização trouxe a ampliação do número de patentes para ofícios que de alguma forma estão ligados à religião como: artesãos, vendedores de flores, costureiras, músicos e *dulceros*<sup>66</sup>. Isto a sua vez desencadeou mudanças nas dinâmicas de relacionamento da Santería cubana tanto para dentro como fora da comunidade religiosa.

Uma das mudanças fundamentais foi à institucionalização de um comércio dedicado exclusivamente a fornecer o necessário para a realização de rituais, cerimônias e festividades religiosas. Este comércio viabilizou a vida de mulheres e homens, que encontraram nele uma entrada de renda fixa e deu a possibilidade ao santeros de achar

<sup>64</sup>Dentro das medidas de maior impacto social adotadas pelo governo destaca a reforma migratoria e a ampliação gradual do acceso a internet.

<sup>65</sup>Pessoa que se dedica à recolhida, classificação e venda de plantas para rituais ou uso medicinal. Também são chamados assim os donos de lojas de artigos religiosos.

<sup>66</sup>Pessoa que se dedica a confecção de doces.

facilmente as coisas que precisavam.

Eu lembro que antes era difícil você achar as coisas para fazer santo, até para fazer um ebbó. Em toda a Havana eu só conhecia dois *yerberos*, de confiança. Um deles é aquela família que mora perto da praça roja (vermelha), que tinha coisas boas e, frescas as plantas. Agora, é uma maravilha em qualquer canto acho o que preciso. (Entrevista a Idelmis, filha de Algayú Solá)

Mas a regulamentação e/ou institucionalização deste mercado de bens religiosos também trouxe consigo uma mudança na dinâmica de algumas tradições ou costumes estabelecidos nas religiões afro-cubanas, em especial no caso da Regra Ocha-Ifá. Este aspecto, por sua vez, derivou em alterações nas redes de socialização da Santería; as relações ganharam maior multiplicidade para dentro e fora da comunidade religiosa. Olhando para estas multiplicidades, focarei o as redes que se estabelecem entre as casas-templo e as lojas de artigos religiosos.

Com este propósito se estudou o principal circuito comercial de lojas de artigos religiosos em Havana, a partir do qual se criam as pautas do mercado de bens religiosos para todo o país. Na capital da ilha se estabeleceram a prática de recepção de muitos produtos de outras regiões do país, produtos fabricados nas outras províncias. Alguns chegam quase prontos e terminam de ser elaborados (recipientes feitos de lama se lhes dá o acabamento; pintura e decoração). Também é o lugar onde é recepcionada a matéria prima vinda do exterior para a confecção de objetos usados no corpo (roupas e guias de conta, entre outros) e de onde saem às tendências com respeito à moda que seguem os santeros. Então se cria um quadro que coloca a Havana como o ponto principal de recepção de objetos, produção e comercialização no país.

Estas redes de socialização vinculadas à circulação de objetos para uso religioso se estendem para além do território cubano, se expandem na atualidade para a América Latina. Este fenômeno é uma consequência da emigração de cubanos praticantes da Santería e também da iniciação de pessoas dos países receptores desta emigração que cria um trânsito de pessoas e materiais na área. Não obstante a Havana ela é se situa como ponto central desta passagem, emissor de conhecimentos, modos de fazer e sociabilidade do grupo religioso.

## 2.1. O circuito do axé em Havana

Na atualidade a Regla Ocha-Ifá encontra-se estendida por todo o arquipélago cubano, sua presença no cotidiano é visível na maioria das cidades do país. Algumas cidades como Santiago de Cuba, Palmira e Bahia Honda são consideradas na atualidade como centros importantes da prática da religião dos orixás, mas a referência com respeito aos modos de fazer e organizar se encontra em Havana. A capital junto com Matanzas é considerada o berço da Santería, entre ambas se constitui desde o final do século XIX um fluxo e refluxo de pessoas e informações que levaram a formação do que hoje conhecemos como Complexo Ocha-Ifá.

Desde essa época se estabeleceu a prática de que no ocidente dita-se os rumos da religião dos orixás, o que se aplica a todos os aspectos relacionados, incluídos o mercado de bens religiosos. Partindo desta premissa é que analiso o circuito comercial de artigos religiosos em Havana, como parte das redes de socialização da Santería.

Eu me guio pelo que diz o meu padrinho, que ao final é o mais velho, e é ele quem sabe. Ele traz as informações, as coisas de Havana, aqui seguimos a forma como as coisas são feitas lá. O ramo de meu padrinho também é de Havana. ..., algumas coisas para fazer os trabalhos se compraram em Havana, há de tudo lá. (Entrevista a Yoendri, filho de Oxum, Santiago de Cuba, julho de 2013)

Aqui vendem de tudo, algumas coisas são daqui, como os animais que é mais fácil. Outras trazem de Havana: colares, mesmo depois a gente refez eles novamente; as *sopeiras*, tecidos para vestuário e o que for preciso e surja. (Entrevista a Nelson, filho de Ogum, Colon-Matanzas, fevereiro de 2014)

Para observar este circuito vou me auxiliar da noção de circuito de Magnani, que o descreve como o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais (MAGNANI, 2002:23). Esta definição de circuito é adequada para olhar o âmbito no qual se tecem as redes de socialização dos santeros em Havana; que se compõe de pessoas, espaços e serviços para os homens e os deuses, numa espécie de emaranhando onde circularam os objetos ou coisas (INGOLD, 2012).

Onde o trânsito entre o mercado e a casa-templo se institui como parte da circulação do axé entre os homens e os orixás, tomando essa ideia como premissa, usaremos o mercado como ponto de partida para elucidar as redes de socialização na

Santería. Mas porque o mercado? Uma vez mais precisamos voltar aos objetos como *leif motiv* através do qual olhamos a Santería nesta pesquisa. Se no capítulo anterior nos aproximamos da religião mediante o objeto aparentemente paralisado no museu, extraído de seu contexto original, aqui estamos vendo ele no momento anterior a ser sacralizado.

Ele, o objeto, esta fazendo parte de uma circulação que se estabelece entre a religião e a cultura nacional; onde o espaço de culto (casas-templo), a academia (representada aqui no museu) e o mercado conformam uma tríade num sistema onde circula pessoas, conhecimento e bens materiais. Contexto similar ao enxergado por Geertz (1979) no seu estudo sobre o mercado em Marrocos onde o mercado funciona como um texto a interpretar, conectado com outros textos que se entrelaçam continuamente.

O mercado pode ser visto como um ponto intermédio onde o objeto ainda não pode ser considerado como religioso, porque tecnicamente não está sendo consumido como tal. Ele é visto como mercadoria (APPADURAI, 1991) que por sua vez tem muito para nos contar, uma “história vital” que abarca seu ciclo de vida: produção, comercialização e consumo. Cada etapa deste ciclo pode ou não estar vinculada a religião, como no caso dos recipientes que são transformados em assentamentos, sopeiras, que inicialmente tem como função conter alimento (mais adiante aprofundo nesta ideia).

E aqui que a cidade joga um papel significativo, ela funciona como modo de construção simbólica de determinados grupos (AMARAL, 1992). Para os adeptos do Complexo Ocha-Ifé, Havana emerge como padrão a seguir em quanto à relação da religião com o resto dos setores da sociedade, o setor econômico é uma mostra disso. Em especial se pensamos que é precisamente esta vista a mais acedida pelas pessoas no cotidiano: enxergando o mercado como espaço democrático onde todos confluem numa cidade.

Independente que as pautas de consumo dos santeros cubano diferem aos dos outros grupos com os quais convivem na cidade, estas pautas desbordam o espaço geográfico determinado pelos lugares de culto. Lugares como o mercado também se podem transformar momentaneamente em pontos de convergência entre grupos. Um exemplo disto foi durante muitos anos o Mercado de Quatro Caminhos<sup>67</sup> (aprofundo mais adiante este aspecto), que ainda hoje, apesar de estar fechado temporariamente para reforma, serve de referência para a criação de redes entre iniciados, lojistas e artesãos.

Estas redes de comercio e socialização vinculadas à prática religiosa estiveram

---

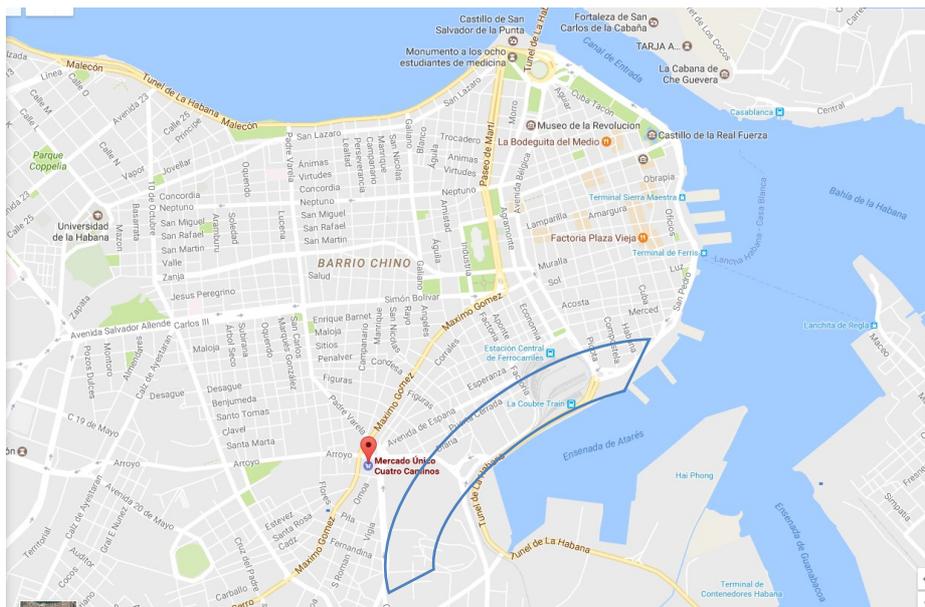
<sup>67</sup> Durante a pesquisa de campo o Mercado de Quatro Caminhos, foi fechado para a restauração do imóvel, tombado como patrimônio da cidade. Elegi incluir a etnografia deste processo como maneira de ilustrar a socialização do santero cubano.

presentes no cotidiano da sociedade cubana de uma forma nem sempre explícita ao olhar dos não religiosos. Situação que começou a se reverter na virada do século XX com as transformações socioeconômicas derivadas da queda do bloco soviético.

### 2.1.1. Onde compram os santeros?

Embora praticamente na maioria dos bairros de Havana seja possível encontrar uma pequena loja ou barraca de venda de artigos religiosos, se reconhece que na região central da cidade é possível encontrar a maior quantidade e variedade delas. Devido a sua condição de região com alta concentração demográfica, circulação comercial elevada (típico de grandes cidades) e um aspecto histórico a ter em conta; no centro de Havana encontram-se os bairros com forte tradição na prática das religiões afro-cubanas.

Precisamente nesta zona começa um circuito comercial que por sua vez se conecta com uma rede de lojas de artigos religiosos. Esta rede se estende desde a Rua *Muralla*, uma das mais antigas da vila, para o oeste pelas avenidas Reina e Infanta, e, pelo sul, na Avenida de *Diez de Octubre*. No meio dessa rede, do ponto de vista geográfico, encontra-se um espaço de especial significação para os santeros nos últimos oitenta anos: a região conhecida como a *calle Monte*.



Fonte: Google Maps

Mapa de Havana mostrando (no contorno em azul) a principal região onde se localizam as lojas

de artigos religiosos. Na parte inferior, o Mercado de Quatro Caminhos situado na encruzilhada formada pelas ruas Máximo Gomez (Monte) e Arroyo.

Na Rua *Monte*, na atualidade encontramos na sua extensão, começando na Rua *Egido* e culminando em na Avenida de *Diez de Octubre*, um total de 30 lojas de artigos religiosos<sup>68</sup>. Numa extensão de 1,8 km podemos encontrar a maior concentração de estabelecimentos onde se ofertam artigos religiosos, sendo eles na maioria gerenciados por pessoas que mantêm algum vínculo com as religiões afro-cubanas com predomínio de iniciados na Santería.

Uma porcentagem alta dos vendedores se autodeclara como iniciados no Complexo Ocha-Ifá como uma maneira de legitimação do conhecimento sobre as peças que estão oferecendo. Segundo os depoimentos, passar uma imagem de compreensão sobre a religião garante a venda:

Muitos dos que vem aqui vão se iniciar e não conhecem muito bem a religião. O iaô, que no itá saiu que a sua lemanjá mora em um vaso e não em sopeira, quer saber se o que a gente está oferecendo pode servir. Ou se, por exemplo, [uma pessoa] vai receber o Olokún de Babalaô, mas não sabe que [o assentamento] tem mais coisas que o de santero. Então a gente tem que estar preparada, que hoje tem muitas lojas. (Entrevista com Leo, filho de Xangó)

Um conhecimento especializado funciona como diferencial dentro do circuito comercial, passar uma imagem de confiança junto ao produto que está sendo adquirido constitui um valor agregado para a loja. Claro que a qualidade e diversidade dos objetos também são um atrativo a ter em conta, assim como o pessoal que oferece o serviço. Resulta interessante que existe uma diferença segundo o tipo de produtos que se oferece na loja; as lojas que ofertam *sopeiras*, roupas, atributos dos orixás são atendidas em sua maioria por mulheres. Não obstante, nas lojas que estão à venda animais e plantas, a maioria dos vendedores é homem, marcando uma divisão por gênero neste setor. As razões para esta divisão respondem a questões praticas segundo os donos de muitas das lojas. As mulheres são privilegiadas como vendedoras de artigos que são escolhidos muitas vezes seguindo um conceito estético, e elas podem ajudar a pessoa na escolha de um produto. Os homens, por outra parte, principalmente na venda de animais para o sacrifício, ajudam a comprador no traslado da mercadoria, razão para que sejam majoritariamente escolhidos para este trabalho. Situação similar pode encontrar nas atividades relacionadas à confecção dos objetos para fim religioso: a maioria dos artesãos que confecciona os assentamentos e ferramentas é formada por homens. E as mulheres

---

<sup>68</sup>Os dados respondem ao trabalho de campo até janeiro de 2016.

se dedicam mais a preparação de atributos, fazer os fios de contas e costurar as roupas.

No circuito de bens para a religião os artesãos são aqueles que se dedicam a fabricação dos recipientes que logo se transformaram em assentamentos (*sopeiras, bateas, vasos e outros*). O trabalho com barro e madeira destinado ao público religioso, *requer um conhecimento mínimo sobre a religião, não precisa ser dela para fazer um bom trabalho*; ou seja, pode-se fazer este trabalho tendo uma preocupação com produto final e certa especialização (GUANCHE, 2010). Este é um campo de trabalho em crescimento que se estende a outros ofícios como: costureiras especializadas em roupa para iniciação, *yerberos*, vendedores de flores e animais (*animaleros*).

Yumei: Qual é o motivo de que tenha tantas lojas de artigos religiosos?

Lazarito: Isto se converteu em condição de vida. Cada procedimento leva a uma compensação econômica. Antigamente, faz 300 anos, eram búzios, esse era o dinheiro, agora é o papel-moeda. Tem muita manipulação, as pessoas querem sopeiras bonitas que pareçam um adorno e então fazem desse jeito, como outras coisas também. (Entrevista com Lazarito, Babalaô, julho/2013)

Na fala de Lazarito ecoa o mal-estar de muitos praticantes que olham com receio o crescimento do comércio com fins religiosos. No entanto, outros enxergam neste incremento um reconhecimento à prática religiosa e batem palmas para uma profissionalização dos ofícios ligados a religião. Em todo caso, isto expande o raio de ação e legitima os seus membros como um grupo ativo na sociedade cubana, com pautas de consumo entrelaçadas a sua prática religiosa.

Entre os santeros e babalaôs cubanos, não se observa até o momento o surgimento de um segmento específico de consumo, que o diferencia do resto da sociedade. Inclusive é difícil conseguir discriminar na rua quem possa ser praticante pelo seu vestuário, os sinais diacríticos são dados na maioria dos casos pelo uso de atributos religiosos, ou seja, pulseiras ou fios de conta. No sentido de Bourdieu (1979), o que pode delimitar a formação de um gosto específico no grupo se restringe ao uso de objetos que proveem do âmbito religioso.

Este mesmo fato se relaciona com a existência de um circuito de lojas que possa oferecer variedade ao religioso afro-cubano. Nas palavras de muitos deles:

Agora se tem variedade, se eu vou fazer santo ou receber algum santo\* eu tenho onde escolher segundo o meu nível econômico. A pessoa cuja situação econômica não é boa, mas precisa cumprir com os santos, compra uma sopeira barata que cumpra com os requisitos e assim tem mais dinheiro para os animais, ao quais ao final são os mais caros. (Entrevista com Yanelis, filha de Xangó, dezembro 2015)

Quando eu fiz santo, não tinha muita coisa para escolher, minhas sopeiras

---

\*Se refere ao orixá.

foram aquelas que vêm da Ilha da Juventude, que são bonitas e práticas. Depois que foi passando o tempo e melhorou minha vida, graças a Eleguá, meu anjo da guarda, eu troquei algumas das sopeiras e comprei um pilão bonito para Xangó. Claro que antes de isso eu perguntei primeiro a eles se estavam de acordo com a troca. (Isora, filha de Eleguá, janeiro 2016)

Essa preocupação com a estética dos assentamentos foi evidenciada na fala dos santeros e dos vendedores das lojas como um dos itens que mais preocupam na hora de aquisição pois além disso elas denotam a riqueza que os orixás pode prover seus filhos.

In Lucumí religious practice, aesthetic elaboration, such as beautiful sopeiras displayed in a elegant canastillero, or lavish thronos, paños, and ropa de santo, express not only the houese owner's devotion to the orichas, but also the grace and fortunr the orichas have bestwed, in turn, upon the house.(BROWN, 2003, p. 259)

Esta procura por objetos requintados, por sua vez, do ponto de vista da lógica do mercado, justifica o aumento de estabelecimentos que ofereçam estes produtos pois amplia a demanda para eles.

Além disso, procura-se por objetos que possam ser usados disfarçadamente nas casas. Esta preocupação pelo mascaramento dos assentamentos tem sua origem na implementação do uso de materiais de louça nos assentamentos, como as *sopeiras*. As primeiras *sopeiras* usadas como assentamento; segundo o que recolhe a história oral, era parte de louça descartada pelos donos dos engenhos de açúcar, que foi aproveitada como recipientes. Logo foi percebido que seu uso, dentro do *canastillero* ou colocados estrategicamente como parte da decoração das casas, poderia exercer um tipo de camuflagem. Essa prática que se normalizou nas casas dos iniciados na Santería (os objetos dispostos na decoração da casa), se estendeu à exposição dos recipientes nas lojas de artigos religiosos.



Imagem 1. Sopeiras em exposição na loja de Obatalá (El Chino), Havana. (Foto de Yumei Morales/ 2015)



Imagem 2. Canastillero em casa-templo de Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales / 2014)

Na imagem acima temos um exemplo de diálogo entre a casa-templo e a loja; de como o universo da primeira é recriado na segunda. Numa casa-templo é possível encontrar as *sopeiras* em prateleiras com todos os atributos em torno dela, assim como adornos que fazem alusão a mitologia associada ao orixá. Na fotografia é factível observar coroas (atributos) próximas aos recipientes, da mesma maneira que máscaras (adornos). Se estabelecendo um trânsito entre ambos ambientes que cria um grau de familiaridade entre o ponto emissor dos objetos e o receptor.

Este tipo de modelo é encontrado em várias lojas de artigos religiosos, como a da imagem tomada na loja de Obatalá, uma das lojas de artigos religiosas mais conceituadas em Havana. Aberta ao público desde princípios dos 2000, essa loja possuía duas sócios como proprietários. O nome da loja, Obatalá, foi dado em homenagem ao orixá de um deles, conhecido por Chino, apelido dado devido aos seus olhos puxados como os de um chinês. Posteriormente, em 2015, a sociedade se desfez e a loja foi dividida em duas: “La Tradicional”, que ficou no espaço de origem, e a do “Chino”, que abriu sua própria loja e a nomeou com seu orixá tutelar.

O *Chino* é muito conhecido na comunidade de santeros e babalaôs de Havana e de várias regiões do país, contando com um alto prestígio e seus produtos são tachados de bons. O fato dele mesmo ser iniciado determina uma proximidade maior com seus

fregueses que ajuda a criar um clima de confiança: “*hoje em dia não se pode comprar de qualquer, estão te vendendo uma coisa por outra e assim não dá certo quando se coloca para o orixá*” (Alexei, filho de Ogum).

Em palavras dele mesmo:

... eu estou no negócio faz tempo. Tenho feito Obatalá, mas isso não é o mais importante, se não que a gente tenta vender aqui o que de verdade resolve para o religioso. Se o colar é com linha, faço com ela, porque então não funciona, não come. E para saber essas coisas têm que estudar a religião, para quando vem um santero ou babalaô velho e fale contigo você saber responder. Como tu achas que eu tenho essa clientela? Porque as pessoas falam: “vai lá com o Chino, que é sério e faz as coisas bem”. (Chino, dezembro de 2015).



Imagem 3. Fachada da Loja do Chino, Rua Muralla, Havana. (Foto de Yumei Morales/ 2015)



Detalhe da fachada da loja, nele se observa um assentamento para Eleguá com uma vela. A foto foi tomada uma segunda feira, dia do orixá.

O fato de o *Chino* ser parte da comunidade religiosa para a qual ele oferece seus produtos faz com que haja um diálogo entre a concepção da loja e a casa-templo. Se olharmos com atenção a disposição da fachada da casa de vendas, ela lembra a entrada da casa-templo. O assentamento de Eleguá com sua oferenda, a vela, é uma cena

recorrente nas casas dos santeros e babalaôs. Junto a ele esta colocado um vaso com flores e no interior, sobre um pilar, uma imagem da padroeira de Cuba (que é associada a orixá Oxum). Ambas as figuras parecem cuidar da entrada da loja, mostrando as conexões que se fazem entre os santos católicos e os orixás ao interior da casa-templo.

Se retornarmos no tempo a história da casa-templo (Barcia, 2012), elas eram constituídas em união aos Cabildos de nação, que na sua denominação incluía o nome de algum santo católico. Santo com o qual se fazia uma correspondência com o orixá à frente da casa. Voltando as imagens acima temos uma reprodução inversa de esse esquema; na vitrine se encontra um manequim com roupa do *Dia del Medio* de Obatalá, orixá tutelar do dono da loja. Ao lado encontrasse outro vestido com a roupa correspondente a Oxum, que é o segundo orixá do *Chino*, e logo detrás a figura do santo católico correspondente.

A utilização de códigos familiares ao religioso ajuda na identificação do local no momento da procura, pois indica que existe uma especialização por parte do estabelecimento. Outra vez a questão do conhecimento da religião e do uso que pode se fazer dos materiais a venda, constitui um incentivo para o comprador. Esse mesmo requisito é observado por parte das pessoas na hora de escolher seu padrinho ou madrinha, o conhecimento e o uso que se faz dele é um ativo a considerar sempre dentro do Complexo Ocha-Ifá.



Imagem 4. Figuras católicas exibidas ao lado de *sopeiras* e ferramentas para orixás. Barraca de venda de artigos religiosos na



Imagem 5. *Sopeira* (assentamento) de Iemanjá, ao lado imagem da Nossa Senhora de Regla. Casa-templo de

Rua Monte, esquina, Havana. (Foto  
Patrícia Silva/ 2013)

Iemanjá, Colón, Matanzas. (Foto de Yumei  
Morales/ 2014).

Retornando ao circuito de lojas de nosso exemplo etnográfico, a Rua *Monte* conecta em uma área pequena as pessoas e coisas que um iniciado no Complexo Ocha-Ifá procura geralmente. Nos pórticos das casas é possível encontrar tudo o que é necessário para satisfazer as necessidades dos homens e dos deuses: um tabuleiro de Ifá junto com uma ferramenta de encanador, uma convivência entre o sagrado e o profano que também é encontrada no interior das casas-templo cubanas.

A dinâmica comercial desta região é replicada em outros espaços da Ilha e se caracteriza por ser administrada majoritariamente pela iniciativa privada, como mencionado anteriormente. Os modos de comercialização se definem em uma relação de compra e venda direta em que prevalece o intercâmbio linguístico e uma ampla gama de registros comunicativo. Nestes prevalecem a comunicação não verbal (gestos e movimentos com as mãos). Nem sempre é possível achar o que se procura a vista, em muitas ocasiões os produtos emergem da negociação entre o vendedor e o comprador.

A fala é um elemento condutor poderoso na articulação da venda no mercado de bens religiosos; a comunicação entre ambas às partes é fundamental para o êxito da transação. Muitos dos negócios da iniciativa privada, que caracteriza as lojas de artigos religiosos, expõem seus produtos sem colocar perto alguma informação, o comprador deve estabelecer uma conversação para obter o material que precisa. Sem descartar que algumas lojas contam com a figura do *pregonero*<sup>69</sup> (pregoeiro), que fazendo propaganda atrai o consumidor para o interior do recinto sob a promessa de achar tudo o que precisar lá.

---

<sup>69</sup>Pessoa que se dedica a oferecer a mercancia mediante o uso de canções ou frases espirituosas.



Imagem 6. Venda de plantas rituais numa fachada de uma casa na Rua Monte, Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ 2010)

Na imagem temos um exemplo de um estabelecimento de venda de artigos religiosos; na fachada se encontra os vendedores sentados à espera da clientela. Observa-se a ausência de cartaz que indique o tipo de serviço que se oferece, mas ele está implícito pelas plantas penduradas na parede: é a loja de um *yerbero*. Para aquele que desconheça a religião não passa de uma casa cuja frente está coberta de plantas, mas o entendido sobre as religiões afro-cubanas entendera o código.

No final da Rua *Monte* encontramos uma das praças comerciais mais antigas do país: o Mercado de *Quatro Caminhos*. Atualmente desativado, ele tem um significado espacial do ponto de vista ritual para os santeros de Havana<sup>70</sup>. Ele é um dos símbolos da cidade, perto dele passam os trens que trazem centenas de pessoas do interior a capital do país. Sua localização serve de porta para quatro municípios de Havana: *Havana Vieja*, *Centro Havana*, *o Cerro* e *Diez de Octubre*; razão pela qual é um dos lugares da cidade com mais trânsito de pessoas. Era uma praça especializada na venda de artigos de

<sup>70</sup>Por isso sua inclusão no trabalho, independente de que no momento de fechamento da pesquisa a utilização do espaço se mantinha bastante ativa.

procedência agrícola: verduras, legumes, cereais e animais vivos entre outras múltiplas coisas. Mas nas suas imediações se criou toda uma infraestruturada de pequenos negócios relacionada com os produtos que nele se ofertam.

