

# Candomblé i São Paulo

En dokumentation av besatthetsritualer i São Paulo hösten 2013

Amanda Wahlström Plantin

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

RHIK10 Kandidatexamen i religionshistoria 15 hp

Handledare: Anne-Christine Hornborg

Examinator: Olle Qvanström

Termin: HT13



## Abstract

This essay is a fieldwork with focus on documenting a few rituals of Candomblé in the city of São Paulo, Brazil. By observations and interviews I'll collect information on the ritual activity in one *terreiro* during the autumn of 2013. I'll also analyze these rituals by using theorists like Catherine Bell and Ronald Grimes to see how these rituals are constructed, performed and how they can be understood.

Keywords: *Candomblé, Possession, Ritual Studies, Religion in São Paulo, Orixás,*

# INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1.	INLEDNING.....	4
1.1	KORT BAKGRUND .....	5
1.2	FORSKNINGSLÄGE, MATERIAL OCH LITTERATUR .....	5
1.3	BEGREPPSDEFINITION.....	7
1.4	HUR FRAMSTÄLLS EN BESATTHETSRIKUAL?.....	8
1.5	METOD OCH TEORI.....	8
1.6	TILLVÄGAGÅNGSSÄTT, ETIK OCH PROBLEM .....	10
1.7	AVGRÄNSNINGAR OCH BEGRÄNSNINGAR.....	11
2.	VAD ÄR CANDOMBLÉ? .....	13
2.1	CANDOMBLÉ I BRASILIEN.....	13
2.2	CANDOMBLÉ I SÃO PAULO.....	14
2.3	ONTOLOGI.....	15
2.3.1	<i>Orixás</i> .....	16
2.3.2	<i>Exus</i> .....	17
2.3.3	<i>Caboclos</i> .....	18
2.3.4	<i>Erês</i> .....	18
3.	FÄLTET .....	19
3.1	KIKA.....	19
3.2	TERREIRON .....	21
3.2.1	<i>Mitt möte med candomblé</i> .....	22
3.3	GIRA DE PRETO VELHO.....	25
3.4	GIRA DE EXU .....	30
3.5	GIRA DE CABOCLOS .....	34
4.	HUR KAN VI FÖRSTÅ DESSA RITUALER?.....	37
4.1	GRIMES KARTMETOD.....	37
4.2	BELLS TEORIER KRING RITUALLIKLANDE AKTIVITET .....	39
4.2.1	<i>Formalism</i> .....	39
4.2.2	<i>Traditionalism</i> .....	40
4.2.3	<i>Sakral symbolism</i> .....	40
4.2.4	<i>Performance</i> .....	41
4.3	KLASSIFIKATION.....	42
5.	UMBANDA VS CANDOMBLÉ .....	43
6.	REFLEKTION.....	45
7.	SLUTSATS.....	47
9.	LITTERATURFÖRTECKNING.....	50

# 1. INLEDNING

Jag har alltid haft ett stort intresse för andra verkligheter, eller snarare för andra sätt att uppleva världen. Jag har rest mycket, alltid med målsättningen att försöka förstå och verkligen *känna på* en annan verklighet. Jag vill delta i miljöerna, vardagsproblematiken och diskussionerna för att på något sätt förstå varför människor är som de är, och kanske i förlängningen varför jag själv är eller inte är på ett visst sätt. Jag har däremot aldrig, vilket många av mina litteraturstuderande vänner påpekat, intresserad mig särskilt mycket för fantasy – det har inte känts *verkligt nog*. Istället har jag låtit mig fascineras av mytologi, färgstarka berättelser om översexuella gudar, himmelsk dekadens och paradis- och helvetesskildringar. Den parallella verklighet som så många människor dagligen, i olika kulturer, försöker närma sig genom exempelvis bön, musik och dans vill jag väl förmodligen, som den sökare jag är, på något sätt själv närma mig, förstå och tillåta mig fascineras av.