Fundado em 1920, foi planejado para ser a praça comercial mais importante da cidade, segundo a imprensa da época. Próximo ao porto e às principais artérias da cidade e de fácil acesso. Abraçando quatro ruas principais: daí seu nome mais recente "Quatro Caminhos", que para o imaginário popular *havanero* era o único (ou mais importante) entre os todos os mercados.

No interior, o espaço para a venda era distribuído em quatro locais, de acordo com o tipo de produtos oferecidos: vegetal, carnes, produtos derivados da carne e animais vivos. A delimitação do espaço não era inteiramente física, no piso térreo eram vendidos alimentos, produtos agrícolas, plantas e flores. Nele as relações comerciais e institucionais eram vividas em meio ao turbilhão de gritos, chamadas, propagandas e todo o frenesi que envolve a dinâmica social dos mercados. Pessoas que desempenham diferentes papéis: vendedores e clientes, turistas que observam e tiram fotos<sup>71</sup>, funcionários de limpeza, mendigos e transeuntes.

Devido à movimentação da região; a proximidade das linhas de trem e a localização do imóvel, cruzando dois bairros (*Jesús María e Los Sitios*) com forte tradição na prática da Santería, o mercado sempre foi relacionado com os santeros, motivo pelo qual nunca foi alheio o surgimento de locais com venda de artigos religiosos nas suas imediações desde a década de 1930. Naquela época prevaleciam os objetos associados à liturgia católica. Aqueles associados às religiões de matriz africana eram oferecidos no interior das casas de família. Estes pequenos estabelecimentos foram fechados em 1968 por disposições do governo socialista<sup>72</sup> até a década de 1990.

Este local foi durante muito tempo um dos dois mercados em Havana com espaço concebido para a venda de animais vivos. Tendo uma clientela especial para sacrifícios e festividades religiosas afro-cubanas, este tipo de venda só podia ser feita exclusivamente por pessoas que possuíam a licença para este tipo de atividade e sempre foi muito restrita. O outro ponto destinado pelas autoridades para este tipo de venda, se encontrava na zona sudeste da cidade no mercado da *Virgen del Camino*, localizado perto de uma rotatória e encruzilhada que servia de via fundamental nessa zona. É curioso como ambos os mercados se encontram em lugares antigos da mesma urbe, ambos em

<sup>71</sup>O espaço, além de sua função, atraí muito por sua localização, um ponto cêntrico da cidade e as condições do prédio, ele é um dos cartões-postais preferidos por turistas que visitam a ilha. A edificação de dois andares, que abrange um quarteirão inteiro no momento do fechamento estava na opinião de muito "caindo aos pedaços", e também mostra um estilo arquitetônico antigo, atrativo para muitos.

<sup>72</sup> Ver em "*Ideología y revolución*", María del Pilar Díaz. Castañon (2001)

encruzilhadas<sup>73</sup>, um ao norte e outro ao sul.

Independentemente da venda de animais necessários para os rituais e os demais objetos adquiridos nas imediações, têm outra dimensão da prática da *Santería* que se conecta com o espaço do Mercado. Refiro-me a uma cerimônia que fecha o ciclo da consagração ou feitura do santo, a cerimônia do mercado que é efetuada no último dia da feitura quando o iaô sai do quarto de santo.

No espaço do Mercado se efetuavam vários rituais complementários da iniciação na *Santería* e com o fechamento dele surgiu uma dúvida neste sentido. No trabalho de campo efetuado durante esse período<sup>74</sup> alguns mostraram preocupação pelo desaparecimento do espaço, em especial pelo significado para os rituais.

A gente tem que levar o iaô para o mercado a fazer a cerimônia dos quatro cantos e pegar as frutas para os adimús<sup>75</sup>. Se Quatro Caminhos está fechado, onde encontro outro lugar perto daqui com essas condições? Vou ter que ir para o *Marianao* (no extremo oeste da cidade), à Virgem del Camino que ficam longe e não têm o axé que têm esse lugar. Porque, vamos combinar, esse pedacinho tem sua coisa, em uma encruzilhada, com a linha do trem perto, o que quer dizer que Ogum está cuidando também do negócio. (Yiya, santera, filha de Xangó)

Ai minha filha! Tantos anos indo para lá quando tinha que fazer algum santo; eu alugava um carro e ia com meu afilhado(filho de santo), lista na mão e resolvia tudo. E agora com as lojinhas que têm por perto até a roupa do enxoval a gente resolvia. Agora toca procurar outro lugar para fazer tudo, mas não vai ser o mesmo. O bom é que ainda fica o *yerbero* da rua em frente que é muito bom. (Milagros, santera, filha de Yemanyá)

Bom, a cerimônia dos quatro cantos, eu vou continuar fazendo nos Quatro Caminhos, até que eu possa. Quando eles fecharem o quarteirão com as tábuas de madeira, então procuro outro lugar. Para o ato de pegar as frutas para os adimús para os santos, a gente faz no mercadinho perto de casa, eles (se refere aos orixás) têm que entender que a coisa lá fora não está fácil e a gente faz o que pode, mas isso, sim, “*de akokan*”<sup>76</sup>. (Orlando, santeiro, filho de Xangó)

No momento, como podemos perceber pelos depoimentos, os santeros se encontravam preocupados pelo fechamento da praça comercial e do espaço que dialogava com o sagrado. Mas também já tinham pensado alternativas para suprir a dificuldade tanto no sentido comercial como ritual, buscando alternativas para manter a dinâmica da prática religiosa. E se o mercado é um pedaço onde prevalece a troca, o

<sup>73</sup>Durante o trabalho de campo, aconteceu que várias pessoas do santeros fizeram notar que Eleguá, o orixá das encruzilhadas tinha algo que ver com este fato, pois ele também é padroeiro dos comerciantes.

<sup>74</sup>Fevereiro de 2014.

<sup>75</sup>*Adimú* é oferenda ao orixá.

<sup>76</sup>“*De akokan*” é uma expressão do ioruba falado em Cuba que significa: “feito de coração”.

fechamento da instituição não fez que a atividade religiosa ligada ao espaço geográfico terminasse. A sociabilidade que se organizava a partir do lugar e seu nexos com a Santería se manteve transformando o lugar em ponto de entrega de ebós. Seguindo a lógica do Complexo Ocha-Ifá, essa área da cidade continuou sendo uma encruzilhada, domínio de Eleguá-Exu, e por isso concentrador de seu axé.

O fato de que o Mercado se encontrava no final da avenida dava certa relevância a ele, as pessoas geralmente começavam seu percurso no início da avenida, perto do centro histórico e seguiam até Quatro Caminhos. Este percurso era feito tanto pela população em geral como os santeros, que dentro do seu circuito representava um dos pontos principais na aquisição de bens. Mas a mudança não trouxe grandes mudanças para o comércio ligado a esta prática que continuou só que deslocado de um ponto de referência para outros espaços que não era comum.



Imagem 7. Área de venda de produtos agrícolas no interior do Mercado de Quatro Caminhos. Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ 2010)



Imagem 8. Área de venda de animais vivos no interior do Mercado de Quatro Caminhos. Havana. (Foto de Vagner Gonçalves da Silva/ 2010)



Imagem 9. Área de venda de flores no exterior do Mercado de Quatro Caminhos, no fundo é possível ver uma santera com saia listrada (azul e branca) comprando flores. Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ 2010)



Imagem 10. Ialô caminhando área exterior do Mercado de Quatro Caminhos. Havana. Havana. (Foto de Arlén Calderón/ 2014)

Só existia a dúvida sobre aquelas pequenas lojas de artigos religiosos no espaço circundante ao Mercado, se elas sucumbiriam à falta ou diminuição da circulação desse segmento do mercado. A atenção estava dirigida em especial ao legendaria loja do Yerbero de Quatro Caminhos, localizado à frente ao Mercado, no final da Avenida de Monte. Esta loja surgiu junto com a praça comercial e foi uma das únicas que sobreviveu aos câmbios de regimes na Ilha e serviu de exemplo para os outros comércios ligados à prática das religiões afro-cubanas que logo apareceram na região.

Em conversação com o dono da loja, Lázaro Enciso Méndez, iniciado na Santería e babalaô, ele comentou que quando soube do fechamento do Mercado sentiu um pouco de preocupação, pois a maioria dos seus clientes frequentava o mercado, ainda que nem todos que compravam na sua loja eram santeros. Entre as ervas que se vendem se incluem plantas para uso medicinal e uma parte considerável dos clientes ia à procura delas.

*“Nós temos uma clientela estável, a gente é conhecida não só em Havana, também em tudo o país, e fora dele, já vieram jornalistas para fazer entrevistas e os turistas adoram vir tirar fotos aqui”*, falou orgulhoso, como uma garantia de que seu negócio seria pouco afetado sem a presença do vizinho. O mesmo aconteceu com os



artigos para a feitura, no percurso sempre estava incluído uma revisão de preços nos estabelecimentos da região. Minha participação no ato da compra foi um exercício que me ajudou a entender melhor as formas pelas quais se cria o relacionamento entre a pessoa e o orixá no período anterior à iniciação.

## 2.2. Comprando para os orixás

Existe um ditado usado na Santería cubana por velhos iniciados: “*está é uma religião de pobres com preços de ricos*”. Ela, em si, ilustra bem um dilema enfrentado por muitos daqueles que a praticam. Olhemos com atenção a frase: religião de pobres porque no seu início esteve vinculada aos setores populares da sociedade, menos favorecidos economicamente. Agora, a segunda parte do ditame faz referência ao alto custo dos materiais necessários à realização dos rituais.

Entre os santeros e babalaôs entrevistados, a maioria narra dificuldades para adquirir os artigos necessários à iniciação. Nas suas narrativas é comum escutar o difícil que foi conseguir o dinheiro necessário para arcar com os custos de tudo que precisavam no momento. É por isso que o processo de aquisição do que se precisa para louvar os orixás, para os praticantes do Complexo Ocha-Ifá esta estreitamente relacionada com o sacrifício.

Na lógica da Regla Ocha-Ifá, como no Candomblé, o sacrifício é entendido como *energia despendida por um fiel para honrar a divindade que cultua* (DOS SANTOS, 2013, p. 170). O desprendimento de bens materiais a favor da devoção ao orixá é considerado uma prova de fé e compromisso que se reconhece positivamente na comunidade religiosa. A abnegação dos adeptos é provada neste momento, quando demonstram sua capacidade para honrar seus compromissos para com o orixá.

Tomando como referência os textos dos pioneiros da etnografia afro-cubana (Cabrera, 2012; Ortiz, 1975; Lachatañéré, 2000) e produções mais recentes (Robaina, 2007; Menéndez, 2002), os custos das iniciações sempre foram uma preocupação para os praticantes. Na atualidade este interesse é maior por causa de uma crescente visibilidade das religiões afro-cubanas e o aumento das iniciações na Regla Ocha-Ifá.

Junto a estas questões, o interesse sobre este aspecto se relaciona à curiosidade sobre o fato de como os praticantes da Santería conseguem realizar suas cerimônias independentemente da difícil situação econômica nacional. É bom lembrar que o país se

caracteriza por ter um sistema socioeconômico socialista e estar submetido a um embargo econômico há várias décadas.

Apesar das condições econômicas em que vivem, muitos adeptos da Santería cubana enfrentam o desafio de custear as cerimônias com otimismo porque, como dizem, “*todo aquilo que for para orixá é bom para a gente*”. Eles criam estratégias para a aquisição das coisas gradualmente que duram, geralmente, vários anos, como no caso da feitura se levamos em consideração todos os rituais que ocorrem durante o ano de iniciação e preceito.

Entre os objetos necessários para qualquer iniciação no Complexo Ocha-Ifá se destacam os recipientes para os assentamentos, em torno dos quais se organizam majoritariamente a cultura material devocional. Para os propósitos desta pesquisa vou usar o exemplo da *sopeira* como forma de ilustrar a rede que se tece entre a casa-templo e a loja.

Além da *sopeira* não ser ainda um assentamento na loja, ela possui uma imanência do orixá. O jeito dela ser confeccionada: a escolha da forma, tamanho e cor já condicionam *a priori* uma relação com a entidade. Durante a permanência na loja, ela é “palpada” (tocada), observada e até “paquerada” pelo seu futuro dono, porque ela vai ser a “morada do orixá”, como dizem os santeros, objeto onde será depositada uma parte do axé. Para o futuro santero ela é também “objeto de desejo”, “sonho de consumo”.

No caso da *sopeira* destinada ao orixá tutelar, ao “dono de cabeça” do devoto, ela é escolhida com maior cuidado, pois é especial em relação às outras. O que não quer dizer que as outras não sejam importantes. No processo de feitura na Regla Ocha é entregue uma média de cinco (assentamentos de) orixás, além do tutelar - mas é com a *sopeira* destinada ao orixá tutelar que se estabelece uma relação emocional muito forte. Geralmente ela é a primeira a ser adquirida, e seu processo de escolha é pensado rigorosamente. Depois de sua aquisição em ocasiões pode passar a desempenhar uma função diferente, a de um cofre de poupança (mealheiro).

Devido ao alto custo da feitura em Cuba, às vezes a pessoa demora um bom tempo para reunir o dinheiro necessário<sup>79</sup>. Derivada desta situação existe uma prática de utilizar a *sopeira* do orixá tutelar como mealheiro onde se guarda o dinheiro poupado para esse fim. Esta espécie de tradição instrumentada entre os praticantes da Regla de Ocha foi inserida a meados do século XX (Fernandez Robaina, 2007) e ainda hoje é muito recorrente sua utilização. Segundo o relatado por Alicia, iniciada desde criança na Santería, no momento sua situação econômica não lhe permite arcar com o custo total de

---

<sup>79</sup> Mais adiante exploraremos mais a respeito desta situação.

sua feitura, então ela decidiu fazer um mealheiro com sua sopeira de Obatalá, seu orixá tutelar.

Eu já recebi os guerreiros, Olokun e Orula. Na entrega dos dois últimos foi dito que eu tinha que coroar. Eu comecei a juntar algumas coisinhas depois de Orula, mas você sabe como a gente se enrola. Na última consulta com meu padrinho de Ifá ele falou que estava saindo, que já era hora de guardar dinheiro, pois Obatalá estava pedindo para lembrar que eu tinha que cumprir com ele. Meu padrinho me diz para eu comprar a sopeira de meu anjo da guarda e que guardasse dinheiro dentro dela, e assim ele veria que eu ia cumprir com ele. (Entrevista com Alicia, dezembro/ 2015)

O fato de guardar o dinheiro no interior do recipiente (*sopeira*, *batea* ou *lebrillo*) não é um mero ato de colocar o dinheiro dentro dele, precisa de uma cerimônia de preparação do receptáculo por um babalocha ou iyalocha, na qual o recipiente é sacralizado e o primeiro dinheiro depositado também. Segundo uma de minhas interlocutoras, Miriam (iyalocha, filha de Oxum), esse dinheiro é especial porque ele é o começo de muito *opolopo owo*<sup>80</sup> necessário para coroar o santo e não pode ser “dinheiro judeu”<sup>81</sup>. Isto mostra como na Santería cubana o processo de iniciação em quase todas suas etapas requer a mobilização de várias pessoas do grupo religioso no qual o neófito se socializa.

Sem cair em análise funcionalista totalizante, pode-se olhar como a *sopeira* neste caso troca sua função de futuro assentamento a depositário de uma espécie de fiança, já que na gíria da Santería cubana a pessoa “*esta presa em el santo*”, ou seja, estabeleceu o compromisso da consagração, e deve dar uma prova de que vai cumprir com a entidade, sob a pena de perder axé. Então se estabelece uma relação na qual a sopeira e o dinheiro depositado no seu interior funcionam como contrato ente o orixá e o futuro iaô.

A compra da sopeira exerce uma mudança de seu estado. Ela passa por um processo de troca de agência. Enquanto estiver na loja sua agência parece passiva, na espera de ser adquirida, ela existe para ser admirada e projetada. No momento em que ela é adquirida muda sua agência, o objeto passa a ser uma coisa que tem seu destino determinado e seu objetivo é bem explícito. Estabelece-se aqui uma relação em que a sopeira toma um papel ativo, ela mesma esta “ajudando” para a iniciação. Ao colocar dinheiro dentro dela, como no exemplo relatado, na lógica do sistema ela tem uma participação ativa já que a sua função é atrair o dinheiro.

O dinheiro colocado no interior da sopeira também passa por uma transmutação,

---

<sup>80</sup> Muito dinheiro.

<sup>81</sup> Nas religiões afro-cubanas são denominados como “judeus” os objetos associados à prática que não passaram por algum ritual de sacralização. Esta denominação se estende às pessoas também, já que em algumas casas crioulas mais tradicionalistas o indivíduo deve estar batizado pela igreja católica antes de receber qualquer iniciação.

ele ao ser sacralizado pertence ao orixá, deixa de funcionar como moeda dos homens. Assim como as seguintes quantidades depositadas no recipiente serão contaminadas por esta energia que agora está contida nele. O dinheiro aqui, além de ser mecanismo de facilitação da troca e aquisição de bens, se converte numa oferenda para o orixá. Uma oferenda que se traduz nos códigos da religião como temporária.

Segundo a tradição cubana de culto aos orixás, a oferenda maior que o praticante faz para seu orixá é seu próprio corpo, especificamente sua cabeça. Isso porque nela se concentra os rituais da iniciação que consolidam a união entre o orixá e seu filho e garante o fluxo de axé. Como a produção de axé se encontra relacionada com o dinheiro (Vogel e Mello, 1987), com a realização destes rituais o praticante oferece uma dívida na espera de uma retribuição que possibilite a produção de uma dívida superior (Mauss, 2009).

Considerando que o custo total de uma iniciação para um orixá como Obatalá é de US\$1.500, minha interlocutora Alicia precisa poupar o equivalente a 62,5 salários médio<sup>82</sup> para sua feitura. Esta quantia se refere só aos gastos dos rituais de iniciação, no transcurso do ano de preceito deverá cumprir com outras obrigações que implica outros dispêndios. Também se soma o valor dos recipientes que se transformaram em assentamento, que depende do gosto do iniciado.

Voltando a Alicia, ela me convidou a ir à procura da sopeira de seu anjo da guarda, pois, segundo ela, meu axé poderia ajudar já que nós éramos irmãs<sup>83</sup>. Depois de comprar a sopeira, poderíamos ir à casa de seu padrinho para à preparação do recipiente. Foi assim que numa tarde nós encontramos no ponto de ônibus da Estação Cristina para irmos às lojas da Rua *Monte*, juntamente com Nívea, a irmã-de-santo mais velha de Alicia. Um percurso de várias horas que se estendeu às ruas anexas e incluiu a realização de vários orçamentos de inúmeros tipos de assentamentos e ferramentas.

---

<sup>82</sup> Dados da atual escala de salários em Cuba, tomados da ONE (Oficina Nacional de Estatísticas).

<sup>83</sup> Meu orixá tutelar foi determinado que é Obatalá.



Imagem 13. Barraca de venda de artigos religiosos, na imagem encontra-se em destaque um recipiente para Olokum de babalaô. Rua Monte, Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ 2013)



Imagem 14. Barraca de venda de artigos religiosos, na imagem elementos para criar assentamentos de Ogum e Iemanjá. Rua Monte, Havana. (Foto de Vagner Gonçalves/ 2013)

Reproduzo abaixo um trecho de minha conversa com elas neste dia, anotada em meu caderno de campo, na qual podemos observar a construção do vínculo entre a sopeira, a pessoa e o orixá:

Alicia: achei minha sopeira! Aqui vai ficar meu Obatalá!

Yumei: tem certeza?

Alicia: sim, ela me chamou quando a gente entrou, é ela. Não tenho dúvida. O Obatalá quer que seja esta, estamos na sua casa e hoje é dia 8, seu numero. Esta não é a primeira vez que saio à sua procura. E minha

madrinha me falou que eu ia sentir se era a sopeira indicada assim que olhasse para ela.

Nivéa: Comigo foi igual, eu não precisei guardar o dinheiro como a Alicia, mas também comprei a de minha Oyá primeiro. A gente tem que comprar a do dono de nossa cabeça primeiro, é a principal. E quando a vi na loja, lá perto de Quatro Caminhos, soube que a minha Oyá teria que viver nela. (Trecho de Caderno de Campo, 8/ 12/2015)

Este trecho da minha vivência de campo coincide com outras narrativas que escutei ao longo da pesquisa. O elo entre o iniciado e seus receptáculos começa a se formar antes, eles são usados por seus donos para “objetificar” uma meta: a feitura.

De acordo o Miller (2010) os trecos, termo que ele usa para denominar a cultura material, servem para objetificar nossos propósitos. Miller usa o exemplo do lar. Na projeção que fazemos de nossa casa ideal, estamos provendo-a de nossas aspirações, sonhos, objetivos. O lar, materializado na casa, se torna “espelho de aspirações”, daquilo que procuramos.

Mas voltando para a Alicia e sua sopeira, ela se transforma para a praticante em um espelho da aspiração da união com seu orixá<sup>84</sup>. Ela exerce uma agência sobre o objeto, mas ele também está exercendo uma agência sobre ela. A sopeira está “ajudando” sua dona a ser iniciada. Desde o momento em que estava na loja a sopeira já era parte do sistema. O fato de a sopeira ser escolhida pela Alicia e a Alicia ser escolhida pela sopeira pode ser interpretado como a ação simultânea da sopeira e da praticante: *Coisas fazem coisas conosco, e não apenas coisas que gostaríamos que fizessem* (Miller, 2010, p.141).

Para os adeptos da Santería cubana, uma sopeira é mais que o futuro assentamento de pedras consagradas a um orixá, ela é uma conexão com o divino. Antes de ser consagrada na casa-templo, ela começa uma relação com a religião no momento em que fica inserida no circuito comercial de bens religiosos. Ela conecta pessoas e orixás, fazendo parte de da circulação e sociabilidade do axé.

---

<sup>84</sup> Para Alfred Gell (1998), o objeto funciona com uma agência atribuída nos termos de que nós, humanos, fazemos com que eles representem alguma coisa pré-estabelecida.



Imagem 15. Sopeira para Obatalá adquirida pela Alicia na loja “Casa de Obatalá”. Havana. (Foto de Yumei Morales/ 2015)

Mas a sopeira não é o único objeto que circula nas redes de socialização da Santería cubana, ela é o mais visível, porém junto com ela circulam ferramentas, fios de conta, plantas, animais, tecidos etc. Todos eles em função de construir assentamentos, louvar os orixás e conectar as pessoas com os espaços públicos e privados. Estes espaços estão conectados numa dimensão econômica, de circulação de bens que são ofertados num mercado para os adeptos do Complexo Ocha-Ifá.

Mercado que, para surpresa de alguns e preocupação de outros, experimenta um crescimento contínuo. Esta multiplicação se sustenta no aumento das iniciações de cubanos e estrangeiros, que expande o fluxo dos objetos para fora da Ilha. E como consequência se podem adquirir colares com contas provenientes do Brasil ou tecidos chineses via Equador, assim como *cascarrilla* e *jutía*<sup>85</sup> macerada via Venezuela e Colômbia.

O ato de comprar bens na Santería é regrado, existem parâmetros a considerar na compra. E é função do padrinho ou madrinha fornecer a seu afilhado uma lista dos elementos que precisa para cada cerimônia ou iniciação. Igualmente de informar a quantidade de dinheiro que deve gastar para a realização de tudo. O gasto do futuro iaô aos olhos de alguém fora da religião pode ser percebido como um dispêndio, só que o dinheiro gasto com o orixá é altamente valorizado no contexto religioso.

[...] o significado social de um objeto, o que o faz útil a certa categoria de pessoas, é menos visível por suas propriedades físicas que pelo valor que pode ter na troca. O valor de uso não é menos simbólico ou menos utilitário que o valor-mercadoria. Porque a ‘utilidade’ não é uma qualidade

<sup>85</sup> Mamífero endêmico de Cuba, da família dos roedores. Espécie de rato grande.

do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas [...]. Nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem. (SAHLINS, 1979, p. 139)

Retomando esta ideia de Sahlins, para alguém que não pertence ao grupo religioso gastar na compra dos elementos contidos na lista de santo é sem sentido. Mas para os praticantes da Santería, cada componente dessa lista os aproxima de seu objeto de devoção e do axé que ele pode lhe proporcionar. Com o propósito de exemplificar disponibilizo uma lista dos materiais correspondentes a uma iniciação para o orixá lemanjá a qual me foi possível acompanhar desde a compra até a feitura.

### Lista para feitura de lemanjá

Adiciona-se à lista também os alimentos necessários para a alimentação de todos aqueles que trabalhem na iniciação durante os sete dias.

Entra com os seguintes orixás: Eleguá, Obatalá, Oke, Oyá, Oxum, Ibeyis, Ogué e Xangó. Assentamentos: *sopeiras* para Obatalá, Oxum, Oyá e lemanjá; *batea* para Xangó; e *quartinhas* para os Ibeyis.

Nove bolsas pequenas para os Otá de; Eleguá, Obatalá, Oke, Oyá, Oxum, Ibeyis, Ogué, Xangó e lemanjá.

Sete bolsas para os búzios: Eleguá, Obatalá, Oyá, Oxum, Ibeyis, Xangó e lemanjá.

**Nota:** as bolsas devem ser feitas com tecidos das cores de cada Orixá.

Ferramentas para Obatalá, Oyá, Oxum, Xangó y lemanjá, que incluem:

3 Maracás (Eleguá, Xangó y lemanjá),

2 Tarros de boi para Ogué.

1 bainha de flamboiã para Oyá,

2 Campanas de Obatalá y Oxum.

1 corrente de Ogum com suas 21 ferramentas.

2 Agboranes (figuras pequenas de madeira) dos Ibeyis

2 fios de conta pequenos de lemanjá y Xangó para os Ibeyis.

2 cadeiras pequenas para os Ibeyis

Fios de conta para: Eleguá, Obatalá, Oyá, Oxum, Xangó e lemanjá.

Osha Iddé de lemanjá, (pulseira).

Búzios: 10 mãos de búzios para cada orixá

1 garrafa de manteiga de dendê.

4 Barras de manteiga de cacau.  
1 garrafa de melado.  
1 Frasco de pimentas de guiné  
1 Tesoura  
1 Navalha  
1 fraco de jutía defumada  
1 frasco de peixe defumado  
1 frasco de milho torrado  
2 garrafas de mel de abelha  
2 garrafas de aguardente  
1 garrafa de vinho seco  
1 garrafa de licor anis (erva doce)30 bolinhas de *cascarilla*  
1 pano de chão  
3 sabão em barra para lavar  
3 sabonetes brancos de tocador sem cheiro8 lavatórios (panelas de barro) de mão  
1 Metro de tecido branco, vermelho e amarelo; e 2 metros de tecido azul.  
3 Mariwó  
1 Jarro  
1 colher  
1 prato (para uso pessoal)  
18 Pratos fundos para uso pleno na consagração  
1 Pacote de algodão  
8 Penas de loro  
2 baldes  
1 vassoura  
2 Pentes brancos, um pequeno e outro grande  
1 escova de dentes  
creme dental  
1 abóbora de pescoço  
5 libras de quiabo  
5 libras de farinha de milho  
1 Racimo de banana (fruta)  
20 Cocos Secos  
40 Velas  
1 balde de banheiro

- 1 jarro para o rio
- 4 painéis para a pintura.
- Pinturas de *osha*: branca, roxa, amarela e azul
- 4 pincéis
- 7 painéis de *lavatorio* grandes.
- 1 Jarra de cristal de 2 litros
- 2 Esteiras
- 1 *Collar de mazo* de lemanjá.
- 2 cadernos e 2 canetas

Feito o cálculo uma iniciação de lemanjá, considerada entre as mais baratas (neste grupo se inclui Obatalá e Oxum) sai em média de US\$2.000. Deve-se agregar à lista os animais a serem sacrificados e a “mão de chão” dos santeros e santeras que trabalharam na iniciação. Sem contar os custos adicionais de orixás que recebem depois da cerimônia de Itá, além do *ebbó meta*, marcado para ser realizado nos primeiros seis meses do preceito. Adiciona-se ainda os gastos de vestuário a ser usado durante o período de preceito. Este vestuário é chamado de *canastilla*, que é nome com que se designa o enxoval de um bebê recém-nascido. A roupa do iaô pode ser vista como algo superficial dentro da parafernália da iniciação, mero tecido branco, cortado em padrões determinados que cobre o corpo do iniciado. Mas para os santeros, ele é, depois da cerimônia de iniciação, um dos elementos mais importantes durante o período de preceito que dura um ano, sendo os três primeiros meses os mais rigorosos. Durante esse tempo a roupa é uma capa com a qual o corpo do iaô é coberto do malefício<sup>86</sup>, já que o *yaborajé*<sup>87</sup> é o período mais susceptível do *santero*.

O vestuário é a última coisa a ser adquirida, já que o tempo para reunir o dinheiro pode durar anos e o corpo da pessoa passar por mudanças que afetam as medidas de sua roupa. A indumentária pode ser dividida em três grupos: a *canastilla* os trajes de apresentação, e o vestuário diário. Um dos requisitos fundamentais que deve cumprir a roupa é ser nova, branca (a exceção dos trajes de apresentação) e cobrir a maior proporção possível do corpo. A *canastilla* é a roupa, calçado e acessórios com que o neófito deve entrar na casa-templo para sua feitura, composta por peças destinadas a

---

<sup>86</sup> Existe o consenso que durante o preceito a pessoa está mais vulnerável para sofrer algum tipo de feitiço; devido ao fato de que foram abertos os canais de comunicação com o sobrenatural e porque é uma nova pessoa, uma criança que ainda não desenvolveu maneiras de se defender.

<sup>87</sup> Na Regra de Ocha, o período de preceito é chamado de *yaborajé* (corruptela da palavra *iyawo*) e dura 365 dias. Às vezes, soma-se a este período mais alguns dias referentes a marca do orixá de cabeça, como por exemplo: sete dias a mais para os filhos de lemanjá, seis dias a mais para os filhos de Xangó.

estar no interior e a vestimenta com que ele deve abandonar a casa de seus padrinhos ao sétimo dia. Ela é entregue antes da iniciação ao padrinho/madrinha em uma cesta de vime forrada com um tecido branco igual ao enxoval de uma criança. No imaginário dos santeros cubanos, o iaô é uma criança, um ser novo. As roupas variam segundo o gênero biológico, independente da orientação sexual da pessoa. Os homens devem usar roupas masculinas e as mulheres, femininas.

Listado de roupas usadas durante o preceito.

- Mulheres

1 vestido formal ou conjunto de saia e blusa  
 1par de sapatos formais  
 3 panos pequenos (quillas) para cobrir a cabeça  
 3 batas de casa  
 3 bermudas  
 3 calcinhas  
 3 sutiãs  
 1saia comprida  
 1anágua  
 1par de meias calças  
 1chale  
 1turbante  
 1 jaqueta pequena

- Homens

1 camisa e calça sociais  
 1 par de sapatos sociais  
 3 camisetas  
 3 cuecas  
 3 pares de meias de cano longo  
 3 bonés  
 3 pijamas  
 1 chapéu  
 1 cinturão branco

A roupa ritual de uso social vem experimentando adequações à moda do momento, como saias mais curtas ou calças ajustadas a corpo. Sendo adicionados, no caso da

mulher, três tipos de sapatos: um social (de salto), um esportivo (tênis) e um para uso diário. E para ambos os sexos a utilização de bolsas brancas.

Devido ao crescimento das iniciações existe hoje uma grande demanda por roupa branca o que por sua vez provocou uma subida nos preços deste tipo de roupa. Por exemplo, uma calça comum pode custar US\$ 25, mas se ela for branca seu custo é de US\$35. O mesmo acontece com os calçados, os de cor branca são mais caros e difíceis de achar. Em resposta a esta demanda crescente é possível encontrar lojas especializadas na venda de roupa para iaô e pessoas dedicadas a sua confecção.

Tudo que seja na cor branca remete ao universo da Santería e o restringe ao grupo de praticantes. Para os vendedores, o investimento em artigos dessa cor representa um retorno seguro. Já para os adeptos é um artigo de necessidade, usado dentro e fora do contexto religioso: nas iniciações, em rituais diversos e comemorações. Fora do espaço sagrado, a cor branca, no vestuário, funciona como uma proteção contra a feitiçaria<sup>88</sup>. Os significados positivos da cor branca derivados do universo simbólico da religião, fazem com que os objetos desta cor pertençam de antemão a uma categoria diferente em relação à outras mercadorias.

---

<sup>88</sup> Alguns de estes elementos tem se estendido para fora do grupo religioso, pelo que para os cubanos o uso de branco é sinal de limpeza, e serve para atrair a energia boa, de bom presságio.



Imagem 16. Venda de roupa social para iaô, Rua Obispo, Havana. (Foto de Patricia Silva/2013)



Imagem 17. Loja “Casa Oshun Lade”, venda de roupa para os iaôs e confecção sob medida. Rua Monte, Havana. (Foto de Yumei Morales/2015)

Na imagem à direita se encontra um dos mais novos estabelecimentos de venda de roupa para iniciados, conhecida entre os santeros como “a boutique do iaô”. Sua dona, Maria<sup>89</sup>, decidiu aproveitar a demanda e abrir a loja. No momento da entrevista, a oficina de costura que funciona nos fundos da casa estava fazendo testes para alfaiates e costureiras com experiência. Nas palavras da dona: “*queremos oferecer um serviço bom e que se corresponda com os preços que colocamos nas nossas roupas, que são de qualidade boa*”. E, precisamente, os preços da roupa logo da iniciação são uma das coisas que encarece o período de preceito.

Então, se uma iniciação em média custa entre US\$2.000 e US\$4.000 e nos primeiros seis meses o iaô deve gastar em torno de US\$500 com os animais de *ebbó meta*, adicionando os gastos por conta da roupa, o iniciado gasta perto de US\$5.000. O que pode significar para pessoas alheias ao sistema um dispêndio de dinheiro e energia, mas que para o filho do orixá é uma maneira de regrar sua vida. Para muitos dos

<sup>89</sup> Ela pediu para não citar seu nome real, para preservar sua intimidade a chamarei de Maria. Ela durante muitos anos se dedicou a costurar roupa para iniciações

praticantes do Complexo Ocha-Ifá, o fato de se iniciar é considerado um investimento para sua vida. Os rituais têm como objetivo principal restaurar o axé da pessoa, o que se traduz em sorte e qualidade de vida (saúde principalmente). O gasto feito em prol do orixá nos códigos de Ocha-Ifá sempre volta ao adepto em forma de axé e conhecimento da maneira adequada de se conduzir na sua existência.

### Capítulo 3 Iniciando coisas e pessoas.

O pertencimento à *Santería* cubana implica vários níveis de iniciação. Similar ao sistema do Candomblé brasileiro, a pessoa deve passar por diferentes estágios e fazer várias cerimônias de iniciação, que a coloca num ponto determinado da hierarquia religiosa. Algumas destas cerimônias são vistas como passos para a consagração definitiva: o “fazer o anto” ou “coroar o orixá”. Para cada dessas etapas rituais é imprescindível a utilização de objetos que passaram a ser habitada pelo orixá, concebidos como a parte material da religião.

Quando me refiro à parte material estou fazendo uso de uma categoria nativa, muito utilizado por meus interlocutores, a qual surgiu do convívio entre a *Regla Ocha-Ifá* e o *Espiritismo cruzado*. É muito comum que os praticantes da *Santería* sejam também *espiritistas*, e que a entrada na religião dos orixás tenha sido uma indicação das entidades espirituais para “trabalhar o material” porque o campo espiritual não era suficiente no desenvolvimento do indivíduo. Então “trabalhar o material” veio a ser um sinônimo daquilo que pertence ao âmbito da religião dos orixás.

Esse esclarecimento serve como ponto de partida para o processo sobre qual me concentro neste capítulo: o momento em que o objeto para uso religioso se torna objeto religioso. O objeto para uso religioso é aquele confeccionado com o intuito de que sua função final esteja vinculada direta ou indiretamente à religião, enquanto o objeto religioso pode ser aquele criado para esse fim ou qualquer outro que passou por um processo de sacralização, dotando eles de axé ou *mana* (Hoolbrad, 2007).

Em cada iniciação realizada por um indivíduo na *Regla Ocha-Ifá* é implicada uma rede de coisas (englobo aqui objetos, animais e plantas) e pessoas, as quais são acionadas a fim de dotar de axé tanto os objetos quanto o neófito. A noção de axé ocupa um lugar central na *Santería*, sendo considerada uma energia especial, que pode ser produzida, transmitida, adquirida e desmembrada mediante diferentes rituais. Falar de axé no Complexo Ocha-Ifá, imediatamente é fazer uma identificação com energia boa;

aquela que faz as coisas acontecerem (Faris Thompson, 2011). Mas o axé é mais que isso. Ele é: poder, bênção, graça dos orixás e virtude; qualidade positiva na personalidade da pessoa, charme na sua aceção fora do contexto religioso.

A palavra axé, como muitas pertencentes ao vocabulário das religiões afro-cubanas, ultrapassou a fronteira do sagrado e se inseriu no vocabulário corrente das pessoas, assim como duas categorias à ela associada: *iré* e *osogbo*. O *iré* pode ser interpretado como caminho do bem, presságio positivo que pode se manifestar de distintas maneiras, ou seja, estado de bem-estar absoluto. Enquanto o *osogbo* é percebido como seu contrário; caminho ruim, com muitas dificuldades, força ou energia que se relaciona com as coisas que podem ser vistas como negativas: doença, azar e morte.

Ambas as categorias não podem existir sem a outra porque, tal como afirma uma sentença do corpus religioso de Ocha: “a vida não é nada sem a morte”. Ou seguindo a interpretação de alguns babalawos: na vida é preciso passar por etapas de *osogbo* para poder conquistar o axé que se transforme em *iré*, para assim manter um equilíbrio<sup>90</sup>.

Precisamente para evitar algum *osogbo* vindo pela via de: uma doença, perturbação física ou emocional, morte repentina ou problemas de qualquer índole, se considera uma das razões principais pelas quais as pessoas começam seu convívio com a *Santería*. Claro que a aproximação dos indivíduos às religiões afro-cubanas em geral nem sempre é motivada por questões negativas, também a curiosidade e a consulta aos oráculos podem ser incluídas. E, é no ato da consulta onde *começa a corrente*<sup>91</sup>, cujo tempo de duração pode de ser curto ou longo, a depender dos desígnios dos orixás e do Olofin. Que pode ser um trânsito pelos diferentes sistemas religiosos afro-cubanos, sendo assim que a pessoa relaciona-se com o Espiritismo (nas suas variantes cubanas), a *Regla de Palo Monte* e o Complexo *Ocha-Ifá*, e si for homem heterossexual com a *Sociedad Secreta Abakúa*.

No caso da *Regla Ocha-Ifá*, a consulta de qualquer de seus oráculos na maioria das vezes vem acompanhado de um seguimento, produto do signo que foi develado, pelo menos em três dos quatro sistemas de adivinhação. Refiro-me ao diloggún, *okpele* (corrente) *Ifá* e a tabuleiro de *Ifá*; não sendo assim para o *obi* ou noz-de-cola (*Cola acuminata*) que em suas respostas estão na base de sim ou não, enquanto que os outros possuem um maior grau de complexidade.

O oráculo do *obi* ou noz-de-cola pode ser o mais simples, mas também é o mais

---

<sup>90</sup> Dado recorrente nas entrevistas com babalawos.

<sup>91</sup> Expressão popular com a qual as pessoas referem-se a entrada no mundo das religiões afro-cubanas.

usado, em parte por sua facilidade de aprendizado e pela a factibilidade em usá-lo em quase todas as cerimônias e rituais da *Santería*. Para ele são usados quatro pedaços de noz-de-cola<sup>92</sup> que ao ser jogado no chão pode cair de forma côncava ou convexa, que darão seis respostas ou signos<sup>93</sup> onde falam alguns orixás. Este sistema de adivinhação baseia-se em variáveis possíveis que dependem diretamente das perguntas e respostas feitas aos orixás. Então o orixá que falar no signo se corresponde muitas vezes aquele requerido e/ou o orixá tutelar de quem pergunta (Hernández, 2003:205).

Divididas em duas combinações positivas, duas negativas e uma ambígua que requer uma nova consulta. As combinações negativas *Ocana* (um côncavo e três convexos) e *Ocana Yekun* (quatro convexos), anuncia mau presságio e a procura de respostas mais completa, já que pode estar envolvida algum feitiço e ser preciso a intervenção de outro ou vários orixás. Já uma resposta ambígua como *Etagua* (três côncavos e um convexo) necessita de uma nova jogada que determinará se a resposta será positiva ou negativa. Caso esta jogada se repita (*Etagua Melli*<sup>94</sup>) ela é considerada positiva. As positivas são nomeadas *Aláfia* (quatro côncavos) e *Ellifé* (dois côncavos e dois convexos). A primeira é vista como uma resposta absoluta na qual se reconhece também a presença de Obatalá.

● ● ● ●	<i>Ocana Yekun</i>
● ● ● ○	<i>Ocana</i>
● ○ ○ ○	<i>Etagua</i>
○ ○ ○ ○	<i>Aláfia</i>
● ● ○ ○	<i>Ellifé</i>

Já o diloggun tem como base o conjunto de búzios que corresponde a cada orixá, sendo usados 16 para cada um deles com exceção de *Eleguá* que possui 21. Os búzios usados são consagrados previamente e abertos para que podem “falar” e dar uma melhor estabilidade quando caírem na estera. Junto com os búzios são usados outros objetos que ajudam na leitura da letra; *otá* (uma pedra pequena), *ayé* (caracol com forma alargada e branco), *ayó* (semente de guacalote<sup>95</sup>), *efó* (bolinha de *cascarilla*<sup>96</sup>) e o osso do joelho direito do cabrito sacrificado a *Eleguá* na feitura do proprietário do *diloggún*. O

<sup>92</sup> Em Cuba a noz-de-cola foi substituída pelo coco por ser de fácil acesso para os iniciados, então são usados quatro pedaços de coco em vez de quatro sementes.

<sup>93</sup> Também se podem chamar *letras*.

<sup>94</sup> Dentro de corpo teórico do Complexo Ocha-Ifá, cada vez que se faz referência a Melli, se fala de duplo. É muito comum que indistintamente se fale dos gêmeos como *ibeyis* ou *mellis*.

<sup>95</sup> Planta trepadeira da família de papilionáceas, com talhos grossos, espinhos fortes e por fruto uma vagem contendo duas sementes duras, amarelo, do tamanho de uma azeitona.

<sup>96</sup> Casca de ovo triturada finamente, misturada com água bença formando pequenas bolinhas. Seu uso é bastante extensivo dentro das religiões afro-cubanas, também se associa com Obatalá.

conjunto de estas peças, *igbo*, ajuda a determinar se o signo a ser consultado vem uma carga positiva (*iré*) ou negativa (*osogbo*), além de fortalecer o jogo.

O diloggún é um sistema que consta de 16 *oddún*, sendo interpretados pelos *babalorixás* e *ialorixás* até o *oddún* doze. A partir do décimo terceiro *odún* a interpretação é feita por um *babalawo* e é obrigatória a procura de um deles para a leitura do signo, mesmo que o santero saiba sobre seu conteúdo. A explicação do por que desta divisão está dentro do corpo de *patakis* ou histórias que compõem os *odúns*.

*Orunmila e Oxum moravam juntos. Oxum ouvia a seu marido fazer as consultas no oráculo de Ifá, assim ela foi aprendendo os sistemas e histórias de cada um dos oddúns. Um dia Orunmila fez uma longa viagem, Oxum estava sozinha na casa e viram pessoas com problemas a serem resolvidos por Ifá. Ela decidiu ajudar essas pessoas e deu-lhes as soluções adequadas para seus problemas. Quando Orunmila voltou, surpreendeu a Oxum no meio de uma consulta. Ele escutou as soluções dadas, e ele de forma inteligente fez e entregou o diloggún para que sua esposa pudesse resolver os problemas quando ele estivesse fora de casa, mas reservou para si os oddúns de treze em diante. Logo mais adiante, Oxum entregou o oráculo às outras divindades para que seus filhos pudessem resolver seus problemas. (Patakin sobre o diloggún relatado por Julio, Babalawo) (“tradução nossa”)*

Existem outras versões do mito de origem do diloggún, aliás, todos os sistemas de adivinhação na Santería têm um mito de origem. Entretanto, o que torna interessante o caso do diloggún é que sua história marca uma divisão entre os domínios de *Ocha* e de *Ifá*. Divisão que estabelece, por sua vez, uma distribuição das funções litúrgicas no sacerdócio de *Ocha-Ifá*, que influencia também no momento da entrada da pessoa na religião via consulta do oráculo. Se o primeiro contato se estabelece via *Ocha* pelo diloggún existe uma maior probabilidade de que a pessoa fique mais *Ocha*-centrado (isto é, ue sua vida religiosa gire em torno de casas-templo com predomínio de *Ocha*) ou *Ifá*-centrado (em casas-templo com predomínio de *Ifá*). O que traz uma maior familiaridade com cada uma das hierarquias internas correspondentes e iniciações vinculadas próprias de cada regra.

Ainda com relação aos sistemas de adivinhação centrados nos oráculos de *Ifá*, há o *opkuele* (*ékuele* ou corrente) e o *opon ifá* (tabuleiro de *Ifá*), os quais são considerados pelos adeptos e sacerdotes como o mais complicado e completo dos oráculos. O *ékuele* é uma corrente de metal composta por oito pedaços de coco ou da carapaça de tartaruga que o sacerdote joga na esteira, completando com a utilização de uma pedra pequena

branca e outra preta para demarcar os possíveis *irés* e *osogbos*.

Já o tabuleiro serve como depositário das dezesseis sementes de *kola* (*ikines*) e o pó confeccionado com inhame fundamentalmente conhecido como *yefá*<sup>97</sup> (ou *axé* dos *babalawos*). Originalmente na consulta eram usados os dois, mas na atualidade é possível observar a utilização do *ekuele* só para uma consulta rápida<sup>98</sup>, a diferença do *opon Ifá*, que joga um papel fundamental no corpo ontológico do *Ifá* cubano.

O tabuleiro é o mundo. E, para alguns religiosos, sua divisão em quatro pontos, estabelece também uma contraposição entre si. Por exemplo, segundo o Awó<sup>99</sup> Rafael, os quatro pontos nele representados são a oposição entre o passado e futuro, o *Orun* (mundo dos mortos) e o *Aiye* (mundo dos vivos). Durante a consulta, o sacerdote desenha com o pó (*yefá*), na superfície do tabuleiro, os 16 *oddún* ou signos principais, os quais combinados permitem a formação de 240 signos, somando total de 256 combinações possíveis (isto é, as 16 posições iniciais mais as 240 combinações). Efetuando um total de oito tiradas (jogadas da corrente) para determinar o *oddún* principal que regira a consulta, o qual será interpretado pelo *babalawo* auxiliando-se das histórias que compõe ele. É interessante notar que na variante do *Ifá* cubano o *babalawo* tem como prática interpretar o signo, escolhendo a história que pode ser mais ilustrativa do problema apresentado pelo consulente, enquanto que no *Ifá* nigeriano, o sacerdote fala das várias histórias e cabe ao consulente achar qual se adéqua mais à sua problemática<sup>100</sup>.

Esta descrição sobre os sistemas de adivinhação do Complexo *Ocha-Ifá* ilustra um pouco o mecanismo de entrada na religião, além de ser a consulta aos oráculos um dos momentos importantes já na vida do iniciado, ela é obrigatória em todas as cerimônias, desde a mais simples até as mais complexa, por exemplo: em cada ritual deve-se notificar *Elegúa-Exu* e o modo mais comum de fazê-lo é por meio do *obí* (outro forma seria pela intervenção direta de alguma entidade; orixá ou *egun*, que durante alguma festividade explicita a necessidade de que a pessoa seja iniciada).

Como dito anteriormente, é por meio de materiais concretos se explicita a mensagem dos orixás; isto é, os diferentes oráculos se manifestam mediante objetos que são jogados no chão, já que nas religiões de origem africano as energias sagradas proveem da terra. Os objetos usados nos sistemas de adivinhação eles também passam

<sup>97</sup> Pó que se utiliza para auxiliar na adivinhação de *Ifá*, pode ser confeccionado com presas de elefantes (antigamente se dizia que na África se confecciona com esse material), corno de veado e mais recentemente com inhame e sementes específicos.

<sup>98</sup> Pois ele pode ser transportado no bolso da calça, caso o sacerdote encontrá-se fora de seu local de consulta, podendo usá-lo para uma emergência.

<sup>99</sup> Awo, é um tipo de sacerdote de *Ifá*

<sup>100</sup> Entrevista com *babalawo* Frank Obeché Cabrera, outubro de 2011.

por um processo de sacralização antes de serem usados, sendo dotados de “carga” e com ela de axé para que funcionem. Esta ativação acontece no momento da iniciação (feitura), durante a qual o neófito é equipado com um dos itens necessários para exercer a adivinhação (as ferramentas próprias para o exercício da predição) independentemente se ele irá ou não se exercer o sacerdócio

Hoolbraad no seu texto “The power of powder”<sup>101</sup>, faz uma análise deste processo em Ifá que é muito similar ao que se observa *Ocha*. Além do fato de que a consagração para babalawo, segundo o autor, consiste em receber e saber como usar as ferramentas consagradas com o axé de *Orunmila*, as duas *reglas* seguem o mesmo princípio: infundir a energia do orixá para que comunicação entre este e seu filho seja constante. Unido às ferramentas, o sacerdote deve estar imbuído de conhecimento (que em teoria é segredo) e a técnica, ambos adquiridos no exercício de repetição porque *na Santería se aprende fazendo*<sup>102</sup>.

Búzios, correntes, sementes, pó de inhame e noz-de-cola neste contexto são elementos que ajudam numa concretização ou materialidade daquilo que por excelência é imaterial, uma vez que em tais religiões se entende que a melhor maneira de expressar a imaterialidade e pela materialidade (Miller, 2010, p. 108). Fazendo um paralelo entre as informações do campo religioso afro-cubano e algumas das ideias de Miller com relação à religião e à cultura material, essa concretização vai se estabelecendo em vários níveis. Eles podem ser observados com maior clareza na medida em que a pessoa vai progredindo nas iniciações, ou seja, o grau de materialidade da prática religiosa aumenta na medida em que seu compromisso com a religião é maior. Se fossemos a usar uma metáfora para ilustrar os níveis de iniciação na Santería cubana o ideal seria uma caminhada, onde receber os orixás guerreiros é o primeiro passos, e eles iriam abrindo os caminhos *de la mano de Elegua*<sup>103</sup>. Portanto, o fato do indivíduo possuir os orixás guerreiros não representa o mesmo grau de compromisso daquele que fez a feitura, e logo continua com a cerimônia de *cuchillo*<sup>104</sup> (pinaldo para os santeros e awo para os *babalawos*) e participa na iniciação de novos religiosos.

Então usando uma vez mais como pretexto os objetos, olharemos para o as dinâmicas das relações da Santería. Se no capítulo anterior meu interesse esteve dirigido

---

<sup>101</sup> Texto citado Hoolbraad (2007)

<sup>102</sup> Entrevista com Ramona, Omo Obatalá, maio/2010.

<sup>103</sup> Aqui me refiro a letra da canção “Chapendo” da banda de salsa Van Van, onde no clipe se observa um menino limpando o caminho vestido de preto e vermelho, as cores de Eleguá, abrindo o caminho por onde vão os músicos. O disco marca o retorno da formação do grupo e quiserem fazer uma homenagem aos orixás.

<sup>104</sup> Cerimônia onde o inciado recebe os poderes que possibilita que ele possa fazer o sacrifício de animais.

à saber como esse objeto para uso religioso serve para pensar as redes de socialização da Santería, agora centrar-me-ei em segui-lo no interior das casas-templos através da descrição de alguns rituais de iniciação e festa de aniversário ou *cumpleaños de santo*. Como todas não podem ser abarcadas neste trabalho, vou me referir àquelas que são consideradas como paradigmáticas na vida dos praticantes cubanos: a entrega dos orixás guerreiros, a iniciação de *Ifá* conhecida como mano de *Ifá* (para los homens) ou *Awo-kofá* (para as mulheres) e a feitura de santo ou cerimonia de kariocha.

### 3.1. O primeiro passo, os *guerreiros*

Segundo manda a tradição na *Santería* cubana o primeiro passo para entrar ou se iniciar é receber os orixás *guerreiros*: Eleguá, Ogum, Oxóssi, mas o fato de recebê-los não implica um grau de compromisso muito forte com a religião. Conforme se apontou acima, ter os assentamentos dos guerreiros pode ser vista como o primeiro degrau de uma escada de iniciação no Complexo Ocha-Ifá, onde cada etapa marca um grau maior de comprometimento e de complexidade que pode culminar com a consagração e o posterior desenvolvimento (ou não) de um sacerdócio dentro da hierarquia religiosa.

Antes de avançar é importante fazer uns esclarecimentos; os orixás *guerreiros* pertencem ao um grupo de orixás que se entregam na *Santería* como conjunto. No Complexo *Ocha-Ifá* existiu até faz pouco tempo uma divisão a este respeito, entre orixás que podiam ser entregues e aqueles que podiam ser coroados (que a pessoa poderia ser iniciada ou feita para ele). Esta divisão, segundo os próprios praticantes, se devia fundamentalmente à perda do conhecimento para a realização das iniciações para alguns orixás, essa perda de informação aconteceu com a morte das primeiras gerações de sacerdotes que, por desconfiarem dos novos iniciados, em muitos casos não transmitiam seus conhecimentos.

Apesar de que essa situação esteja em franco processo de reversão por parte de santeros e babalawos, via o estudo dos fundamentos da religião e com contacto com sacerdotes africanos, esta divisão continua para um grupo de deidades. Não obstante, na atualidade, mantêm-se uma coexistência entre as duas formas de se iniciar: a antiga e as novas. O que pode parecer uma contradição desde o ponto de vista ontológico se resolve sob o ditado do santeros cubano: “*na casa que você for respeite o jeito de fazer e faça*”. Mas independentemente da corrente que a casa religiosa siga, todas em geral seguem como máxima de entregar os orixás guerreiros como primeiro passo da iniciação.

A entrega desta tríade de orixás é uma das mostras das adaptações que a prática da religião dos orixás presente em Cuba. Na África e no Brasil, podemos observar que o culto a estas divindades se estabelece de modo independente, mas em Cuba estes deuses foram associados, formando uma espécie de irmandade. Onde ao mesmo tempo se trata de complementar os poderes de cada um dos orixás; no sentido de que eles juntos são representativos de um exército, uma espécie de unidade de infantaria que ajuda na primeira parte da batalha. Elemento muito explorado nas representações artísticas que se fazem das figuras de Eleguá, Ogun e Oxóssi. Mostram o singular entrecruzamento de conhecimento da mitologia ioruba e adequação as novas condições, nas palavras Menéndez;

(...) conjunto chamado los *Guerreros*, no qual se articula o conhecimento e poder que substitui individualidade de cada um dos deuses membros da tetralogia, e que foi o resultado das novas circunstâncias impostas pelo meio (MENÉNDEZ, 2002, p. 89)(“tradução nossa”)

Por outro lado, destaca-se igualmente a singularidade de cada um desses orixás, na resolução de uma problemática. Tanto assim que os três estão contemplados tanto entre os orixás que podem ser feitos quanto aqueles que podem ser coroados (assentados na cabeça da iaô). É importante assinalar que o conjunto dos orixás guerreiros se complementa com o orixá Osun, e os quatro são vistos como entidades espirituais que se materializam nos assentamentos localizados nas residências dos praticantes.

Uma das diferenças entre o *babalaô* e os santeros é precisamente a entrega dos orixás guerreiros, já que existe o critério de que só os *babalaôs* ostentam o poder necessário para realizar a cerimônia e conhecem o segredo da confecção de um Eleguá-Exú. Porém, no começo da *Regla Ocha* como é conhecida atualmente, o número de sacerdotes de *Ifá* era bem pequeno e a entrega dos *guerreros* era feita pelos *Oriatés/Obás*<sup>105</sup> que são reconhecidos dentro da comunidade religiosa como possuidores de conhecimento num status similar ao do *babalaô*. A diversidade de formas de assentamentos de Eleguá é justificada levando em consideração o sacerdote que o confeccionou e a concepção de esse o orixá múltiplo em si e se expressa por meio de vários avatares ou caminhos.

A *Eleguá-Exu* é atribuída muitos caminhos (que dizem ser 201), portanto, obrigatoriamente antes de recebê-lo é necessário uma consulta para determinar qual é o

<sup>105</sup> Babalocha que recebe uma preparação e iniciação diferenciada para fazer de chefe de cerimônias em rituais como a iniciação, entre suas faculdades esta a interpretação do diloggún.

caminho correspondente com a pessoa. A partir de então, prepara-se os elementos que comporão o assentamento, sendo os principais; uma pedra (*Otá*) com os símbolos e recipientes estabelecidos; uma vasilha de barro com forma de prato. Depois de misturado os ingredientes, eles são cimentados na forma de uma cabeça humana e são adicionados búzios formando os olhos e a boca. Esse é o tido como o procedimento padrão seguido por santeros e babalaôs na confeição do assentamento de *Eleguá*, aos quais se juntam outros elementos segundo a Lidya Cabrera no “El monte”.

O material com que se fabrica um *Eleguá* é o seguinte: terra de uma encruzilhada de quatro caminhos, terra de um formigueiro, da igreja, da praça, do de tribunal de Justiça, da cadeia, de um hospital, de uma padaria, etc. Três ervas e sete pedaços dos distintos “paus” que pertencem ao orixá. Uma cabeça de cágado. Um pau de *Ossaim*. Uma pedra da campina, verdadeiro otá de *Eleguá*, e de formação não conchífera. (CABRERA, 2012, p. 104).

De acordo com as histórias recopiladas por Cabrera (2012), além da tradicional pedra-otá, um *Eleguá-Exu* pode ser confeccionado com um grande caracol marinho como base. Ainda segundo essas narrativas, embora de maneira reduzida, a participação de ialorixás é mencionada na elaboração dessa divindade, o que mostra um recorte de gênero na atividade que tem sido considerada masculina, isto é, um poder exercido exclusivamente por *babalorixás* e *oriate/ obás* dentro da *Regla Ocha*<sup>106</sup>, a ponto das mulheres não participarem da entrega dos orixás *guerreiros*.

---

<sup>106</sup> A entrega dos orixás guerreiros e a iniciação em Ifá se encontram dentre algumas das cerimônias que não podem ser efetuadas por mulheres. Seguindo este exemplo pode-se citar várias cerimônias e funções dentro do Complexo Ocha-Ifá que são exercidas só pelos homens. Entre as funções estão: tocar os atabaques (tambores bata), o culto a Osain e o sacerdócio de Ifá na maioria das casas-templo.



Imagem 1

Eleguá-Exu de babalaô, Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales, 2015)



Imagem 2

Eleguá-Exu de babalorixá, Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales, 2015)

Nas imagens acima temos uma mostra dos dois tipos de assentamentos para Eleguá que podem ser encontrados dentro de Ocha e Ifá, à primeira vista não tem nada que diferencie um do outro além da forma. Ambas são representações antropomórficas de cabeças humanas contidas em recipientes de barro ou ferro, mas essas não são a sinais diacríticos que podem facilitar o reconhecimento do tipo de sacerdote que o fez. A distinção pode ser observada no topo da cabeça; na Imagem 1 na parte superior foram colocadas umas contas verdes e amarelas, as cores que identificam Orula, sinal de de que o assentamento foi confeccionado por um sacerdote de Ifá. Já na Imagem 2, no topo da cabeça encontram-se diferentes objetos encaixados e búzios junto com um fio de

contas vermelho e pretos, as cores do Eleguá.

No caso de Ogum como é considerado o dono dos metais, no seu assentamento é recriado uma pequena fundição, onde são colocados vários elementos confeccionados a partir do metal e que se relacionem como a prática do ferreiro. O assentamento consiste em uma caçarola de metal onde são depositadas miniaturas de instrumentos de trabalho como: foice, ancinho, picareta, martelo, ferradura, e também armas como revolver e facas (principalmente facas de caça). Junto a estes elementos são colocados um arco com uma flecha que representa Oxóssi, pois na *Santería* cubana ambos os orixás compartilham o mesmo assentamento quando são entregues os *guerreiros* ao iniciado.

Ogum é aquele que tem o direito de preferência no ato de sacrificar, uma vez que a faca pertence a ele, e ela é indicada como instrumento para a imolação dos animais de ai sua presença nos seus assentamentos. Mas é a força que mobiliza o corpo humano, no peito, onde estão todos os órgãos vitais; conta um mito que ele ajudou a Obatalá na confecção do ser humano influndo a força necessária para o coração bater.

Quando Olofi deu a Obatalá a tarefa de fazer o ser humano, este pediu emprestada a lama à Naná Burucu para fazer seus corpos. A Naná aceitou com a condição de que estes corpos, passado um tempo voltariam a ela completando-se o ciclo no mundo de Aye. Obatalá aceitou, mas logo se deparou com o problema de como inflar de vida tais corpos. Ogum vendo seu problema falou: *Babá eu posso ajudar, posso dar parte de minha força para que esses corpos tenham vida*. Foi assim que com o influxo que ele deu o coração começou a bater, e com cada som que fazia: gun, gun agradecia sua ajuda. (Mito narrado por Jesús R. Robaina, Havana, dezembro/2011)

Ogum, como outros orixás na diáspora, viu seu papel resumido, neste caso ao deus dos metais e da guerra, mas ele entre os iorubas é o pai do povo, orixá tutelar nacional. O que tem sentido desde uma perspectiva mitológica se olhamos para o mito narrado acima: ele é o encarregado de dar o hálito aos humanos, fundamental para que eles tenham vida, e também de proporcionar por meio dos metais os instrumentos necessários para garantir a sobrevivência e crescimento do povo, já que na África ele é o orixá da agricultura, uma das formas de obtenção de alimento além da caça.

Precisamente Oxóssi, orixá da caça, divide com Oggún o assentamento e a explicação que muitos praticantes dão para isso é o fato de ambos são irmãos e partilham o mesmo habitat. A razão pela que Oxóssi vive com Oggun no mesmo assentamento é por uma aliança feita ante Orula que visava fazer com que se ajudassem mutuamente, uma vez que era difícil sobreviver sozinho. Como os dois possuem os mesmos gostos e se complementam decidiram unir forças.

Oxóssi acertava em todas suas presas, mas não podia chegar a elas pela espessura da mata. Consultou com Orula e este aconselhou fazer ebó. Ogum que por intrigas de outros orixás era inimigo de Oxóssi e tinha um problema similar: ele conseguia fazer caminhos dentro da mata, mas suas presas sempre fugiam. Também Orula recomendou-lhe que fizesse ebó. Os dois foram para a mata para cumprir suas missões, mas Oxóssi acidentalmente deixou cair seu ebó encima de Ogum. Isto trouxe uma discussão na qual Oxóssi se desculpou e começaram a falar de seus problemas. Enquanto falavam, longe passou um veado e Oxóssi rápido lançou uma flecha que atravessou seu pescoço. Falou para Ogum: “ves, eu matei, mas não consigo pegar”. Então Ogum, bem rápido abriu um caminho na mata com sua faca de mato, e juntos chegaram até a presa e a compartilharam. Desde então os orixás caminham juntos, logo de fazer um pacto na casa de Orula. (RÁMIREZ, 2014, p. 242)(tradução nossa)

Mas se por um lado Ogum é o metal, a concretização de uma ação, Oxóssi, é o pensamento que tem a capacidade de se trasladar por meio do arco e da flecha. É considerado o estrategista que ajuda a resolver os problemas de justiça, protegendo ao fugitivo; aquele que pode fazer magia, feiticeira porque conhece os segredos das plantas que Ossain lhe ensinou. Oxóssi junto com Ogum e Eleguá são orixás que segundo a classificação sugerida por Brown (2003) pertencem à rua ou ao mato, que se colocam na interseção entre a rua e a casa. No panteão da *Santería* cubana se estabelece uma hierarquia vertical onde os *guerreiros* se posicionam na base como entidades mais materiais e Obatalá e Odudua como mais espirituais (ANGARICA, 2010).

Para além das qualidades humanas atribuídas aos orixás, (AMARAL, 2002), essas divindades compartilham com seus filhos humanos virtudes e defeitos os *guerreiros* ficam mais perto dos homens a partir do convívio cotidiano. Por serem orixás que guardam a porta da casa do iniciado e protege-o de tudo quanto possa acontecer com ele fora, na rua, eles o ajudam na sua sobrevivência seguindo os arquétipos recriados; de *guerreiro* que abre os caminhos (Eleguá), *guerreiro* que fornece os instrumentos para o trabalho (Ogum) e *guerreiro* que propicia o alimento (Oxóssi).

Esta classificação se faz mais evidente no ato da iniciação, quando os tronos deles são duplicados (fato que encarece a feitura): são feitos tronos no interior do quarto de santo e no quintal da casa, onde os pés do iaô ficam em contato direto com a terra. Os *guerreiros* pertencem à mata e, considerando que a *Santería* é uma religião que se transformou em urbana, dentro da casa-templo faz-se uma recriação da mata, o habitat original dos *guerreiros*. Curiosamente este tipo de recriação não é feita como os demais orixás, na iniciação de Iemanjá, por exemplo, não se faz uma recriação do mar, ou seja, não se investe numa materialidade do lugar de origem do orixá.

Oricha thrones employ prestige fabrics featuring the aesthetic qualities of luminosity, richness, or delicacy, such as satin, velvet, and lace and chiffon. In contrasts, initiates who make one of the three archetype forest Warriors (guerreros), Eleguá, Ogún, or Ochosi, find themselves in markedly different thrones, which are constructed of "leaves". (BROWN, 2003, p 171.)

Embora parecesse uma divisão que colocava os *guerreiros* como menos importantes dentro da hierarquia dos orixás, por serem colocados na base, é precisamente esse lugar que os faz importante para o praticante. Os *guerreiros* funcionam como uma espécie de subsistema dentro do Complexo Ocha-Ifá seja entregue por um *babalaô* ou *santeiro*. *pois* formam um obstáculo para entrada de influências ruim na casa e na vida do iniciado. Ao mesmo tempo são portadores de uma significação do carácter individual do praticante, a qual se reflete na preparação dos assentamentos, que pode seguir um padrão no caso de Ogum e Oxóssi, mas que requer uma diferenciação para o Eleguá-Exu, assim como seu acompanhante Osun.

Junto com os guerreiros, recebe-se na mesma cerimônia: Osun, orixá que não é considerado parte da tríade de orixás da mata propriamente, mas que sua função fundamental é de velar e cuidar pela cabeça da pessoa dona do assentamento. Dentro do panteão afro-cubano esse orixá ocupa a função de um tipo de vigia ou zelador, que na maioria das casas dos adeptos fica nas alturas, enxergando de longe qualquer distúrbio que possa atingir seu dono. Seu assentamento, espécie de taça de metal fechado com um galo no topo, é mantido por encima da cabeça do iniciado já que a cabeça fica no alto, ela só fica no chão em algumas ocasiões.

Osun representa o espírito do ancestral genealogicamente relacionado com o indivíduo. Em Cuba, esta representação mudou, passando a ser a do indivíduo dono do assentamento, especificamente da sua alma e até certo ponto de sua existência na terra. O Osun na tradição cubana, é a verticalidade do ser humano na terra, por nenhum motivo deve estar deitado, enquanto seu dono continue vivo, depois de sua morte é depositado no caixão. Quando o assentamento de Osun treme ou cai sozinho é que o seu proprietário está sendo vítima de feitiçaria.

Osun seria o duplo simbólico da vida do indivíduo, externalização e sublimação de suas capacidades premonitórias e também racionais. Premonitórias em tanto advertem com sua queda da proximidade do perigo, que ameaça não só o equilíbrio físico do crente, também sua estabilidade mental - de aí o mencionado carácter racional-. (PIMENTEL. 1995, p. 57.)( tradução nossa)

A maneira de ser concebido o assentamento é uma prova das diferentes transformações que o Complexo Ocha-Ifá tem sofrido durante sua composição. Segundo

Geraldine Torres (1967), o culto ao orixá foi se simplificando o longo do tempo, o que se evidenciou nas mudanças na parte superior do assentamento. No transcurso dos anos foi se perdendo a gama de figuras que poderiam ser representadas no topo. Nos textos dos pioneiros da etnografia afro-cubana, Ortiz e Teodoro Diaz Fabelo, se observa que era possível encontrar osuns com figuras de pombos, cachorros, cabeças de cavalo e estrelas. Tais modificações dependiam do caminho do indivíduo, o qual era determinado previamente mediante a adivinhação, nesse sentido, por exemplo, se uma pessoa tivesse um caminho vinculado à Babalu Ayé seu Osun no topo poderia levar um cachorro.

Observou-se aqui um processo de seleção no qual a tradição de Ifá exerceu uma função seletiva, o galo era m si um tipo de Osun mais vinculado com a prática do sacerdócio de Ifá. Todos os babalaôs *recebem* na sua iniciação, junto com os *guerreiros*, além de seu assentamento de Osun outro prateado de seu tamanho<sup>107</sup>. O galo neste ponto é o símbolo que encarna à previsão e a profecia, e devido a sua função de vigia ficou sua figura padronizada como parte de uma convenção coletivamente aceita (PIMENTEL, 1995).

Como tem sido referido na bibliografia, Osun é u orixá controverso, seu culto é associado a outros orixás Orunmila/Orula, os guerreiros e também à Obatalá, do qual também pode ser considerado um mensageiro de modo que em algumas representações, sobretudo nas mais antigas, pode-se se encontrar uma pomba na parte superior (Ortiz, 1954; Cabrera, 1970). Essa representação de Osun lembra a parte superior do opaxoró de Obatalá – espécie de bengala no qual o orixá se apoia num de seus avatares ou caminho-usado nas representações de Oxalufã (Oxalá/Obatalá mais velho) no Candomblé brasileiro, como pode ser observado nas imagens embaixo.

A similaridade entre as peças<sup>108</sup> mostra o diálogo entre ambas as religiões onde um mesmo símbolo (o pombo), funciona como ferramenta vinculada ao orixá da criação da maneira direta no Candomblé, e indireta na Santería.

---

<sup>107</sup> Chamado Osun de Odduá o qual, do ponto de vista cosmológico, representa a bengala de Orunmilá.

<sup>108</sup> Figura 3 – Fonte: <https://www.yemanyaesoteric.es/p1583756-osun-extensible-de-cabeza-paloma.html>



Imagem 3. Osun com pombo no topo - Santeria. Fonte: Loja Imanjá Esoteric



Imagem 4. Opaxorô de Oxalá - Candomblé. Fonte: Desenho Carybé

Depois de decidido, via a consulta do oráculo de Ifá ou Ocha, o tipo de Eleguá e o tipo de carga a depositar dentro do Osun indicam-se ao consulente quais são os dos elementos necessários para a confeição dos assentamentos. Atualmente os *guerreiros* são entregues ao mesmo tempo em que se faz a iniciação em *Ifá*, chamada de mão de Orula<sup>109</sup> mas caso que eles sejam entregues em momentos distintos, a cerimônia é simples com duração de um dia.

Os assentamentos são preparados com antecedência pelo sacerdote, a partir dos objetos que representam materialmente os orixás Ogum, Oxóssi e Osun, adquiridos pelo neófito nas lojas de artigos religiosos (MARTINEZ,1995). Tanto recipientes quanto ferramentas encontram-se padronizadas, na maioria das lojas o kit é vendido pronto. Composto pela caçarola de ferro com as ferramentas de Ogum e a ferramenta de Oxóssi (um arco atravessado por uma flecha) e a figura em metal do Osun. Às vezes se inclui uma cabeça de cimento com búzios incrustados e parte superior com um buraco onde se deposita a carga igual ao das figuras de madeira.

A adição da cabeça de cimento estabelece uma ruptura na maneira de fazer as coisas; uma das funções do *babalaô* ou *babalorixá* que entrega os *guerreiros* é que ele mesmo faça a modelagem do Eleguá-Exu. Durante o processo de fabricação deste assentamento com as mãos, o sacerdote está passando parte de sua energia, de seu

<sup>109</sup> Mais adiante tratarei deste processo de iniciação em Ifá.

axé, para um possível filho de santo ou afilhado de *Ifá*. Ao eliminar este passo em teoria elimina-se uma parte do ritual que fazia uma distinção do ponto de vista religioso como do estético, já que estas cabeças são produzidas seguindo um padrão: recipiente de cimento, com formas antropomórficas que plasmam traços africanos (MORENO, 2002).

Mas por outro lado articula rapidamente os preparativos numa iniciação onde várias pessoas recebem ao mesmo tempo os *guerreiros* e se iniciam em *Ifá*, motivo pelo qual este tipo de objeto é muito consumido nas casas onde o culto de *Ifá* é predominante. Enquanto ao carácter individual do ponto de vista estético o praticante cubano diferencia seu *Eleguá* com os presentes; doces, balas, brinquedos, charutos, chapéus e tudo aquilo que se possa imaginar como mostra da capacidade de plasticidade e inovação que caracteriza a *Santería* cubana.

### 3.2. Seguindo os mandatos de Orula, primeira iniciação em *Ifá*

A palavra Orula, segundo os linguistas e estudos dos remanentes da língua ioruba em Cuba, é uma derivação de Orunmila, o nome do orixá da adivinhação e conhecedor absoluto do oráculo de *Ifá*. Ele é o orixá sábio, que por mandato de Olofi foi designado para, por meio da consulta oracular, determinar o orixá tutelar de cada pessoa. Seguindo esta sentença se instaurou na *Santería* cubana que o iniciado para conhecer o “dono de sua cabeça” deve iniciar-se em *Ifá*.

Contam que Obatalá morava no topo da montanha perto da cidade, e cada dia passavam por ali muitas pessoas. Todo aquele que passava por lá ele saudava dizendo: você é meu filho. Xangô e Oxum ao observar esta situação questionaram Obatalá e este respondeu: aqui é minha casa (referindo-se à montanha) e se faz o que eu digo, não tenho a culpa que as pessoas venham a mi casa. Xangô e Oxum incomodados com a situação foram a consultar o oráculo, e Orula na consulta falou para eles perguntar a Olofi. Ele como deidade suprema era o indicado de dar uma solução. Olofi ao escutar os orixás determinou que nenhum orixá poderia determinar quem seria seu filho sem antes consultar seu mandato mediante o oráculo, e para isso teria que ir ao pé de Orula porque ele tinha-se mostrado imparcial no conflito. Desde esse dia, Olofi, decretou que Orula se dedicaria só a adivinhação é, portanto não iria à cabeça de ninguém, mas sim falaria qual orixá pertencia cada cabeça. (Mito sobre Orula, Entrevista com José Luis, Omo Ogum)

Como podemos observar a mitologia ioruba presente no corpo litúrgico do Complexo Ocha-Ifá, serve de justificativa para implementação de uma prática ritual muito assentada hoje no modelo cubano do culto aos orixás. Um modelo que é fonte de tensões entre babalaôs e *oriatés*, pelo predomínio da adivinhação sobre o orixá tutelar. Enquanto os *oriatés* posicionam-se como conhecedor do oráculo do *diloggún* que também permite determinar o orixá da pessoa, os sacerdotes de Ifá argumentam que esta é uma prerrogativa deles, por serem os representantes de Orunmila, o qual foi escolhido por Olofi para cumprir essa missão, sendo que a iniciação cumpre com duas funções: proteção e consulta do destino do indivíduo. Como parte da consulta do destino está incluída a definição do orixá “dono da cabeça” da pessoa para que este conhecimento o ajude no seu desenvolvimento durante sua existência.

A entrada no culto de Ifá se realiza mediante a cerimônia da entrega da mão de *Orula*, conhecida por este nome porque neste ritual é entregue a pessoa um jogo de sementes chamadas de *ikin*, as mesmas usadas para adivinhação. No caso da tradição cubana de Ifá, o jogo de sementes entregues ao iniciado é para sua proteção, mas não serve para a adivinhação, para esta função é preciso possuir dois jogos de sementes que são entregues durante a feitura para o sacerdócio.

O jogo de dezesseis sementes entregues durante a iniciação corresponde ao número de odus principais do corpo literário de Ifá, entretanto, é preciso dispor de 32 *oddús* para poder exercer a plenitude da adivinhação. Para poder pertencer ao sacerdócio é preciso que ele seja determinado, como parte da cerimônia de entrega da proteção de *Orula* e, no caso da tradição cubana, ser homem heterossexual. Apesar dos esforços, nos últimos 20 anos, no processo de inclusão de mulheres, elas ainda continuam excluídas do sacerdócio no Ifá cubano.

A divisão de gênero é bem demarcada dentro do Ifá cubano, perceptível inclusive na forma de nomear as cerimônias de iniciação: para as mulheres o ritual é chamado de *kofá* de *Orula* nas casas mais ortodoxas. As mulheres durante o ritual são as primeiras a receber os assentamentos por que; “...elas são as donas do poder que dá a vida e, por conseguinte, sua iniciação leva outras coisas diferentes a dos homens, mais isso é segredo” (Entrevista com Yusnel, babalaô).

Voltando ao processo de entrada no culto de Ifá, seu significado principal encontra sua raiz no fato de que, uma vez finalizada a cerimônia, revela-se ao iniciado o seu destino, sua missão e suas potencialidades e limitações para levar a plenitude sua existência. Por este motivo o fato de consultar o oráculo é uma das peças fundamentais na iniciação, poderia se disser que tudo gira em volta do tabuleiro de Ifá, em especial no

momento em que o neófito conhece o Oddún reitor da sua existência, com as suas mensagens e recomendações a seguir.

Conforme dito acima, antes da iniciação é necessário providenciar os objetos que vão a ser sacralizados, e logo se transformam no assentamento e atributos relacionados à iniciação. O assentamento consiste em um recipiente pequeno com forma redonda e tampa, existem vários modelos, mas o mais comum é uma terrina de barro decorada com listas em amarelo e verde, as cores próprias de Orunmilá na tradição cubana. Geralmente é possível encontrar esse recipiente nas lojas de artigos religiosos. Além da importância que tem o assentamento para o iniciado, já que é visto como a representação material do Orunmila se observa uma tendência entre os iniciados em Ifá em dar um status privilegiado aos atributos, como o fio de contas (*collar*) e a pulseira (*iddé*).

Por sua condição de objeto portátil, que podem ser facilmente transportados no corpo ou em qualquer espaço, ele tem ganhado um papel protagonista na cultura material relacionada com a iniciação em Ifá. No caso do *iddé* seu destaque é maior, ele serve como sinal diacrítico para a identificação tanto para fora quanto para dentro da comunidade religiosa, de modo que em algumas ocasiões é possível reconhecer por meio dele o orixá tutelar do iniciado, dado que se tem estendido a prática de incluir as cores do orixá dono da cabeça no desenho da pulseira.

O desenho tradicional, da vertente chamada de *crioula* é de contas intercaladas amarelas e verdes organizadas em linha, já o do Ifá nigeriano se identifica com as cores verde e marrom. Outra vez estamos na presença de um sinal de identificação e diferenciação de um grupo. O *iddé* junto com fio de contas é consagrado durante a iniciação e ele “come” junto com o assentamento, pelo que absorve o axé depositado e serve de proteção contra malefícios e feitiçaria. Devido a este motivo é muito usual observar o uso contínuo dele pelos praticantes, em diferentes modelos, os quais se adequam tanto ao gosto do dono quanto às atividades que ele desenvolve. De certa forma essa plasticidade na forma do *iddé* revela as várias alternativas no modo de se viver a religião e as modificações que tem caracterizado o Complexo Ocha-Ifá.

É importante destacar que não só a pulseira da iniciação à Ifá tem participado deste processo, mas esse fenômeno pode ser observado também no caso do *iddé* de Ocha. As modificações têm perseguido duas razões principais, levando-se em conta a bibliografia e as comunicações dos iniciados: encobrimento e estética. Tal como foi dito acima, ambas muito relacionadas com a atividade desenvolvida e o meio em que se vive o praticante. Nos modelos abaixo, vê-se que o *iddé* pode ser camuflado dentro de outra pulseira ou feito de uma maneira em que seja difícil determinar se é um adorno ou um

elemento ritual .



Imagem 5. *Iddé* de Orula em pulseira de aço, pertencem à um iniciado. Havana. (Foto de Yumei Morales, 2015)



Imagem 6. *Iddé* de Orula com desenho de flores, pertencente a uma iniciada com orixá tutelar Obatalá. Havana. (Foto de Yumei Morales, 2015)

O *iddé* de Orula deve ser usado pelo iniciado na mão esquerda e sua colocação, assim como a do fio de conta, é uma parte importante do ritual de iniciação que tem uma duração de três dias. Na cerimônia ela é colocada aberta, na vertical sobre a mão esquerda do iniciado, previamente marcada com uma cruz desenhada na pele com *casarilla*, de modo que a pele que cobre o corpo esteja purificada no momento de receber a pulseira. Além disso, todos os objetos passaram por um processo de preparação antes de serem consagrados que começou com a limpeza feita com o *omiero* de Osain<sup>110</sup> no primeiro dia.

Os rituais do primeiro dia têm duração média de seis horas, começando com as oferendas aos ancestrais, pois na Regla Ocha-Ifá é imprescindível louvar aos ancestrais

<sup>110</sup> Preparo a base de folhas e vários líquidos, tendo como principal a água, com que se lavam os elementos que vão ser sacralizados.

antes de realizar qualquer ritual. A frase “ikú lobo ocha” é uma síntese deste fenômeno; ela é traduzida coloquialmente como “*el muerto pare al santo*”<sup>111</sup>, enfatizando que antes do orixá existe o antepassado familiar e/ou religioso., o qual, nas casas-templo cubanas, não é mais que o egum ou espírito ancestral que deve ser reverenciado por sua experiência e conhecimento. Justamente porque numa perspectiva cosmológica, os orixás podem ser considerados como ancestrais religiosos, já que na mitologia são relatadas histórias que exploram sua faceta como humanos antes de virar orixás.

Em Cuba, o culto ao Egum se manifesta como uma simplificação ao culto de Egungun que se pratica na África e sua reminiscência brasileira<sup>112</sup>. Ele foi adaptado a partir de um culto independente com sacerdotes dedicados exclusivamente como parte do conjunto de cerimônias dos rituais no Complexo Ocha-Ifá e na Regla de Palo Monte conservando alguns dos parâmetros que regiam o culto no contexto inicial como: manter os assentamentos afastados da casa de santo e a restrição da participação das mulheres. Na atualidade, como parte da reafirmação de Ifá observada em Cuba, está se estabelecendo o Culto a Egungun como uma prática independente<sup>113</sup>.

Logo do tributo aos antepassados é preparado o banho de folhas pelos babalaôs presentes, o número de banhos varia de acordo com a quantidade de pessoas a se iniciar, para fazer a limpeza espiritual dos implementos e ferramentas dos assentamentos dos orixás guerreiros e de Orula. Feita a limpeza, passa-se ao sacrifício dos animais para Eleguá, Ogum, Oxóssi e Osun, onde se lhes informa o ritual ao qual o consulente está sendo submetido, para depois prosseguir com o sacrifício para Orunmila. No total são sacrificadas onze aves, sendo dois frangos, cinco pombos, dois galos e três galinhas.

O segundo dia é de descanso, ele é usado para que se repouse a sangue vertido sobre os assentamentos e a limpeza dos mesmos. O sangue dos animais derramado sobre o novo assentamento é o veículo mediante o qual ele é ativado, ou seja, funciona como “assinatura do contrato” entre o orixá e o praticante, neste momento o assentamento é reconhecido como morada dos orixás do iniciado. Para, além disso, segundo os sacerdotes no Complexo Ocha-Ifá, o sangue fortalece o assentamento, segundo o princípio presente em várias religiões de que a sangue é um fluido que transmite vida<sup>114</sup>.

Em algumas casas este dia é usado para alimentar a deidade individual que reside

---

<sup>111</sup> “O morto pare o santo” (Tradução minha)

<sup>112</sup> No Brasil, se estabeleceu o culto aos Egugun na Ilha de Itaparica (BA), ver Juana Elbien do Santos “Os nãgo e a morte: pãde, àsèsè e o culto Égun na Bahia”. (1975)

<sup>113</sup> Comunicação pessoal de Julio Martinez de seu trabalho de campo nas casas de Ifá reafirmado.

<sup>114</sup> Esta ideia é possível encontrar alusões a ela no cristianismo, no sacramento da eucaristia onde o vinho é substituto do sangue.

na cabeça da pessoa, Orí, mediante uma cerimônia chamada de *rogación* de cabeça. Este é um ritual muito comum na Santería cubana, muito realizada como parte das iniciações e em momentos em que o praticante precise de uma purificação, pois possibilita manter a pessoa em equilíbrio, já que Orí dirige o destino individual e se manifesta no plano físico e espiritual na vida de cada um e é preciso alimentá-lo para um bom curso dos acontecimentos pessoais.

Em síntese, no Complexo Ocha-Ifá ao alimentar o Orí procura-se refrescar a cabeça do iniciado, na busca de uma clareza nos pensamentos. Seguindo a lógica de que a cabeça leva o corpo, e entende que uma cabeça limpa, esclarecida pode tomar boas decisões e se torna receptiva às orientações que são transmitidas nas cerimônias de iniciação em de Ifá. No caso dos rituais de “primeira mão de Ifá” esta cerimônia se efetua o terceiro dia da iniciação, denominado o “dia da adivinhação”.

O terceiro dia de iniciação inicia-se com uma oferenda para os ancestrais como passo prévio e em seguida faz-se outra oferenda para os astros, esse segundo ritual é conhecido como nome de *nangareo*. Ele deve ser realizado antes que sol alcance seu ponto máximo no céu, para que à medida que o sol suba leve consigo a mensagem a Olofi sobre a iniciação da pessoa antes de se prosseguir com as outras etapas do ritual. Esta fase, tal como a louvação aos ancestrais e orixás *guerreiros* é básica em toda iniciação na *Santería* devido à importância que os três possuem no corpo religioso. Estabelece-se aqui uma tríade de adoração para o praticante, onde ele está obrigado a agradar três poderes para a garantia do bom curso da atividade.

Procede-se à continuação à adivinhação, outra vez privilegiando os orixás *guerreiros* e seguida procede-se à consulta do oráculo de Ifá usando as sementes, o *ekuelé* e o tabuleiro. Nesta leitura, que à ação de olhar os desígnios do sistema oracular, o babalaô na hora traça os signos ou *oddún* tirados com as sementes eu *ekuele* no tabuleiro e os lê em voz alta para os presentes.

A consulta por ser um *itã*, costuma ser mais longa, apesar de que sua dinâmica funciona igual à de uma consulta regular de Ifá. Ela divide-se em determinar o *oddún* principal da pessoa (que rege seu passado, presente e futuro), para que junto com os “*oddúns* testemunhas” possa identificar as problemáticas ou acertos na vida do recém-iniciado. Acompanhando a profecia do signo principal que ajuda a estabelecer os *ebbós* adequados para seu bem-estar.



Imagem 7. Assentamentos preparados para o sacrifício, em ordem: Eleguá, Orula, Ogum e Oxóssi, e Oxum. Iniciação de Mão de Orula. Falcón, Venezuela. (Foto de Rafael Robaina, 2009).

Depois de terminado o odú ou signo regente da existência do indivíduo pode ser determinado seu caminho dentro da religião, neste momento é conhecido se a pessoa deve fazer a feitura para seu orixá tutelar ou se vai desempenhar o sacerdócio de Ifá. Posteriormente é que se conhece, mediante a utilização dos *ikines*, a deidade tutelar da pessoa e, a partir de esse momento, se for definida a feitura do orixá o iniciado começa a preparação do próximo passo. No caso do Ifá *criollo* o futuro babalaô deve arcar com o custo de duas feituuras: para o orixá dono de sua cabeça e para se tornar *Awo ni Orunmila*<sup>115</sup>.

Tomando como base as informações obtidas pelo odú regente da pessoa e o orixá tutelar procede-se à limpeza astral básica (chamada ebó Apayerú) no tabuleiro de Ifá. Durante a limpeza o pó vertido no tabuleiro, *iyerosun* (ou axé de Orunmila) é fundamental por ser ele um ativador do qual depende a realização do ritual. Sem ele não é possível acionar o duplo espiritual da pessoa, que é limpo com a sustância transferida do tabuleiro à cabeça via movimentos efetuados pelo babalaô que será o pai de Ifá da pessoa.

Mesmo que a cerimônia de iniciação em Ifá tenha como objetivo a entrega do assentamento e atributos (colar e *idé*) para a proteção do iniciado, a adivinhação constitui o eixo inicial da iniciação. A procura por respostas parece ser a preocupação geral da maioria das pessoas que recebem a mão de Orula, os babalaôs se transformam de pai dos

<sup>115</sup> Outras das formas de denominação dos babalaôs.

segredos a pai da verdade, porque aquilo que sai refletido no odú é uma verdade indiscutível. O babalaô quando faz a interpretação do signo está falando a verdade, ela não é uma representação, é uma definição dela (HOLBRAAD, 2012).

Os instrumentos do sacerdote de Ifá são o veículo para entrar em contato com essa verdade, sem eles seria impossível para o babalaô alcança-la. Mas o exercício da adivinhação consta de duas partes: a manipulação dos instrumentos e o domínio dos odús e as histórias que os acompanham. Devido ao crescimento do número de babalaôs, o modo tido como tradicional de treinamento para este sacerdócio tem sofrido uma mudança radical. Os Awos aprendiam exclusivamente estudando com seu padrinho (pai de Ifá), e em alguns casos a consulta do oráculo só era permitida depois de sete anos de aprendizagem.

Com as transformações que vem se acontecendo no seio do Complexo Ocha-Ifá, os ensinamentos padrinho-afilhado foram complementando-se com as apostilhas vendidas nas lojas de artigos religiosos e, ultimamente, com o auxílio das novas tecnologias informatizadas. A circulação dos textos para o aprendizado de Ifá se estabelece usando computadores, tablets e celulares, o que permite uma maior disseminação da informação usando suportes de uma ordem “mais material”.

Voltando a iniciação de primeira mão de Orula<sup>116</sup>, após ser determinada a vida do iniciado via predições de Ifá feitas pelo babalaô (que será seu padrinho), é entregue os assentamentos aos iniciados, para seu cuidado. O assentamento deve ficar na casa do iniciado, esse é seu Orula, não uma representação dele; “uma representação é uma coisa geral, e quando você entrega para alguém a mão de Orula você está entregando o Orula da pessoa, aquilo que saiu no Odún”<sup>117</sup>. Este assentamento, seguindo a fala nativa, deve ser cuidado e reverenciado junto com os atributos para garantir um fluxo de coisas boas para seu dono. O orixá materializado no receptáculo é uma fonte de axé na vida do praticante, que teve ser alimentado periodicamente depois da sacralização inicial.

Os objetos antes de passarem pelas cerimônias são considerados judeus (não consagrados) e não tem funcionalidade alguma, seu valor fica condicionado ao fato de terem ou não “comido”. “Comer” é uma categoria nativa para referir-se ao ato de verter o sangue do animal sacrificado sobre o assentamento, ele funciona como indicativo da eficácia do objeto no Complexo Ocha-Ifá, antes desse ritual, o objeto é apenas uma coisa qualquer, sem nenhuma eficácia para o sistema.

---

<sup>116</sup> Com este nome é conhecida no Brasil esta iniciação em Ifá, seguindo a lógica de que só é entregue um jogo de sementes, correspondes a uma só mão, e para a adivinhação se requer de duas.

<sup>117</sup> Entrevista com babalaô Lázaro Pjuans, janeiro/2016.

Para a gente, o sangue junto com as ervas é que faz com que as coisas funcionem, antes disso é só um recipiente de barro ou madeira com pedras dentro. A erva serve para limpar e preparar para o sangue que depois será vertido sobre o otá. E claro tudo isso não serve de nada se você não canta para o orixá, a palavra é muito importante, ela viaja e leva a mensagem até o orixá, que escuta o chamado e chega até a gente. Então é que o axé de Iemanjá, Oxum ou Orula fica aí. (Entrevista com Jorge, babalaô/julho 2013)

Conforme se apresentou no início deste capítulo, é a presença do axé que garante o êxito do assentamento entregue na cerimônia de iniciação. Permitindo que o abstrato se torne concreto, seguindo o argumento de Holbraad (2012) *axé is excessive like mana: power and powder, abstract and concrete, concept and thing*. A equiparar mana e axé permite estabelecer um enfoque ontológico, quase filosófico, ao analisar os sentidos do termo axé que pode ser tanto o poder religioso quanto o pó utilizado no sistema divinatório, ambos envolvem toda a cerimônia de entrega da mão de Orula.

On such a view, axé-powders and axé-power are first posited as logically independent from one another and then related ‘externally’ by what philosophers call ‘physical’ necessity. This hardly tallies with what practitioners say. As shown by their reaction to my suggestion that I might start divining with Jewish equipment, for them the notion of powerless powder, and of powderless power, is not just untenable as a matter of fact, but rather inconceivable as a matter of principle. A babalawo who hasn’t been properly consecrated with axé powder just isn’t a babalawo. And powder that hasn’t been prepared properly by a babalawo – father of these secrets – just isn’t axé. In other words, the relationship between power and powder is, philosophically speaking, ‘internal’: each is defined in terms of the other. (Holbraad, 2007, p. 204)

A concretude do axé-pó, que é diferente para cada sacerdote de Ifá (ele é confeccionado seguindo os preceitos definidos no odú de iniciação do sacerdote) torna possível o sucesso do ritual, junto com os outros elementos que participam da transformação do “objeto judeu” em “objeto religioso”. Um princípio similar podemos observar na criação dos assentamentos entregues na cerimônia de feitura, os quais, levando em consideração a quantidade de coisas empregadas na sua confecção, podem ser consideradas mais ricas do ponto de vista da cultura material.



Imagem 8. Momento de entrega dos assentamentos na cerimônia de Mão de Orula. Plante em Caracas, Venezuela. (Foto cedida por Lazarito Pjuans)

### 3.3. Nascendo no santo, a cerimônia de kariocha.

O processo de iniciação ou consagração, sem dúvida, marca o fim de uma etapa no percurso religioso dentro da *Santería* cubana. A preparação da cerimônia de feitura de santo leva anos na maioria dos casos, pois para que ela seja feita precisa-se, além de movimentar o sagrado, de toda uma rede logística de pessoas e coisas. Devido ao tempo de sua duração (atualmente de sete dias<sup>118</sup>) e na feitura é entregue para o iaô uma média de quatro a cinco assentamentos de orixás junto com seu orixá tutelar, portanto, é preciso ter-se em conta muitos detalhes organizativos para realizá-la. Mais antes de fazer o santo, a pessoa deve transitar por alguns rituais que possibilitem sua entrada no *igbodú*

<sup>118</sup> Antigamente podiam ser de 16 a 21 dias.

(quarto de santo).

Até aqui nos centramos naquelas que precedem a cerimônia de feitura no Complexo Ocha-Ifá, conhecida como *kariocha*, *yoko ocha* ou *coroação*. A palavra kari no ioruba falado em Cuba significa colocar na cabeça, já ocha seria a corruptela de orixá; então da junção de kari+ocha seria colocar o orixá na cabeça. Mais a feitura é um rito que engloba mais que o fato de se iniciar para o orixá dono da cabeça, ele tem como missão também acordar o *Eleddá* ou cabeça espiritual do indivíduo.

Para a realização da feitura é preciso (no modelo atual da *Santería*) possuir os orixás guerreiros: Eleguá, Oxóssi e Ogum; e ter recebido a mão de Orula que garante a determinação do orixá tutelar. Uma vez determinado o *Angel de la guardia* (anjo da guarda) ou orixá tutelar, são decididas as cerimônias e orixás que devem ser entregues ao futuro iaô na feitura. Entre os orixás assentados sempre se contam o que D. Brown (2003) chama os quatro pilares da Ocha: Obatalá, Oxum, Iemanjá e Xangô. Esses orixás são invocados devido as suas características de reis e rainhas, portanto, servem como “testemunhas” na feitura de axé do neófito.

Segundo a organização do panteão de orixás da *Santería* cubana, esses quatro orixás encontram-se num posto superior dentro da hierarquia cosmológica, inclusive alguns trabalhos os colocam na categoria de orixás de cabeça (FABELO, 1960; ANGARICA, 2010), ou orixás maiores. Nesta categoria também se pode incluir Oyá, que na mitologia é recolhida como esposa de Xangô, junto ao qual reinou. Mas os quatro antes mencionados se destacam pela sua importância dentro do organograma de força que o iniciado precisa para exercer um futuro sacerdócio. Segundo o teólogo e religioso Nelson Aboy<sup>119</sup>, para que o novo iaô possa também iniciar outras pessoas no futuro, é preciso estabelecer uma espécie de tratado que unifique as energias dos orixás e que permita que ela seja transmitida e distribuída para manter um fluxo constante de iniciações permitindo suprir a falta de uma linhagem tribal.

Na África, é costume que o orixá tutelar seja o orixá da família de procedência, e nos matrimônios o orixá principal é do homem. A mulher é obrigada a assumir o culto do orixá da família do marido e o culto à deidade de sua família de procedência se mantém em um segundo grau (MATORRY, 1988), sendo que os filhos herdaram ambos cultos de seus pais. Na diáspora, os africanos escravizados e seus descendentes tiveram que reformular a devoção de maneira que pudessem conservar o culto aos orixás e transmiti-lo à seus descendentes.

Em Cuba, no final do século XIX pela intervenção das ialorixás Ma Monserrate, Ñá

<sup>119</sup> Informações dadas pelo pesquisador e babalawo Nelson Aboy em entrevista em janeiro de 2008.

Rosalia Abreú e Timotea Albear instaurou-se o modelo vigente de iniciação. Por exemplo, para uma feitura de Eleguá, seriam feitas cerimônias para Ogum, Oshosi, Obatalá, Oke, Oyá, Aganju, Oxum, Iemanjá, Ibejis, Ogué, Xangô, Eleguá Ebbosero<sup>120</sup>. Como se pode perceber estão aqueles que são associados geralmente com o orixá; os guerreiros, “os pilares” e outros que vem a reforçar o trabalho da deidade. Vale à pena assinalar que a feitura de Eleguá é considerada a mais cara, pois é recebida uma quantidade maior de assentamentos de orixás e alguns elementos da feitura são duplicados.

Então, sempre é essencial ter em conta estes quatro orixás além daqueles que possam ser adicionados por vários motivos (mitológico ou de filiação).

Quando você faz Xangó, precisa entregar Oyá, que é a mulher dele. Tem que dar também Aganju que é seu pai. Eu sou filha de Iemanjá e poso fazer Xangó, mais uma filha de Oxum não pode. Eu não posso fazer Oyá, por exemplo, e já bateram minha porta, várias filhas dela, eu mando com minha amiga Miriam que tem feito Oyá e tudo bem. A gente trabalha junto nas cerimônias, faz uma equipe. (Entrevista com Luisa, iyalorixá / abril 2009)

Às entidades próprias da Santería são adicionadas cerimônias que se relacionam com a ordem espiritual e o culto aos eguns (ancestrais), seguindo a lógica da prática, eles devem ser notificados e informados sobre cada ação religiosa. Assim, é obrigatório fazer missas de pesquisa espiritual, para conhecer os guias espirituais da pessoa para que eles ajudem no bom desenvolvimento da feitura. Também são levados em consideração os ancestrais biológicos (às vezes os religiosos se incluem), pois eles são os primeiros a serem evocados em cada cerimônia.

Como foi mencionado antes, existe uma relação estreita entre o Complexo Ocha-Ifá e o Espiritismo, na variante cubana conhecida como Espiritismo Cruzado, embora para muitos se observe uma relação quase de subordinação. Na prática religiosa a convivência entre ambas as religiões para o crente cubano é de complementação, já que muitos deles começaram suas vidas religiosas no Espiritismo e logo passaram para a Santería; “*por que así lo indicó el muerto*” (porque é indicação do morto/espírito). Por este motivo, na lógica do sistema se aceita o fato de que entre os preparativos para a feitura sejam realizados vários rituais que envolvam o espiritismo.

### A preparação para o santo.

Apesar de termos afirmado que o processo de iniciação em si dure cerca de sete

<sup>120</sup> Um tipo de Eleguá que entregado na feitura do orixá para que o iniciado possa logo fazer trabalhos ou ebbós com ele.

dias, é preciso considerar os vários momentos que envolvem essa cerimônia, sobretudo aquelas ações preparativas: a aquisição de elementos considerados da ordem material (animais, plantas, roupas e os recipientes que logo se transformaram nos assentamentos), assim como a organização das pessoas necessárias para que trabalhem na feitura, além do babalorixá ou a ialorixá que será o iniciador; um sacerdote por orixá que será entregue ao iaô, um oriaté e um babalaô. Cada uma dessas pessoas implicadas na iniciação é escolhida pelo babalorixá responsável pela iniciação, e cabe ao neófito dar para cada um deles uma quantidade de dinheiro em retribuição dos seus serviços e axé, pois segundo os *santeros* cubanos cada ação realizada na feitura por alguém envolve uma troca de axé.

Esse mesmo argumento sobre a necessidade de retribuir o axé recebido é usado como parte da justificativa para o pagamento. O dinheiro constitui-se dentro do sistema como um elemento facilitador para que o sacerdote que presta seus serviços e axé nas cerimônias possa ser restituído com a compra das coisas necessárias para reestabelecer seu próprio axé. Ao ser escolhido para trabalhar ou “santear<sup>121</sup>”, o *santero* é reconhecido dentro da comunidade como pessoa que conhece o ritual, que trabalha bem e com bom axé ou astral que pode ajudar no nascimento do novo iaô.

Já os sacerdotes com um grau de especialização como os babalaôs e oriatés trabalham em conjunto com o padrinho/ madrinha na feitura. Independentemente de que na hierarquia do Complexo Ocha-Ifá eles possam ocupar um nível superior ao de um babalorixá ou ialorixá, no momento da feitura seu lugar este subordinado ao do padrinho/madrinha, junto com os demais sacerdotes, estabelecendo-se aqui um momento de parceria entre sacerdócios que comumente lutam pelo predomínio religioso. A função do babalaô neste contexto é de ajudar no sacrifício dos animais, isto é, além da adivinhação, está entre suas responsabilidades o poder do sacrifício, função que pode ser exercida igualmente pelo *Oriaté* que na cerimônia de *kariocha* se concentra na adivinhação e auxílio do padrinho em outros rituais.

Assim, a escolha dos *santeros*, babalaôs e oriatés envolvidos é uma questão muito importante, que recaí muitas vezes sobre o neófito. Tal seleção obedece a variados parâmetros, sobressaindo à afinidade entre ambas as partes e em variadas ocasiões e a reputação de eficácia do babalorixá ou ialorixá para resolver os problemas na vida de seu afilhado. O conhecimento sobre a prática também é um requisito destacado na hora da escolha do padrinho/madrinha, só que a questão afetiva no caso cubano continua mais

---

<sup>121</sup> Palavra que se refere ao fato de trabalhar em uma feitura de santo queá é de uso muito coloquial por parte de *santeros* e *santeras* entre si. .

presente.

Todos os que, de uma maneira ou outra, tiveram contato com santeros sabe que a seleção do padrinho e madrinha *de los Guerreros, collares*, santos de *adimú, kofá* ou mão de Orula e de coroação, não depende do lugar de residência do *santero*, mas de uma questão de afinidade e confiança que se tenha na pessoa- tanto o *santero* ou potencial usuário-, mais que as tradições da família com a qual se vincule a casa, o bairro ou município em que se reside o consultor. (MENÉNDEZ. 2002, p. 110)

No capítulo anterior fiz referência aos preparativos da feitura no que se refere à aquisição dos materiais necessários para a feitura, agora pretendo me concentrar nos passos efetuados no interior da casa-templo. Um deles está estreitamente relacionado com a vinculação do Espiritismo e Ifá neste processo; a investigação espiritual do indivíduo e o seu registro de entrada no sistema são peças fundamentais nos momentos anteriores à coroação em Ocha.

O primeiro é um processo que consiste na definição dos guias espirituais da pessoa e, dentre eles, o espírito que possa ser o determinante na sua vida. Encontra-se em grande maioria das casas-templo uma preocupação para que esta investigação seja feita a fim de garantir um bom fluxo nos acontecimentos que envolvem a feitura, esse modo, tem-se disseminado o costume de fazer uma coroação espiritual que precede a do orixá.

Esta coroação inicial visa à aproximação do espírito guia principal, aquele que garante um bom astral para a pessoa. Para este fim são realizadas várias missas espirituais, chamadas de "missas de investigação", onde os médiuns devem ajudar a discernir quais são os guias espirituais da pessoa. Uma vez concluído este processo efetua-se uma consulta prévia ao oráculo de Ifá, denominada registro de entrada. Realizada vinte e um dias antes da data marcada para o começo dos rituais de iniciação, realiza-se essa consulta prévia, por meio da qual se procura esclarecer qualquer dúvida a respeito dos preparativos da iniciação.

### Fazendo o santo

Soma-se ao tempo necessário de preparação da iniciação, um período anterior de sete<sup>122</sup> dias, em que o neófito deve ser guiado em grupo de cerimônias importantes, cada uma delas com uma função específica, cujos conteúdos são teoricamente conhecidos. Embora seja de conhecimento comum à atividade fundamental realizada nos primeiros

<sup>122</sup> Segundo comunicações do *santeros*, antigamente as cerimônias de feitura do santo poderia durar até 16 dias, este tempo foi sendo reduzido para 7 e, na atualidade, existem casas-templo que diminuíram o tempo para 3 dias (um fim de semana).

quatro dias de consagração, seus detalhes, maneiras, modos e momento em que cada ritual deve ser realizado são mantidos em sigilo. (FABELO,1960; MENÉNDEZ, 2002; HODGE, 2009).

O primeiro dia é destinado à feitura dos rituais de ruptura com a vida profana, tais rituais concentram-se na limpeza do corpo do neófito com o objetivo de desprendê-lo das energias negativas que possam interferir na sua iniciação e purifica-lo antes de ser apresentado aos orixás. Primeiramente é realizado um ebó com os componentes indicados na adivinhação prévia feita por o babalaô. Somente após isso é que o futuro iaô pode entrar no quarto de santo, previamente solicitando a permissão, efetuando várias batidas na porta<sup>123</sup> e identificando-se e indicando seus propósitos naquele lugar.

Em seguida, o iaô é levado rio para outra cerimônia de purificação com água, envolvendo a figura Oxum, uma vez que seu domínio é (as águas) é utilizado. Feita uma saudação para o orixá e colocada uma oferenda como forma de pagamento pelo uso de seu espaço, o neófito banha-se e rasga suas vestimentas para que a corrente leve tudo o ruim. Dentro de algumas famílias religiosas este ritual é caracterizado como um batismo, devido a que se realiza uma imersão nas águas do rio para que este leve tudo o negativo que esteja com a pessoa até esse momento.

Após deste momento, o iaô retorna para a casa-templo vestido de branco com roupas novas. No caso do iniciado for uma mulher, os sacerdotes que acompanharam a cerimônia serão também mulheres. Na volta a casa o neófito ficará de “penitência” sentado em uma cadeira, esperando e refletindo sobre sua existência e a nova etapa que vai enfrentar. Durante esse período de reflexão é proibido falar com ele até que seja conduzido ao quarto para se deitar na esteira.

---

<sup>123</sup> A ação descrita serve de referência para uma frase usada dentro da linguagem dos santeros cubanos : “se quer saber mais, bata a porta”. Aludindo a que o conhecimento da religião só pode ser alcançado depois da iniciação.



Imagem 9. Cerimônia do rio, no fundo se encontra a iaô com o Oriaté, na frente a Oyigbona com outras santeras. Colón, Matanzas. (Foto Marlene Montenegro/2008)



Imagem 10. Iaô no fundo da imagem, em penitência, de costas, pois seu rosto não deve aparecer na fotografia. Casa-templo em Colón, Matanzas. (Foto Marlene Montenegro, 2008)

O segundo dia da iniciação é a jornada mais comprida na feitura. Neste dia o orixá deve ser assentado na cabeça da pessoa, por este motivo é conhecido como o dia da coroação. Os trabalhos começam bem cedo com as cerimônias dedicadas aos ancestrais e a Olofi, estes rituais seguem a mesma lógica daquelas descritas acima quando se tratou do ritual de entrega de mão de Orula, com a diferença de que aqui pode ser mais demorado a depender da quantidade de pessoas que estão presentes.

Os rituais envolvidos na feitura são divididos em cinco momentos, em cada um deles o futuro iaô se submete a situações em que vai abandonando seu *status* anterior para se transformar junto com os assentamentos em recipiente para o orixá. O iniciado, durante o dia, será preparado fazer o pacto com seu orixá tutelar, para se tornar iaô; uma espécie de consorte do orixá. Ele/a se transforma em um receptáculo da energia, o axé do orixá junto com os assentamentos que serão consagrados nesse dia.

A palavra iaô (iyawo em Cuba), nas religiões afro-americanas é entendida como “esposa do orixá” (Matory, 1988), o pacto entre a deidade e o iniciado se interpreta como um casamento de ordem religiosa, onde o orixá entra na cabeça do indivíduo. Durante as cerimônias tenta-se levar o axé do orixá em duas direções o assentamento e a cabeça do iniciado (Silva, 2013; Matory, 1988), ambos vistos como recipientes (vasos), num exercício estrutural onde o axé do orixá está para o assentamento assim como para a cabeça do iaô.

E para que o orixá “nasça” no corpo da iaô, e este “renasça” por meio da fixação do orixá em seu corpo e no vaso-assentamento, é preciso que as categorias “animal” (incluída aí o humano) “vegetal” (as folhas e os alimentos) e “mineral” (a pedra, o ferro e o barro dos vasos-assentamentos) se lancem umas na direção das outras. (SILVA, 2013, p. 102)

Só que este processo não é possível sem a preparação da cabeça do iaô, este nascimento na *Santería* cubana é possível mediante prévia oferenda a Eledá junto com o Orí. Que se no contexto de Ifá é reverenciada, no momento da feitura sua dimensão é maximizada.

Olorun é o Deus Criador, a inteligência universal (o Grande Arquiteto); Eléda é o mesmo no reduzido universo da mente humana. Olorun está no espaço e ocupa a Imensidade: Eléda está na cabeça humana, na sua parte superior, no meio onde o alayé o barbeiro faz o fi farí ou enfeite da cabeça para a coroa do Kari Osha na cerimônia de assentar o Santo, que harmoniza as vibrações do Eléda o ser Interno de uma pessoa que sofre desequilíbrios na saúde, sorte ou qualquer outra coisa de sua vida pessoal. (FABELO, 1960, p.40)(tradução nossa)

Existe uma dicotomia entre os conceitos de Orí e Eledá, ambos parecem se referir a mesma entidade, um orixá tutelar que mora na cavidade craniana da pessoa. Nas etnografias sobre a *Santería* cubana, aparecem como diferentes formas de chamar o mesmo orixá, mas se nos aproximamos dos ensinamentos de Ifá, visto como corpo filosófico das religiões de origem ioruba, o Orí fica em uma ordem espiritual, seria o duplo espiritual<sup>124</sup> da pessoa.

Este duplo surge do alinhamento que se estabelece conciliando as três áreas que guia a existência: orí siwafe ede (capacidade/personalidade) sediado na cabeça da pessoa, orí inu (desejo), localizado no ventre e opori (destino) nos pés. A primeira se refere ao reino da psique, a segunda aos impulsos biológicos e terceira a construção do próprio caminho. Enquanto o Eledá é de uma ordem corporal e só pode ser atendida

<sup>124</sup> As categoria que me refiro são nativas, aportadas pelo Babalawo Lazaro Pjuans durante suas consultas e nas aulas que se ministram para novos sacerdotes de Ifá e Ocha.

diretamente na pele do indivíduo.

Junto com esta entidade é reverenciado Obatalá, orixá dono de todas as cabeças desde um ponto de vista genérico, pelo que o ritual se direciona ao culto da cabeça genérica até um plano individual, para que ambas aceitem a introdução de um terceiro elemento, o orixá tutelar. Por esse motivo são usados elementos considerados do âmbito de Obatalá: água de coco, manteiga de cacau e algodão, para alimentar a cabeça, fazendo *kari-bori*<sup>125</sup>. Uma vez feito o ritual para Eledá prepara-se a cabeça física, raspando o cabelo e pintando nela um círculo com a cor do orixá tutelar, seguido das cores de quatro orixás de fundamento Obatalá-branco, Xangó-vermelho, Oxum-amarelo, e Iemanjá-azul. (HERNANDEZ, 2003, p.208):

Uma vez terminado este passo, prossegue-se a cerimônia de assentamento dos orixás, no neófito e nos recipientes que estarão destinados a serem assentamentos<sup>126</sup>. Começando por Eleguá, na ordem do xirê são preparados os otás e demais atributos dos orixás que serão purificados com as ervas para logo ser avivado com o sacrifício, ele *funciona como uma convicção que nos permite concretar a relação entre o homem e o mundo suprasensível* (SOUZA, 1998, p.57). O sacrifício, tem um papel de ativador de uma materialidade destinada a estabelecer uma conexão entre o homem e o orixá durante a iniciação.

As mesmas cores que foram desenhadas na cabeça do iaô estão presentes no trono confeccionado para ele, nos tecidos que cobrem as paredes e no *pilão* que as vezes está pintado de vermelho e branco. A presença dos símbolos, neste caso as cores de outros orixás, mostra a ideia de pacto entre os orixás que se maneja na feitura da Santería. Além do orixá que está sendo coroado/ colocado na pessoa, encontrasse atributos e domínios de outros orixás: as ervas de Ossain, o *pilão* de Xangó, a faca de Ogum para sacrificar e o banho no rio (Oxum).

Cenas do segundo dia de feitura.

<sup>125</sup> Conhecida como rogación de cabeça também.

<sup>126</sup> O relatado ao respeito da cerimonia de feitura é baseado nas entrevistas feitas aos praticantes fundamentalmente.



Imagem 11. Preparação dos materiais para a cerimônia de “dar de comer a cabeça”. Um dos iniciados da casa rala o coco enquanto a santera prepara. (Foto de Yumei Morales/ 2014)



Imagem 12. Sacrifício para orixá Obatalá, casa-templo em Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales/ 2014)



Imagem 13. No quintal da casa-templo limpando os cabritos que foram sacrificados dois filhos de Ogum. Colón, Matanzas. (Foto de Yumei Morales/ 2014)



Imagem 14. Santeras depenando aves sacrificadas no quintal da casa-templo. (Foto de Yumei Morales/ 2014)

Nas imagens acima podemos observar um momento do sacrifício para o orixá Obatalá( Imagem 12), vertendo a sangue na sopera destinada ao orixá de cor branca. No interior do assentamento estão contidos os otás e o fio de contas da deidade que estão sendo alimentadas com uma cabrita, segurada por um dois filhos de Ogum, um deles (situado no centro da foto) na função de axogún na feitura, enquanto o Oriaté realiza o sacrifício. Ao fundo é possível observar alguns dos participantes na feitura em posição de reverência ao orixá que está sendo venerado mediante a alimentação.

O terceiro dia é comumente chamado o *Día del Medio* onde as atividades litúrgicas param e se concentram em prestar homenagem ao orixá através do filho simbólico (LAHAYE, 1996). O novo iniciado é apresentado à comunidade religiosa e aos amigos, como um rei ou rainha ao qual se devem render homenagens, a moda de uma corte medieval. Inclusive o vestuário usado pelo iaô tem inspiração nas roupas usadas nas cortes europeias<sup>127</sup> do século XIX, em especial o traje de gala.

É um dia que se caracteriza seu aspecto festivo, com um banquete que será oferecido a todos os presentes, sendo o iaô o primeiro em comer, já que no dia seguinte podem começar seus preceitos com respeito ao alimento. Esta será a jornada nos próximos meses, em que passa a não usar outra cor além do branco (a única cor aceita durante o período de preceito) nos trajes com os quais será apresentado: o a roupa do almoço e o traje de gala. O primeiro é usado no período da manhã e confeccionado com um tecido estampado de quadros pequenos na cor do orixá feito, ele é retirado logo após o término do do almoço.

Agora o traje de gala se faz de tecido de cetim, bem caprichado nos detalhes e deve ser um obséquo do padrinho ou madrinha, segundo a tradição. Ambas as roupas são feitas sob medidas, sem que o futuro iaô possa vê-las antes da cerimônia da feitura. A confecção do traje de gala pode ser comparada ao do traje de noiva, pelo cuidado e sigilo que envolve sua fabricação. Na atualidade se mantêm mais o cuidado que o sigilo, já que tem se estendido a prática de comprar ele pronto, ou escolher o modelo nas lojas de artigos religiosos.

Pode parecer que as roupas do *Día del Medio* perseguem uma questão estética, mas elas têm um sentido religioso muito forte. A roupa do almoço deve ser usada pelo iaô em ocasiões para realizar rituais ou como roupa de conforto nos momentos de doenças. O uso desta roupa em momentos de dificuldades cria um vínculo emocional para com o

---

<sup>127</sup> Ver Flores-Peña e Evanchuck 1994, Brown 2003.

vestuário, o fato de ele ser usado no momento de nascimento para outra vida confere-lhe um significado diferente. Como seu uso original está dirigido ao momento em que ele vai presidir o banquete dado em sua homenagem, que também marca uma ruptura com seu regime alimentar.

No dia seguinte, ao banquete, a vida do iniciado sofrerá um giro de 180 graus, e muitos dos alimentos no banquete poderão ser-lhe proibidos o consumo. Entretanto, o traje de gala funciona como uma vestimenta de investidura, ele é colocado para que o iaô que é rei por um dia, seja apresentado na corte, sendo essa corte sua família ritual e convidados. No momento em que ele veste o traje de gala é reverenciado por todos, nesse momento ele não é só um indivíduo, ele também é o orixá.

Tem vezes que eu vou ao *Dia del Medio* de algum iyawo e dá para sentir o orixá, no momento em que cumprimento abraçando, eu as vezes posso sentir que estou abraçando o orixá. Claro, isto nem sempre é assim, mas quando a pessoa é daqueles que incorporam é mais fácil sentir essa coisa, essa energia, esse axé. (Entrevista com Caridad, omo Iemanjá, fevereiro/2014)

O traje de gala, diferentemente do traje do almoço, é usado em poucas ocasiões, além do *Día del Medio*, será usado em na sua apresentação ao atabaque, que deve acontecer no transcurso do período de preceito. Outra ocasião em que se usará este vestuário será depois de morto, já que esta é roupa com a qual se deve sepultar os iniciados.

Finalmente, o quarto dia é dedicado à cerimônia do itá, um dos momentos mais esperados e temidos pelos novos iniciados, pois ele marca uma ruptura com o modo com o qual se conduzia a própria existência até aquele momento. Este é o momento onde os orixás falam via a consulta dos búzios, e a expectativa é muito grande entre os participantes na feitura, já que todos aqueles que participaram no ritual de assentamento deverão estar presentes.

A duração do itá depende da quantidade de assentamentos que foram entregues ao iniciado, pois cada um deles será consultado, seguindo a mesma ordem em que forem entregues. O Oriaté jogará os búzios para determinar o odú regente para cada orixá entregue ao iaô e assim conhecer a qualidade (caminho ou avatar) regente e a partir daí estabelecer as proibições e conselhos seguir. Entre as proibições mais gerais que são contemplados para o iaô durante o ano de preceito estão: não estar na rua em determinados horários (meio-dia, 18 horas e à noite), evitar o contato físico com pessoas (abraços, beijos e apertar as mãos), e seguir as indicações que foram dadas no itá.

Logo nos dias seguintes o recém-iniciado permanece no quarto de santo recolhido, recebendo o axé dos assentamentos que permanecem abertos e em processo de aprendizado com sua família religiosa. Durante estes dois dias é prática comum que os santeros e santeras que participaram na sua feitura se revezem em sua companhia, ensinando a religião, compartilhando com ele experiências de seu próprio período de iaô. Este é um momento onde se começa a formar uma relação de convivência entre o iaô e seus assentamentos, já que depois que culmine sua reclusão ele deverá leva-los para sua residência.

Durante as conversas com os sacerdotes envolvidos na sua consagração, que são majoritariamente parte de sua família religiosa, o iaô adquire conhecimentos de como deve cuidar dos seus assentamentos. É instruído por seus maiores de fundamento sobre como atendê-los: como falar, que comportamento assumir na frente aos assentamentos e a oferendas que poderá colocar para solicitar ou agradecer uma dádiva.

No sétimo dia o iaô é liberado do trono e faz suas primeiras visitas, acompanhando de sua segunda madrinha a *oyugbona*<sup>128</sup>. Tradicionalmente essas visitas são a uma igreja católica e ao mercado, mas como parte do movimento de reafricanização observa-se um movimento de erradicar esta prática mantendo apenas as visitas ao mercado. A visita à igreja tem como objetivo agradecer ao santo<sup>129</sup> pelo bom curso da iniciação além de compor outro ato de purificação, já que a feitura em si é percebida como um ato de purificação.

A segunda visita a ser realizada tem uma relação maior com os objetos materiais, pois durante ida ao mercado, o iaô faz uma recolhida de produtos agrícolas que depois coloca como oferenda nos seus assentamentos. O ritual tem um tom lúdico, como uma espécie de brincadeira na qual o iaô pega as frutas nas barracas como se fosse uma criança que tenta levar as coisas sem ser percebido. Atrás dele vai à *oyugbona* pagando pelas coisas subtraídas, por vezes, tais produtos são presentes dos próprios vendedores.

Esta visita ao mercado também simboliza o fechamento de um ciclo (como foi abordado no capítulo anterior) que envolve Eleguá-Exú, mas também é um momento onde o iniciado recebe axé. Segundo a lógica do sistema, o iaô ir ao mercado está recriando as mesmas ações de seus ancestrais, os orixás, sendo ele mesmo o orixá encarnado que retorna a um espaço onde a própria deidade acostumava ir. O que se procura é uma circulação da energia (axé) ligada ao comércio que ajude ao recém-iniciado a ter fatura na sua nova vida.

<sup>128</sup> A *oyugbona* ajuda a madrinha, a ialorixá, na realização da feitura e na falta dela pode exercer o papel de madrinha/ padrinho principal.

<sup>129</sup> Segundo as falas da maioria dos iniciados.

Após essas visitas, ao retornar a casa-templo, os assentamentos devem estar prontos para ser levados para a moradia do iaô, onde ele deve dispor um espaço para colocá-las. Eles só voltarão a casa-templo, local de seu “nascimento”, para rituais específicos que envolvam o sacrifício de animais. Um destes rituais é o ebó meta, onde é sacrificada a mesma quantidade de animais utilizados durante a feitura, e deve ser realizado após decorridos três meses da iniciação e antes que o iaô complete um ano de iniciado. Este ritual forma parte das obrigações que deve cumprir o iaô durante o ano de preceito, são cerimônias que na linguagem do *santeros*: “confirmam o santo”. Isto é, elas funcionam como complemento da iniciação, passos que garantem sua passagem de iaô para *olsha* e futuro ialorixá ou babalorixá. Fundamentalmente, essa “confirmação” integra a cerimônia de entrega do quarto de santo, que garante sua participação em futuras feitura, e a apresentação do iaô aos tambores batá.

O iaô começa assim um período de familiaridade com seus orixás, via assentamentos que lhe pertencem. Seus orixás porque para ele ou ela esse é seu Xangô ou sua Oxum, “nasceu” junto com ele nesse parto simbólico, onde o padrinho/madrinha ajudado pelo Oriaté deu-lhes uma nova vida e novo nome. Sua missão no ano restante é aprender e seguir os ensinamentos da religião para que um dia possa parir ou ajudar a outros orixás a nascerem.

Quadro resumo da iniciação	
Primeiro dia	-Cerimônia do rio -Recolhimento do iaô (penitencia)
Segundo dia	-Rituais de assentamento -Sacrifícios de animais
Terceiro dia	<i>Día del Medio</i> (apresentação do iaô)
Quarto dia	Cerimônia do ita
Quinto dia	Repouso no quarto de santo
Sexto dia	Repouso no quarto de santo
Sétimo dia	-Visita à igreja e ao mercado -Saída da casa-templo

### 3.4. O aniversário de santo, fechando um ciclo.

No Complexo Ocha-Ifá a celebração do aniversário de santo (feitura) é de muita importância, sobretudo o primeiro aniversário, para muitos ele é o símbolo de cumprimento de uma missão, de fechamento de um ciclo. Como foi mencionada no tópico anterior, durante o ano que segue a iniciação o iaô deve realizar um número de cerimônias que consolida seu status de iniciado para o orixá e garante seu trânsito de iyawo para Olosha<sup>130</sup>.

Quando eu fiz meu primeiro ano de santo foi uma experiência maravilhosa, a gente fez uma grande festa... Não deu para celebrar com um toque de verdade, você sabe...com batá, mas deu para fazer um Bembé e cantar para os orixás, sobretudo para Xangó. E, eles sabem que foi de coração e com muito esforço ao igual que o santo. Acho que por isso desfrutei tanto da festa, ela foi para mim uma coisa muito grande. (Orlenis, filho de Xangó, fevereiro/2014)

A comemoração do fim do ano de *iyaworaje* (ano de preceito) para muito iniciados representa o relaxamento de muitos dos tabus contemplados nesse período. Ainda assim o motivo mais recorrente (baseado na informação do trabalho de campo) é o cumprimento com o orixá tutelar, um ciclo que se fecha na sua trajetória como iniciado. Este primeiro aniversário ritual e tão importante quanto o aniversário. Observando-se aqui uma influência das tradições da sociedade cubana em sentido geral.

Na sociedade cubana tradicionalmente comemora-se fartamente o primeiro ano de vida de uma criança. Esta data junto com os 15 anos que marca o fim da infância e começo da maioridade são dois ritos de passagem muito enraizados na cultura nacional, no que se refere aos aspectos lúdicos e de lazer da população. E este mesmo espírito de “fazer a festa”, celebrar o primeiro ano do indivíduo pode ser observado na celebração do primeiro aniversário de santo.

O iaô é percebido dentro da hierarquia do Complexo Ocha-Ifá como uma criança, e o fato de comemorar o fim do ano de preceito determina sua mudança de status. Significa, a olhos da comunidade religiosa que ele está pronto para assumir determinadas responsabilidades, com o coletivo e com os orixás, já que tecnicamente depois deste momento ele pode iniciar outras pessoas.

Em sentido geral a festa dentro das religiões afro-cubanas é considerada um de seus maiores atrativos, especificamente no caso da Regla Ocha-Ifá, elas funcionam as vezes como uma das vitrines da religião. Muitos neófitos aproximam-se pela primeira vez motivada pela música e pela dança que são apresentadas nas festividades aos orixás:

---

<sup>130</sup> Pessoa que passou pela cerimônia de feitura e já pode trabalhar na feitura de outros, mas ainda não iniciou ninguém.

celebrações de aniversário de santo ou festa para um orixá determinado. A segunda festividade tem sido cada vez menos frequentes devido à situação econômica dos adeptos, o que produziu uma adaptação em muitas casas-templo: a união de ambas as celebrações para assim diminuir os gastos.

Na década de 1990, no auge da crise econômica, as festas da *Santería* foram para muitos cubanos uma opção de lazer<sup>131</sup>. Esse costume estende-se até a atualidade, já que na sua estrutura são contemplados momentos de louvar aos orixás e também de descontração dos homens, porque nelas se festeja a vida, o aqui e o agora. Na *Santería* cubana, tal como no Candomblé brasileiro, a festa é um momento de confraternização entre membros da família religiosa que mobiliza várias redes de socialização que participam na sua preparação (AMARAL, 2002).

Tendo em conta a sociabilidade analisada no capítulo anterior, existe um entrelaçamento entre os santeros e outros grupos como o grêmio de vendedores de artigos para a religião. Este grupo funciona como provedor de todo o necessário; temos uma circulação de objetos entre o mercado comum (entendendo como mercado geral, onde se obtêm materiais de apoio) e esse outro mercado concebido para a religião. Esse segundo grupo é composto por um conjunto de profissionais relacionados diretamente ao fornecimento de insumos necessários à manutenção do culto, são eles: doceiros, vendedores de animais a serem sacrificados, floristas, músicos etc..

Esse universo do mercado é acionado seguindo as variações rituais implicadas nos tipos de festas realizadas no contexto religioso: um tambor de fundamento, um violino ou um bembé.

O tambor de fundamento, chamado assim porque é tocado com os atabaques batá, que ao serem consagrados na lógica do sistema religioso possui a força de um orixá dentro (o “fundamento”). Seu custo é de aproximadamente cem dólares<sup>132</sup> e seu uso é reservado às festas mais complexas dentro do quadro de cerimônias do Complexo Ocha-Ifá. Dada a sua importância é muitas vezes ele escolhida para festejar aniversários de feitura.

Um *violín* (violino), nomeado assim, pois a música deste tipo de festividade é ambientada por cinco ou mais violinos que executam canções em espanhol composta fundamentalmente para os orixás femininos Oxum e Iemanjá, seu custo é de setenta dólares. E o Bembé tocado com atabaques que não passaram pelo processo de sacralização, misturando nos toques música popular cubana dedicada aos orixás e as

<sup>131</sup> Informação pessoal de de Kali Argyriadis/ janeiro de 2006.

<sup>132</sup> Os valores aqui mencionados correspondem aos preços em vigência no momento de fechamento da pesquisa de campo, janeiro de 2016.

canções em ioruba, seu custo é de cerca de sessenta dólares. Esses valores são elevados, considerando que os salários mais altos em Cuba equivalem a quarenta ou cinquenta dólares americanos.

Independente da ajuda que possa receber é fundamentalmente o praticante quem geralmente arca com a maior parte dos custos de uma festa. O que significa um gasto considerável para a pessoa que faz aniversário ou quer homenagear o seu orixá. Entretanto, embora a comemoração da feitura seja quase uma obrigação, o significado da festa foge tanto da questão econômica quanto da imposição religiosa, para os santeros cubanos ela é uma conquista a ser celebrada e mostrada aos outros.

Podemos pensar, seguindo as indicações de M. Shalins (1979), que a festa de aniversário simboliza uma distinção social no grupo, pois cada ano celebrado indica sua escalada dentro da hierarquia religiosa: *santero* laguá-laguá (viejo). A acumulação de anos de iniciação traz consigo conhecimento e sabedoria que se transforma em um bem, que é demonstrado por meio da festa. Essa demonstração possui efeitos tanto para dentro como para fora do grupo de feitura que os orixás concedem ao Olosha, cujos sinais materiais são exibidos na decoração dos assentamentos e a praça.

Expondo no trono os assentamentos cobertos com panos belamente decorados além de recorrer a uma questão estética, existe uma preocupação em mostrar a importância deles na vida do iniciado. Os assentamentos são parte do iaô (SILVA, 2013), eles foram feitos junto com o corpo e, portanto, são uma continuação do corpo tanto do iniciado quanto do orixá. Para o *santero* cubano seus orixás assentados são uma das coisas mais importantes na sua vida e devem ser tratados com amor e respeito. Este amor, unido à devoção é mostrado seguindo os códigos da Santería colocando neles o melhor que a pessoa possa dar.

Esta mesma ideia é seguida na hora de montar a praça de doces e frutos, já que ela funciona como oferendas para os orixás num primeiro momento e logo como alimento para os humanos. Os alimentos circulam entre os humanos e não humanos (INGOLD, 2012) entrelaçando ambos os mundos, aquele dos orixás e de seus filhos humanos. São alimentos que passam a ser sagrados porque receberam o axé dos orixás.

A dificuldade implícita em organizar uma festa de aniversário de santo se dilui na importância da comemoração e no que ela representa. Se for a comemoração de um chefe de família religiosa, um babalorixá ou ialorixá, este é um momento de reunião da família que o gerou ritualmente e a presença de cada um de seus filhos é interpretada como mostra de lealdade. O custo da festividade é assumido de certa forma como uma espécie de oferenda para os orixás, já que segundo a lógica do Complexo Ocha-Ifá:

aquilo que se dá para o orixá retorna em dobro.

Por outra lado encontra-se muito difundida a prática de celebrar os aniversário de santo fazendo uma mistura entre o jeito tradicional dos aniversários e alguns elementos das festas de caráter religioso. Um exemplo é a introdução de doces industriais (feitos com farinha de trigo), destacando-se entre eles o bolo de aniversário decorado com motivos que se relacionam com o orixá. A introdução de elementos materiais fora do sistema, como confeitaria francesa e CD com música para os orixás pode ser considerada como uma das maneiras em que a religião “conversa” com a sociedade num sentido mais amplo.

A festa de aniversário de santo é de caráter público na *Santería* mantendo certo controle sobre o acesso aos espaços da casa-templo. Os espaços dispostas para a celebração são fundamentalmente dois: o “trono” com os assentamentos e oferendas, e outro lugar onde estarão os atabaques e assistentes dançarão. A casa-templo não tem na sua estrutura ou um espaço dedicado para a festa ou socialização do santeros, diferente dos terreiros brasileiros, este espaço é criado temporalmente no momento da preparação da festa. O mesmo acontece com o *trono*, que é de grande importância para a celebração e na sua confecção leva-se em conta requisitos específicos.

O ato de montar o *trono* constitui-se uma cerimônia em si, pois nem todos os integrantes da família religiosa são considerados possuidores das qualidades necessárias para esse labor; geralmente as mulheres são encarregadas desta tarefa por serem depositarias da sensibilidade e senso estético. Mas também muitos homens homossexuais são acionados nessa tarefa, durante muitos anos essa foi uma forma de legitimidade desses sujeitos dentro da religião.

O trono é erigido como regra no *igbodú* ou quarto de santo, especificamente num canto deste: nele tem um lugar principal o assentamento do orixá homenageado, no extremo superior é colocado Obatalá e os outros orixás da pessoa que este fazendo aniversário. O chão é coberto por uma esteira e as paredes com panos coloridos, predominando as cores do orixá da festa, assim como os assentamentos. No chão coberto coloca-se uma seção onde são depositadas as frutas, chamada de “*plaza*” em alusão aos produtos da terra que se obtêm no mercado, eles são colocados numa cesta sobre esteira junto com flores atribuídas ao orixá. Outra seção é dedicada às ferramentas utilizadas para cumprimentar os orixás, junto a elas é colocado um cesto pequeno forrado no interior com um pano da cor principal do orixá da festa, nele se deposita uma contribuição monetária para a casa-templo.

Nesta seção temos uma clara mostra de circulação de bens. Nessas ocasiões o

*padrinho/madrinha* da casa assim como algum filho de santo gasta um montante razoável de dinheiro na preparação da festa, na compra de artigos e na contratação de serviços. Através do cesto de cumprimentos, parte desses custos é coberto por aqueles que frequentam a festa. Outra seção é ocupada pelos doces que serão distribuídos no final do Tambor, como espécie de ajeum. Tradicionalmente estes doces eram confeccionados na própria casa-templo com frutas ou tubérculos, na sua maioria, mas nos últimos vinte anos observamos uma introdução de doces de industrializados, consideradas adições da modernidade<sup>133</sup> à tradição. Este tipo de inclusões começou nas áreas urbanas e logo foram expandidas, atualmente essa prática, como o bolo, tornaram-se uma parte imprescindível das oferendas colocadas nos tronos.



Figura 1 - Bolo de aniversário dedicado a Xangô, festa para orixá. México D.F, México (Foto cedida por o Babalaô Frank / dezembro de 2010)



Figura 2 - Detalhe do trono para festa de Xangô, a plaza com os doces e o cesto (assinalado com a flecha branca). México D.F, México. (Foto cedida por o Babalaô Frank / dezembro de 2012)

Outros serviços necessário à realização da festa são os músicos. Na maioria das vezes eles são contratados, pois é raro encontrar uma casa-templo que tenha dentro de sua família de santo alguns homens iniciados a Añá. Os grupos são compostos por quatro ou cinco pessoas, há ocasiões em que uma mulher desempenha a função de cantora. Mesmo que os cantores sejam contratados pelos chefes da casa, eles também recebem dinheiro dos iniciados que não dançarem na festa, depositam num cesto pequeno suas contribuições durante o Xirê.

<sup>133</sup> Ver artigo "Un cake para Obatalá" de Lazara Menéndez (1996).

*Agó, moyuba lo oricha*<sup>134</sup> ...

A festa em si está estruturada em cinco momentos; o primeiro é dedicado ao mundo espiritual, os três seguintes pertencem ao toque aos orixás, e o último estima-se à socialização dos assistentes. Antes de começar qualquer atividade no Complexo Ocha-Ifá é obrigatório cuidar dos ancestrais (Egguns). Por meio de cerimônia denominada *Mojuba*, chamando-se os espíritos familiares consanguíneos e rituais, informa-lhes o tipo de ritual que vai acontecer na casa-templo e se pede as suas bênçãos para que tudo aconteça sem problemas. Num paralelo com o Candomblé brasileiro, esse ritual pode ser equiparado ao Padê para Exu.

Com relação ao toque ara os orixás, temos três momentos; *Oru*<sup>135</sup> de *Igbodú*, *Oru de Eyá-Aranla* e *Oru do Iban-baló*. O primeiro é privado, e se faz no quarto de santo, o *igbodú*, se toca para os orixás sem canto. O segundo é realizado no espaço onde se dançará para os orixás, nele se canta na ordem do xirê brasileiro, só que se canta para Eleggúa primeiro; os filhos de santo cumprimentam os tambores batá no momento que se toca para seu orixá, colocando a frente sobre o pano que cobre o atabaque. Já o terceiro é o momento onde os assistentes que não são iniciados incorporam e põem-se a dançar atrás dos santeros.

A dança ocupa um papel fundamental na festa, ela é considerada pelos santeros como uma forma de louvar o orixá. Dança-se em filas horizontais em frente aos atabaques, nas primeiras filas se encontram os iniciados e depois o público assistente, são feitas coreografias estabelecidas par cada orixá. A formação só é diferente no momento de apresentação do iaô ao atabaque que se forma uma roda composta pelo neófito e os santeros que o apresentam. Também se efetua uma roda no momento que se toca para lemanjá, composta pelos filhos desse orixá que começam a mover os braços imitando as ondas do mar.

O toque transcorre assim só com uma interrupção para colocar vinho seco no chão quanto se canta para Babalú Ayé, pois se considera sua bebida sagrada; atitude similar observa-se no Candomblé quando se verte agua no chão no momento da louvação para Oxumaré. No final, depois de cantar para Oxalá, se faz um canto breve<sup>136</sup> para Eleguá, encerrando assim o círculo, jogando um balde de água fora da casa<sup>137</sup> para expulsar

<sup>134</sup> Com esta frase começa a canção para o orixá Eleggúa o primeiro no Xirê cubano.

<sup>135</sup> A palavra Oru segundo as reminiscências do iorubá que se fala em Cuba significa canto

<sup>136</sup> No meu trabalho de campo várias vezes observei esta prática, meus informantes me falaram que Eleggúa-Exú era o princípio e o final, e que sempre começa e termina com ele, com a permissão de Oxalá.

<sup>137</sup> Esta prática de jogar um balde de água fora da casa se observa na passada do ano velho para o novo com o mesmo propósito, o que pode-se interpretar como que um ritual da Santería passo a ser parte das tradições cubanas.

qualquer energia ruim.

O último segmento da festa é dirigido a uma socialização do povo santero entre si e com os assistentes a festa. É o momento onde se distribuem os doces, as pessoas conversam sobre a feitura, do vestuário usado pelos cavalos dos orixás e também se aproveita a ocasiões para crítica à forma de organizar a festa por parte dos chefes da casa. Este último ponto faz-me lembrar do ato de “xoxar” tão intrínseco no Candomblé, que na Santería seria, o reflexo de uma prática cotidiana do cubano- “cortar-levar<sup>138</sup>”. Se no Candomblé brasileiro a cozinha é considerada o lugar sagrado por excelência, no caso de sua irmã caribenha, o espaço correspondente seria o quintal da casa-templo onde as pessoas fazem as delicias rindo uns dos outros.

Quadro resumo de um toque de batá.

Estrutura da festa
- <i>Mojuba</i> aos <i>Egguns</i> (ancestrais) - <i>Coco a Eleguá</i> - <i>Oru de Igbodú</i> (toque para os orixás privado) - <i>Oru de Eyá-Aranlá</i> (toque público onde os filhos de santo cumprimentam seu orixá) - <i>Oru del Iban-Baló</i> (participam todos os presentes, iniciados ou não) - Despedida na porta da casa (tributo a Eleguá)
Música
-Os atabaques são tocados com as mãos e para sua execução deve ter uma iniciação, de <i>Añá</i> (a deidade que mora dentro do atabaque)
Dança
-Se dança em filas horizontais frente aos atabaques - Os assistentes dançam detrás dos iniciados.

Cria-se assim um ambiente lúdico onde impera a alegria de viver, a aceitação de si mesmo e dos outros. A dança ocupa um lugar importante na festa, é importante que os presentes se mantenham em movimento, em especial no final da parte sagrada da festa onde é imperativo para espantar as energias ruins. Logo da despedida dos orixás começa a festa dos homens, com a distribuição dos alimentos e bebidas sem nenhuma diferença de uma festa comum.

No caso de uma festa de aniversário na qual não foi possível contratar os serviços de músicos para tocar os orixás, o clima transcorre similar ao de uma reunião de amigos. As pessoas conversam na sala comum, aproximando-se do trono para cumprimentar o orixá, no momento em que chega na casa. A sua dinâmica no difere muito da aquela que

<sup>138</sup> Se refere a o ato de criticar de forma burlesca roupa, comportamento, tudo de uma pessoa.

podemos observar numa festa de aniversário comum.

Nas imagens a seguir, é possível observar alguns momentos da festa de aniversário de santo de Nelson, filho de Ogum. A celebração foi um Bembé na sua casa-templo, no interior do município Colón na província Matanzas.



Imagem 15. Roda de filhas de Iemanjá. Festa de aniversário de Nelson, filho de Ogum (em transe com seu orixá tutelar, vestido de verde e preto com chapéu). Colón, Matanzas. (Foto Yumei Morales/ 2008)



Imagem 16. Santero em transe de Oyá, vestido com a saia de nove cores e ramo de hibisco na mão para limpar aos presentes. Músicos no fundo tocando em tempo de Bembé. Colón, Matanzas. (Foto Yumei Morales/ 2008)

Poderíamos dizer que a festa de aniversário pode ser considerada estrutural para a confirmação de o status de santero dentro do Complexo Ocha-Ifá. Se nas iniciações se associam as coisas e as pessoas aos orixás, na festa de aniversário se vincula esses objetos e pessoas a outras seres para além do grupo que participou na iniciação. A ação de cumprimentar o trono é, na verdade, o cumprimento para com os orixás do próprio iniciado, o reconhecimento da entidade que mora no assentamento e na pessoa.

Retomando a categoria de “trabalhar o material”, temo que, quando o adepto da Santería passa pelos processos de iniciação ele está conectando também uma rede de objetos a uma rede de pessoas e coisas. Tomando como referência a ideia de Ingold (2012) de que o objeto é limitado, ele só cumpre uma função específica medida em que é “iniciado” junto com seu dono e passa a ser uma coisa: um agregado de fios vitais. Esses fios são parte de redes que conectam as pessoas da casa-templo, os sacerdotes que participarem no ritual de iniciação e as pessoas provedoras dos materiais (lojistas e produtores).

A conexão entre as pessoas da casa-templo se cria mediante a figura do padrinho (babalorixá ou babalaô) ou madrinha (ialorixá), que nas cerimônias de iniciação transmitem parte de seu axé a seus afilhados. Todos os membros da casa-templo compartilham um axé originário que dialoga com aquele possuído pelos “irmãos de

religião”, sacerdotes e sacerdotisas que também brindaram parte de seu próprio axé para sua consagração. No caso do vínculo para fora do grupo com o circuito comercial, ou inclusive com instituições como museus se constituem na potencialidade futura e passada do objeto religioso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No começo deste texto fiz uma espécie de memorial para conduzir o leitor a conhecer a pesquisa e os motivos que me levaram a sua realização. Escolhi como exercício para escrita, ir costurando aos poucos elementos pessoais, aqueles que foram adquiridos no trabalho de campo e as reflexões a partir dos textos. Costurar aqui também remete ao sentido original da palavra já que o texto foi confeccionado agrupando diferentes aspectos de Santería cubana, numa espécie de colcha de retalhos onde o fio foram os objetos.

Cultura material, agência, museus, mercado e casas-templo e rituais de iniciação serviram de pretexto para aprofundar a reflexão sobre as dinâmicas atuais de uma religião que carrega um passado de exclusão e hoje é vista como componente da identidade nacional de Cuba. Esta última ideia foi uma das razões que me motivou a estudar como a Santería cubana está sendo protagonista de uma maneira visível no processo de transformações socioeconômicas pelas quais está passando a Ilha. O Complexo Ocha-Ifá sempre esteve envolvido de uma forma ou outra nessas transformações, só que esta participação sempre se manteve oculta, devido ao fato de que os iniciados nos sistemas religiosos afro-cubanos mantêm em segredo sua filiação religiosa.

Como foi mencionada ao longo do texto, esta é uma situação que começou a se reverter a partir da abertura econômica e social observada em Cuba na década de 1990. Para os estudos sobre o mundo afro-cubano, essa data é considerada paradigmática, pois a produção acadêmica, literária, das artes plásticas e outras manifestações artísticas são catalogadas antes e depois dos anos de 1990. Se fossemos fazer uma cronologia das religiões afro-cubanas este seria um momento importante a se considerar, mas a fase atual também pode ser considerada como um divisor de águas dada a ampla difusão e visibilidade que a Regla Ocha-Ifá tem experimentado, devido à presença de sua cultura material no espaço público.

Como observamos no percurso desse texto, a cultura material da Santería cubana

pode ser olhada como uma das maneiras de expressão de uma crença e de uma identidade. Retomando a ideia de que a cultura material de um grupo pode ser vista como a representação material de sua identidade, a cultura material da Santería nestes momentos históricos não só identifica este grupo, como ela é representativa também da identidade dos cubanos, sobretudo se seguirmos a tese de que a Santería é uma religião cubana, um produto nacional (Guanche, 2008; Menendez, 2002; Calzadilla, 2007; Hodge, 2009).

Precisamente este argumento dialoga com a ideia apresentada no primeiro capítulo dessa tese “Os objetos contam histórias, coleções etnográficas e as imagens-representações sobre a Santería cubana” no qual foi possível observar que as duas coleções tem sido usadas neste sentido. As transformações nos modos pelos quais a cultura material da religião tem sido abordada pelas instituições culturais e acadêmicas do país refletem as mudanças que, no nível macro, vem ocorrendo na sociedade cubana em geral. Ou seja, estas transformações são fruto dos diferentes momentos históricos pelos quais passou a sociedade cubana nos últimos cinquenta anos. Décadas que englobam o período do governo socialista, cheio de contradições na relação entre política e religião, situação que trouxe consigo a criação de instituições dedicadas ao estudo da cultura afro-cubana, por um lado, e, por outro, a censura de seus praticantes na incorporação do processo social.

A cultura material como um dos sinais diacríticos de pertencimento a uma religião foi usada para identificar os adeptos da Santería em Cuba. E logo esta mesma identificação se estendeu para a prática em si, ou seja, o objeto passou a simbolizar a religião em espaços públicos. Criou-se assim uma circulação de saberes entre os espaços religiosos e instituições estatais como os museus e centros de pesquisa. Nas duas coleções aqui analisadas esse fenômeno torna-se evidente, ambas compartilham um sentido didático na apresentação da religião, porém a agência dos objetos em cada uma delas assume um papel diferente. Na Casa de África, os objetos estão distribuídos no espaço para que as pessoas interajam com eles em um sentido convencional; o artefato distanciado de seu contexto original. Já no Museu de Guanabacoa, a expografia mostra as peças formando sistemas ou parte deles tendo como referência o contexto religioso, daí seu consumo como “cultura” se atrela em dois níveis: do museu e da casa-templo.

Já no Capítulo 2. “Soperas e assentamentos, homens e orixás, lojas e casas-templo. Redes de sociabilidade na Santería contemporânea” discute-se a agência dos objetos destinados à religião, mas que se encontram em um estágio anterior à

consagração. Nesse sentido, eles se encontram numa intercessão entre a religião e o mercado.

O modo pelo qual os objetos são consumidos no mercado difere da maneira com que são apreendidos no museu, pois a interação se realiza num nível diferente para os praticantes do Complexo Ocha-ifá. No mercado eles são tidos como artefatos que mostram a religião, funcionam como vitrine dela para os de dentro e os de fora, mas sobretudo para os que nela irão se inserir, mas que ainda não são parte do grupo. Na loja os objetos também podem ser vistos como vitrine, entretanto, com uma potencialidade diferente; eles são uma amostra daquilo que pode ser: um possível elo com o orixá. Desse modo, a relação que se estabelece entre fiel e o objeto está mais para o âmbito da emoção sem desconhecer que esta relação também envolve relações financeiras e econômicas que fazem girar as engrenagens do mercado formado por produtores e comerciantes.

Neste sentido, me refiro à questão do sacrifício e do amor muito recorrente dentro da lógica da Regla Ocha-Ifá. O sacrificio, no sentido explicado no corpo do texto, refere-se a tudo aquilo que a pessoa faz (neste caso o adepto da Santería) para louvar a divindade, traduzindo-se inclusive na ação de gastar o dinheiro necessário para a realização do ritual. O dinheiro em si, raramente faz parte do ritual, mas ele utilizado na aquisição de tudo o que se precisa nas cerimônias. Questão difícil na realidade cubana que se caracteriza por uma crise econômica, em que as pessoas precisam poupar muito para alcançar a meta de uma iniciação para o orixá.

No ato de poupar é que se insere a categoria do amor, o amor ao seu orixá que deve ser concretizado na iniciação. Partindo da tradução da palavra ioruba “iaô” que significa “noiva” pode-se dizer que a preparação para a iniciação assemelha-se a de um casamento. A noiva sonha com esse momento, faz um planejamento na sua mente das coisas que precisa e elabora um orçamento. Durante a preparação ela visita lojas especializadas, se familiariza com objetos que fará parte de sua vida pós-casamento e recebe aconselhamento sobre o tema de pessoas experientes. Mas antes de se movimentar precisa separar dinheiro e tempo para a realização desse compromisso, deve poupar (Douglas, 1990). Assim age também o futuro iaô que para selar seu pacto com o orixá sacrifica seu dinheiro e tempo para “fazer o santo”. Sacrifício que é feito por amor à deidade ao mesmo tempo em que passar pelas cerimônias significa a esperança de uma proteção contra o mal e de um encontro com o seu próprio destino.

Segundo minha experiência no trabalho de campo realizado, o motivo principal invocado para se iniciar na Regla Ocha-Ifá é a manter a saúde. Quando se fala de saúde,

não esta se mencionando só a saúde corporal, à ausência de doença física, mas também à privação de sorte e de equilíbrio emocional e psicológico do indivíduo. Nas palavras de um de meus interlocutores: *“ser da religião dos orixás é estar em equilíbrio na vida, consigo mesmo e com o universo”*. E é na procura desse equilíbrio que se faz o sacrifício para o orixá, como oferenda e prova de amor à ele. E o orixá, por sua vez, retribui este amor ajudando seu filho humano a achar sua estabilidade no plano terrestre, de acordo com a filosofia de santeros e babalaôs.

A pessoa além de oferecer seu dinheiro e tempo também oferece seu corpo, porque este vai ser mudado nas cerimônias, transformado para ajudar na comunicação entre homem e orixá. No caso da cerimônia de feitura, abordada no “Capítulo 3 - Iniciando coisas e pessoas”, isso ficou explícito nas novas adequações que a pessoa deve fazer na sua vida. O futuro iaô no momento que entra na casa-templo para a iniciação sacrifica também seu corpo desde o ponto de vista social, já que durante um ano deve colocar sua sociabilidade fora do marco religioso em pausa. Seu cotidiano se restringe a interação com seus assentamentos, com seus orixás, fundamentalmente. Seu corpo é construído para servir ao orixá durante o resto de sua existência e durante o tempo de preceito ele aprende aos poucos como conciliar esse fato. Durante este período o consumo que faz da religião via os objetos toma uma dimensão maior devido à relação tão intensa que se estabelece. Apresentei o exemplo da iniciação para o orixá, para ilustrar como o consumo da cultura material da religião para os iniciados tem suma importância. No caso das outras iniciações o processo é similar, mas sem o grau de comprometimento que se cria a partir da feitura. O consumo que se faz dos objetos nas outras iniciações, como a entrega de orixás guerreiros e mão de Orula, muitas vezes ajuda o praticante a criar o hábito de interagir com os assentamentos que se consolidam com a “feitura”.

Esta interação se constitui para dentro e fora do espaço religioso propriamente dito (a casa-templo) como foi mostrado nesse terceiro capítulo. Os praticantes da Santería se movimentam pelos outros espaços já abarcados neste trabalho, os museus e o mercado, e neles relacionam-se com estes mesmos objetos obedecendo outros códigos, são reconhecidos como parte do sistema e ao mesmo tempo não. Fora da casa-templo os assentamentos, ferramentas, atributos e vestuário para santeros e babalaô estão representando sua religião, mas assumem uma “agência ambígua”, pois não estão totalmente “vivos”, já que eles precisam “comer”, como no caso dos objetos em exibição nas lojas, ou “reativados”, como no caso das peças nos museus que um dia foram consagradas e hoje estão em exibição.

Partindo da ideia de Miller (2010) de que a cultura material serve para entender as

pessoas e seus relacionamentos, o estudo da cultura material da Regla Ocha-Ifá possibilita enxergar à religião desde esta perspectiva. A agência que mobiliza as coisas do universo do Complexo Ocha-Ifá faz com que elas contem histórias, criem redes de sociabilidade e sejam iniciadas junto com os humanos como parte do sistema religioso no qual estão inseridas. O significado do objeto sagrado evidencia-se dentro do sistema no qual ele faz parte, assim como os demais objetos revelam seus sentidos a partir de seus contextos.

Então estes objetos disseminados em museus, lojas e casas-templo fazem sentido no sistema mercantil, religioso e cultural. Se voltarmos ao começo da tese, os objetos sagrados saíram de um espaço para outro mudando sua função e agência, mas mantendo sua conexão com o culto dos orixás que para os cubanos pode ter significados diferentes, segundo o contexto. Os orixás podem ser uma parte importante da vida do praticante, esculturas vendidas numa loja de artigos religiosos como lembranças para turistas ou deidades que tem sua origem na África e que passaram a ser elementos da cultura nacional tidos como herança dos negros escravizados.

Por fim, os objetos ou coisas associadas ao Complexo Ocha-Ifá só funcionariam em teoria para o interior da religião. Só que eles estão para além do universo religioso, é continua remetendo a este, o que evidencia uma conexão mais profunda entre a religião e a cultura nacional cubana. Dentre os vários exemplos etnográficos apreendidos durante a pesquisa de campo e que contribuíram para a formatação dessa hipótese, compartilhei nesse texto aquilo que se mostrou mais paradigmático.

Durante um congresso sobre religião ocorrido no Hotel Nacional de Cuba, em Havana, ao entrar em um dos bares deparei com o que parecia ser uma instalação dos orixás guerreiros na porta. Ao me aproximar ao balcão e perguntar sobre o porquê da inclusão de um elemento de procedência religiosa na “decoreção” do bar, o garçom respondeu: *“porque ele é parte da cultura”*. A resposta do garçom parece muito simples e evidencia o contexto de diálogo contemporâneo entre a Santería e a sociedade cubana mais ampla mediante sua cultura material. Porém, vale lembrar que os orixás guerreiros, antes de serem parte da sociedade cubana foram os guardiões das casas-templo que lutaram pela preservação da religião até mesmo contra as pressões da sociedade cubana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

ALONSO, Aurelio. **Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano.** Em “América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo”. Copilador Aurelio Alonso. CLACSO, 2008 .

[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150115051526/territorios\\_religiosos.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150115051526/territorios_religiosos.pdf)

AMARAL, Rita. **A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.** Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, v. 10, 2001.

\_\_\_\_\_. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé.** EDUC, Rio de Janeiro, 2002.

AGUILERA Patton, Pedro Pablo. **Religión y arte yorubas.** Editorial Ciencias Sociales, Havana, 2004.

APPADURAI, Arjun. **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías.** Editorial Grijalbo, México D.F 1991.

ARGÜELLES, Anibal e Ileana Hodge. **Los llamados cultos sincreticos y el espiritismo: un estudio monografico sobre su significación social em la sociedad cubana contemporánea.** Editorial Academia. La Habana, 1991.

\_\_\_\_\_. **Identidad de los creyentes de las expresiones religiosas de origen africano.** En Religión, cultura y espiritualidad a las puertas del tercer milenio. Compilación de Alfredo Prieto González y Jorge Ramírez Calzadilla. Editorial Caminos, La Habana, 2000.

\_\_\_\_\_. **La Regla de Ocha - Santería.** Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), La Habana, 2001.

BASTIDE, Roger. **Le Candomblé de Bahia.** Mouton and Co. Paris 1958.

BARCIA, María del Carmen, Andrés Rodriguez e Milagros Niebla. **Del cabildo de nación a la casa de santo.** Fundación Fernando Ortiz. La Habana, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **La distincion. Criteirios y bases sociales del gusto.** Taurus,

Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. Perspectiva, São Paulo, 2007.

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA/CEAO, 1995.

BROWN, David. **Santería Enthroned: Art, ritual and innovation in an afro-cuban religion**. University of Chicago Press, 2003.

BOHANNAN, Paul e George Dalton. **Markets in África**. Northwestern University Press, 1965

CABRERA, Lydia. **A Mata. Notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o poco de Cuba**. EDUSP. São Paulo, 2012.

CANCLINI, Nestor García. **El consumo cultural**, em Constructores de otredad; consultado em <http://www.antropologiasyc-106.com.ar/constructores.htm> ( setembro de 2012)

CARNEIRO da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África**. Companhia das Letras. São Paulo, 2012.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. **Religión y cultura: las investigaciones socioreligiosas**. Revista Temas N° 1, 1995.

\_\_\_\_\_. **Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión em la sociedad cubana**. Editorial Academia. La Habana, 2000.

\_\_\_\_\_. **El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal**. Em “América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo”. Copilador Aurelio Alonso. CLACSO, 2008 . [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150115051526/territorios\\_religiosos.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150115051526/territorios_religiosos.pdf)

CASTELLANOS, Jorge. **Pioneros de la etnografía afrocubana**. Universal, Miami, 2003.

CUADRADO Castellón, Alina. **¿Brujería?: Una visión desde el archivo de Fernando Ortiz. Compilación bibliográfica de los artículos de publicaciones periódicas de la materia BRUJERÍA del archivo**. Em Memorias VII CONFERENCIA INTERNACIONAL Antropología 2004. [www.cubaarqueologica.org](http://www.cubaarqueologica.org)

CAPONE, Stefania. **Os yorubas do novo mundo. Religião, Etnicidade e Nacionalismo negro nos Estados Unidos**. Editora Pallas. Rio de Janeiro, 2011.

CONDURU, Roberto. **Pérolas negras – primeiros fios: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil**. Editora UERJ, Rio de Janeiro. 2013.

COUCEIRO Rodríguez, Avelino Víctor. **“El mercado tiene cuatro caminos”** Em Catauro

Revista cubana de antropología. Año 6, No. 11, enero-junio de 2005.

DEL Rey Roa, Anet. **La santería algunas dificultades para su estudio**. Selección de lecturas, Sociedad y religión. Tomo 1. Compiladora Vivian Sabater. Editorial Félix Varela. Havana. 2003.

DIANTEILL, Erwan. **Le savant et le santero**. Éditions L'Harmattan. Paris, 1995.

DIAZ Castañón, María del Pilar. Ideología y revolución: Cuba, 1959-1962. Editorial de Ciencias Sociales, 2001.

DOS SANTOS, Flávio Gonçalves. **Economia e cultura do Candomblé na Bahia: o comércio dos objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937**. Editora da UESC. Ilhéus, Bahia.

DOUGLAS, Mary e Baron Isherwood. **EL mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo**. Editora Grijalbo, Mexico D.F, 1990.

ECHANOVE, Carlos. **La santería cubana**. En Actas del Folklore, Fundación Fernando Ortíz, Cidade de Havana, 2005.

FABELO, Teodoro Díaz. **Olorun**. Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba. La Habana, 1960

FARRIS Thompson, Robert. **Flash of the spirit. Arte e filosofia africana e afro-americana**. Museu Afro Brasil, São Paulo, 2011.

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

FERNÁNDEZ Martínez, Mirta e Valentina Porras Potts. **El ashé está em Cuba**. Editorial José Martí. La Habana, 2011.

FERNÁNDEZ Robaina, Tomás. **Hablen Paleros y Santeros**. Coleção Echú Bi. Havana: Editorial Ciencias Sociales, 2007.

\_\_\_\_\_. **La yorubanización en el candomblé y la santería**. En Identidad Afrocubana, Cultura y Nacionalidad. Editorial Oriente. Santiago de Cuba, 2009.

Gazeta Oficial de la República de Cuba. Edición Especial, año CVIII, Outubro 2010

GEESTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Editorial Gedisa. Barcelona.2003.

GELL, Alfred. **Art and agency an anthropological theory**. Oxford, Clarendon. 1998

GLUCKMAN, Max e Fred Eggan. **Anthropological approaches to the study of religion**. Frederick A. Praeger, Publishers. New Cork, 1966.

GONÇALVES, José Reginaldo. **Antropologia dos objetos. Coleções, museus e patrimônios**. Editora Garamond Ltda. 2007.

GONZÁLEZ Huguet, Lydia. **La casa-templo en la Regla de Ocha**. Revista Etnología y

Folklore. Nº 5, enero-junio/1968.

GUANCHE, Jesús. **Artesanía popular y religiosidad popular cubana. La diversidad de sus elementos plasticos**. Editorial Adagio, La Habana, 2010

\_\_\_\_\_. **Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas**. Colección La Fuente Viva. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, 2011.

HERNÁNDEZ Alfonso, José Luis. “**Santería: uma religião cubana de origem africana**”. Em *As senhoras do pássaro da noite. Escritos sobre a religião dos orixás V*. Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.). EDUSP, São Paulo, 2003.

HERSKOVITS, Melville. **Problem, method and theory in Afroamerican Studies**. En *Afroamérica*, vol. I, Nº 1 e 2, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

HODGE, Ileana. **Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidad Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2009.

HOLBRAAD, Martin. **The power of powder. Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)**. Em “Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically”. Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell. Routledge. New York, 2007.

\_\_\_\_\_. **Can the Thing Speak?** Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series 7, 2011.

\_\_\_\_\_. **Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban Divination**. University of Chicago Press, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. LTC Editora, 1989

GONZÁLEZ, Huguet, Lydia. La casa-templo en la Regla de Ocha. *Revista Etnología y Folklore*. Nº 5, enero-junio/1968.

INGOLD, Tim- **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Em *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

IZNAGA, Diana. **Transculturación en Fernando Ortiz**. Editorial de las Ciencias Sociales. La Habana, 1989.

LACHATAÑERÉ, Rómulo. **Manual de santería**. Editorial Ciencias Sociales, Habana. 2004.

LAHAYE, Guerra, Rosa María de. **El complejo simbólico de Yemayá**. Tesis de Doctorado. Facultad Filosofía- Historia. Universidad de la Habana. 1999.

\_\_\_\_\_. y Zardoya, Rubén. **Yemayá a través de sus mitos**. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1996.

LEÓN, Argeliers. **Tras las huellas de las civilizaciones negras en América**. Fundación Fernando Ortíz. Cidade de Havana, 2001.

LODY, Raul. **Jóias de axé. Fio-de-contas e outros adornos do corpo. A joalheira afro-brasileira**. Editora Bertrand Brasil LTDA, Rio de Janeiro. 2001.

MAGNANI, José Guilherme C. **Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole**. Em "Na metrópole: textos de antropologia urbana" , José Guilherme C.

Magnani e Lilian de Lucca Torres(orgs.).. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. **Da periferia ao centro: trajetória de pesquisa em antropologia urbana**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MARTINEZ BETANCOURT, Julio. **Yerberos en La Habana**. Fundación Fernando Ortiz. La Habana, 2013.

MARTINEZ, Furé, Rogelio. **Briznas de la memoria**. Editorial Letras Cubanas. 2004.

\_\_\_\_\_. **Los collares**. En Actas del Folklore, Fundación Fernando Ortiz, Ciudad de la Habana, 2005

MAUSS, Marcel e Henri Hubert. **Sobre o sacrifício**. Cosacnaify, 2005

MAUSS, Marcel. **Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas**. Katz Editores. Buenos Aires, 2009.

MENÉNDEZ, Lázara. **¿Un cake para Obatalá!?**. En *Temas*, Nueva Era, no. 4, septiembre-diciembre, 1996.

\_\_\_\_\_. **Rodar el coco. Procesos de cambio en la Santería**. Fundación Fernando Ortíz. Cidade de Havana, 2002.

MILLER, Daniel. **Teoria das compras, o que orienta as escolhas dos consumidores**. Editora Nobel. São Paulo, 2000

\_\_\_\_\_. **Trecos, troços e coisas. Estudos antropológicos sobre a cultura material**. Zahar. Rio de Janeiro, 2010.

MOLINET, María Elena. **Vestimenta ritual Tradicional de la Santería Cubana**. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello, 2007.

MORALES Labañino, Yumei de Isabel- **Etnografía comparada de la regla Ocha. Un estudio comparativo entre dos casas-templo**. Tese de Mestrado. Faculdade de Filosofia e História. Universidade de Havana. 2009.

\_\_\_\_\_. **Caracterización de las casas-templo de la Regla Ocha-Ifá en la actualidad. Un acercamiento a sus modalidades**. Informe de investigación. Departamento de Etnología. Instituto Cubano de Antropología. Havana, 2010.

MORENO, Dennis. **Quando los orichas se vistieron**. Centro de investigacion de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 2002.

\_\_\_\_\_. Um tambor arará

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

PALMIÉ, Stephan. **The Cooking of history. How not to study afro-cuban religion**. The University of Chicago. 2013.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova**. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1991.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na síria**. Em Cultura, consumo e identidade. Organizadores Livia Barbosa e Colin Campbell. Editora FGV, RJ 2009.

RAMÍREZ Cabrera, Luis E. **Diccionario básico de religiones de origen africano em Cuba**. Editorial Oriente. Santiago de Cuba, 2014.

RIBEIRO de Oliveira, Emerson Divino. **Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: Cultura, Identidade Nacional e História (1906-1948)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro 1935.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Zahar Editores S.A, Rio de Janeiro 1979.

SANSI, Roger. **Fetishes and Monuments. Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century**. Berghahn Books New York , 2007.

SANTOS, Juana Elbien dos. **Os nagô e a morte**. Páde, àsésé eo culto a Égun na Bahia. Editora Vozes, Petropolis, 1977.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **O antropólogo e sua magia**. EDUSP, Sao Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Exú Brasil. O senhor de muito nomes**. Tese de Livre docência. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2013.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **La tradición ewé-fon em Cuba**. Contribución al estudio de la tradición ewe-fon (arará) em los pueblos de Jovellanos, Perico y Agramonte, Cuba. Fundación Fernando Ortiz, Colección Africanía. La Habana, 1998.

SOUZA Hernandez, Adrián de. **Echu-Eleggua. Equilibrio dinámico de la existencia. (Religión yorubá)**. Ediciones Unión, La Habana, 1998.

OLIVA Valle, Haydée. **Las formas públicas del rito. Reflexiones sobre la visualidad actual de las calles de Centro Habana (2012-2013)**. Trabajo de Diploma. Facultad de

Artes y Letras. Universidad de la Habana, 2013.

ORTIZ, Fernando. **Los negros brujos. Notas para um estudo de antropologia criminal.** Editorial Ciencias Sociales, Havana, 1975.

\_\_\_\_\_. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.** Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

\_\_\_\_\_. **Los negros curros.** Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1995

\_\_\_\_\_. **Los negro esclavos. Estudio sociológico y de derecho publico.** Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1996.

VIVEIROS de Castro Cavalcanti, Maria Laura. **Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner.** Em Cadernos de Campo, São Paulo, n. 16, 2007.

TORRES Guerra, Geraldine. **Un elemento ritual, el Osun.** Em Revista Etnología y Folklore, no.3, enero-junio, La Habana, 1967

VERGER, Pierre- **Africains du Brésil, Brésiliens d'Afrique.** *Balafon*, Paris, n° 84.

## ANEXO 1

### Lista de entrevistados:

- Ramona, filha de Obatalá /Habana, Cuba
- Migdalia, filha de Ogum/ Iyalocha, palera e espírita/Santiago de Cuba, Cuba
- Nelson, filho de Ogum/santero e espírita/ Matanzas, Cuba
- Deivis, filho de Babalú Ayé/ oriaté, espírita e palero/Matanzas, Cuba
- Frank, Babalawo/ Mexico D.F., Mexico.
- Roberto, filho de Ijemanjá/ santero, palero e espírita/São Paulo, Brasil †
- Idelsis, filha de Algayú Solá/ santera/Habana, Cuba
- Emilio, filha de Xangó/santero, palero, espírita/ Santiago de Cuba, Cuba
- Yoendri, filho de Oxum/santero e espírita/ Santiago de Cuba, Cuba
- Jorge, Babalawo/ Habana, Cuba
- Leo, filho de Xangó/ santero e vendedor/ Habana/ Cuba
- Orlando, filho de Xangó/ santero e espírita/ Habana, Cuba
- Julio, Babalawo/ Habana, Cuba
- J. Rafael, Babalawo e pesquisador/ Habana, Cuba †
- José Luis, filho de Ogum/ santero/ Habana, Cuba
- Yusnel, Babalawo e vendedor/ Habana, Cuba
- Jorge, Babalawo/ Habana, Cuba
- Luisa, filha de Iemanjá/ santera, palera e espírita/ Miami, Estados Unidos
- Lazarito, Babalawo/ Habana, Cuba
- Caridad, filha de Iemanjá / santera e espírita/ Habana, Cuba
- Orlenis, filho de Xangó/Habana, Cuba
- Yanelis, filha de Xangó/ Habana, Cuba
- Isora, filha de Eleguá/ santera, palera e espírita/ Habana, Cuba
- Alexei, filho de Ogum/Habana, Cuba
- Chino, filho de Obatalá/ santero e vendedor/ Habana, Cuba
- Yiya, filha de Xangó/ santera/ Habana, Cuba
- Milagros, filha de Iemanjá/ santera e espírita/ Habana, Cuba
- Lázaro, babalawo e vendedor/ Habana, Cuba

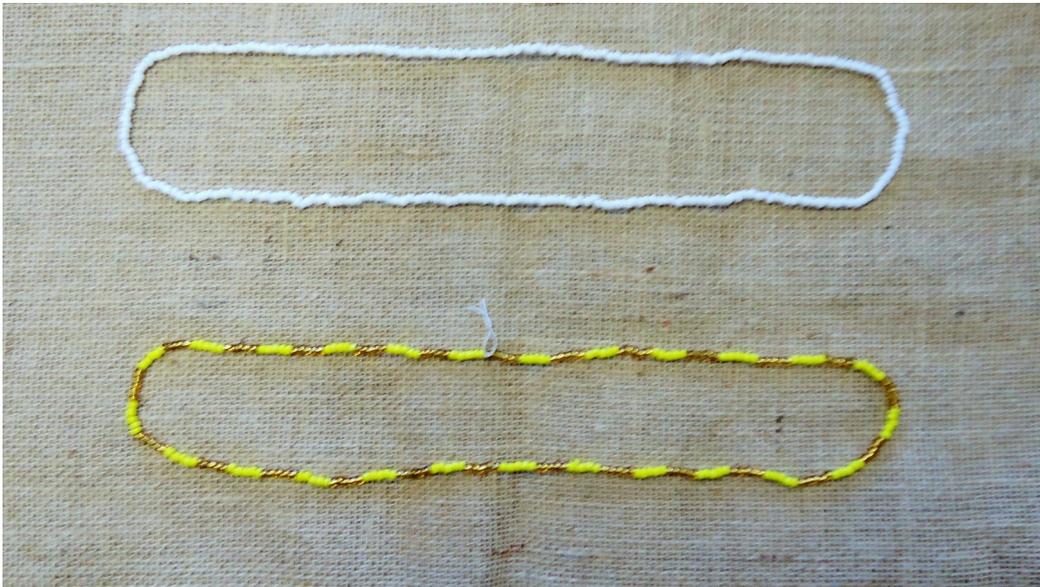
- Alicia, filha de Obatalá/ Habana, Cuba
- Miriam, filha de Oxum/ santera e espírita/ Habana, Cuba.

## ANEXO 2

Listado de casas-templo pesquisadas:

- Casa-templo de Ifá de Lazarito- La Habana
- Casa-templo Ogum toyé- Matanzas
- Casa-templo de Ogum, Luis Enrique- Matanzas
- Casa-templo de Iemanjá- Matanzas
- Casa-templo de Eleguá- Matanzas
- Casa-templo de Ifá de Julio- La Habana
- Casa-templo de Xangó, Emilio- Santiago de Cuba
- Casa-templo de Ogum, Migdalia- Santiago de Cuba
- Casa-templo de Oxum, Yoendri- Santiago de Cuba
- Ilé Túntún- La Habana
- Casa-templo de Oxum, Miriam- La Habana

**ANEXO 3**



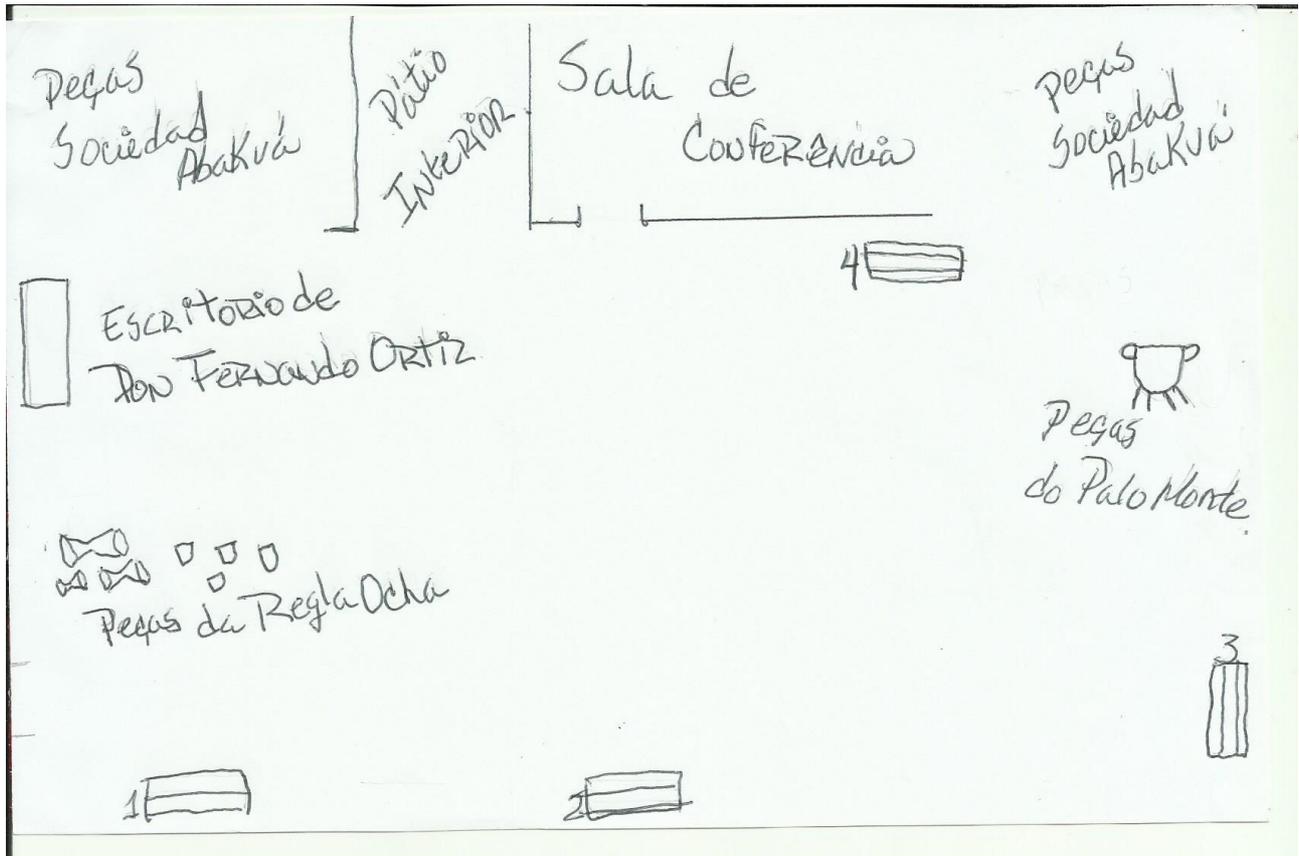
Collares simples (fios de conta) de Obatalá e Oxum. Coleção privada.  
(Foto de Yumei Morales/2014)



Collar duplo (ou de cabeceira) e pulseira (idé) de Oyá para pessoa iniciada no orixá.  
Coleção privada. (Foto de Yumei Morales/2014)



Collar de mazo de lemanjá. Coleção privada. (Foto de Yumei Morales/2014)

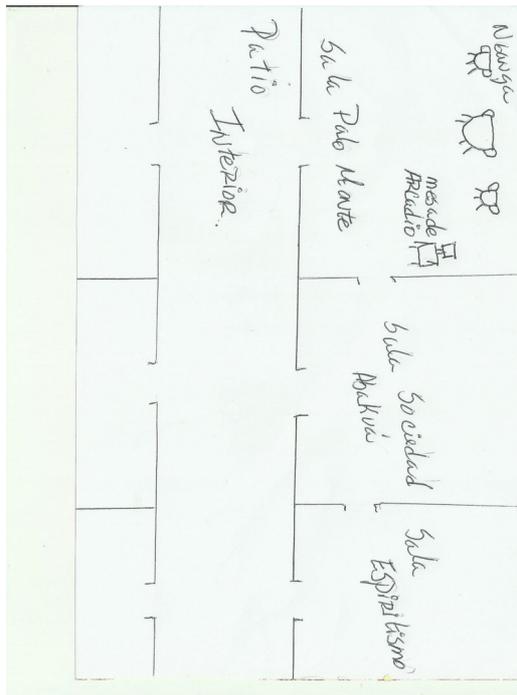
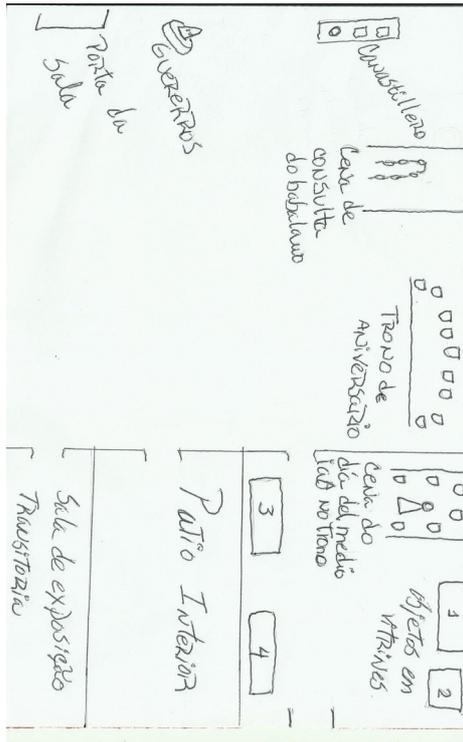


Esquema da exposição das peças da coleção Fernando Ortiz. Casa de Africa.

Legenda:

1: vitrines com figuras de orixás

2;3 e 4: vitrines com assentamentos



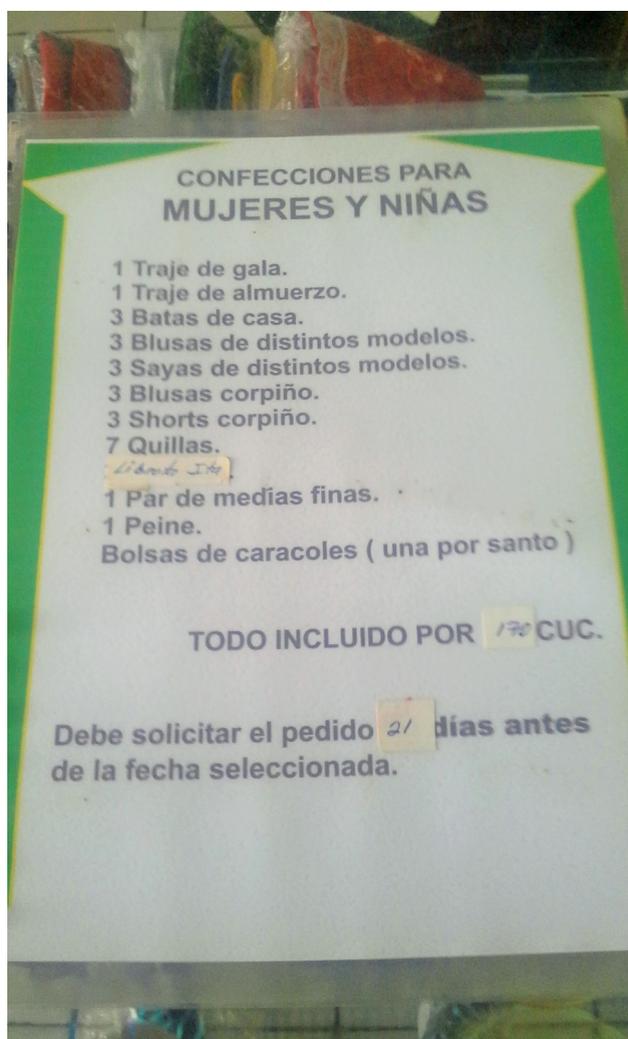
Esquema da exposição Coleção etnológica. Museu de Guanabacoa.  
Legenda: 1e 2: assentamentos e vestuário em vitrines 3;4: canastilleros.

## ANEXO 6



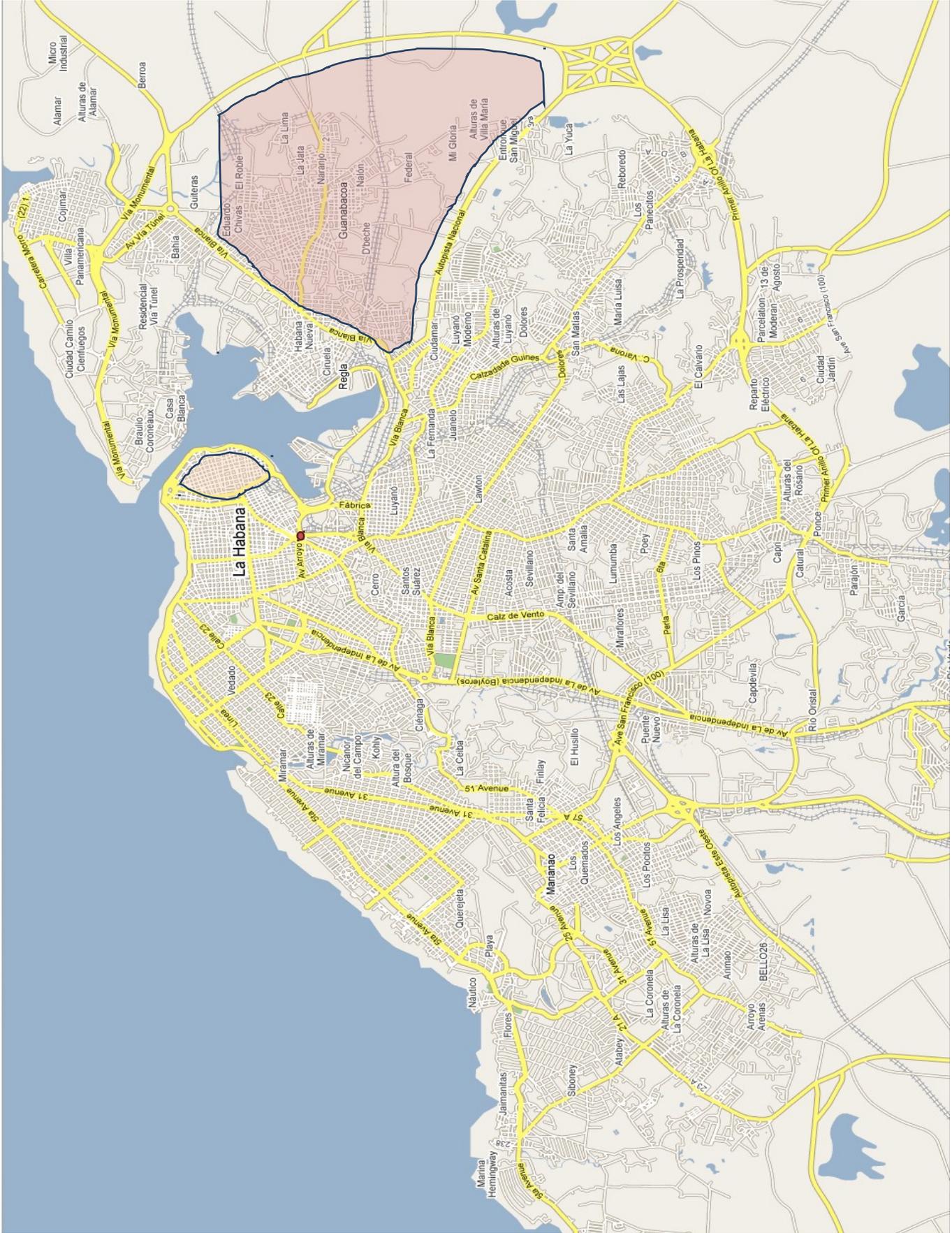
Imagem de Arcadio (direita) frente aos assentamentos da Santería da Asociación de Hijos de San Antonio. (Foto de Yumei Morales/2016)

## ANEXO 7



Lista de enxoval para iaô da loja da Sociedad Cultural Yoruba, Havana. (Foto de Yumei Morales/2015)

ANEXO 8



-  Mercado de Cuatro Caminos
-  Guanabacoa
-  Centro Histórico