Redan som 14-åring låg jag sömlös ett halvår efter att ha sett William Friedkins *Exorcisten* från 1973 och den djävulska kraft som lilla Reagan, spelad av Linda Blair, blir besatt av fick upp mina ögon för besatthet som en del i den kontakt med den andra verklighet jag själv fascineras av och i förlängningen ett intresse för religion. Något som därför också fascinerade mig mycket var tillstånd av trans. Jag satt ofta och bläddrade i min mammas gamla kurslitteratur om afrikanska stamsamhällen, exotiska, blodiga danser och transtillstånd och fascinerades av dessa kulturer där man med hela kroppen kände, deltog och totalt hängav sig åt religionen.

Att jag fick möjligheten att utföra mitt arbete i Brasilien är en ren slump, vilket beror på att jag har en brasiliansk pojkvän och fick möjlighet att åka dit för att lära känna kulturen och applicera mitt nyfunna intresse för livet där på mitt examensarbete. Candomblé blev ett naturligt val eftersom besatthetsritualer är vanligt förekommande, trummor och dans står i centrum och mytologin är fylld av spännande berättelser.

## 1.1 Kort bakgrund

Under Portugals kolonisering av Brasilien fördes under slaveriet miljoner afrikaner in i Brasilien (Bastide, 1978, s. 31-57). Dessa tvångskristnades och förbjöds att utöva sin egen religion. Genom att bland annat tillbe sina egna gudar, *orixás*, men använda sig av katolska helgonikoner (ibid. s. 69) och i vissa fall ursprungsbefolkningens religiösa uttrycksmedel (ibid. s. 60) fick de afrikanska traditionerna sakteligen ge vika för katolska traditioner och flera synkretistiska rörelser bildades, candomblé är en av dessa. Candomblés religiösa centrum återfinns idag i staden Salvador, i delstaten Bahia, där candomblé en gång bildades och än idag har sitt huvudsäte med 50 % av dess invånare praktiserandes candomblé (Cuesta, 1997, s. 21).

Men även São Paulo vimlar av utövare och med hundratals *terreiros* (rituella hus/tempel) längs med de överbelastade gatorna är religionen i högsta grad existerande i den urbana miljön. São Paulo har, enligt IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2013), över 11 miljoner invånare och är Sydamerikas, och hela södra hemisfärens, största stad. Den ekonomiska boomen i Brasilien har gjort staden till Sydamerikas ekonomiska centrum och spelar en allt viktigare roll även på den internationella arenan. I denna miljonstad besöker människor dagligen *terreiros*, deltar i besatthetsritualer och festivaler och lever i allra högsta grad ett liv fyllt av andlighet och spiritualitet parallellt med bullriga byggarbetsplatser, oändligt långa bilköer och karriärsinriktade kollegor på väg ut ur fattigdomen.

## 1.2 Forskningsläge, material och litteratur

För att citera Stephanie Capone i förordet till hennes bok *Searching for Africa in Brazil* (2010):

*Writing about Candomblé is certainly a dangerous undertaking, with many pitfalls. Too many illustrations predecessors and too many works presented only one of this religious phenomenon's many forms. For a long time, there was even a feeling that nothing new could be said about this field, perhaps one of the most explored in religious anthro-pology.*<sup>1</sup>

Det finns många pionjärer och erkända forskare inom ramen för studiet av candomblé och några namn är ständigt återkommande, däribland Roger Bastide och Nina Rodrigues. Den senare var den första akademikern att åka till Brasilien, år 1900 (Bastide, 1978, s. 19), med syfte att söka ursprunget till den svarta populationens ”rena illusioner” (ibid. s.

---

<sup>1</sup> Ej sidnumrerat. Återfinns i tredje stycket under rubriken *Preface to the American Edition* (2010).

19). Jag har dock inte ansett det relevant att ta del av hennes efterforskningar i arbetet med min undersökning. Capone menar (2010, s. 1), trots citatet ovan, att jakten på religiös renhet, *purity*, inom studiet av candomblé har bidragit med en religiös hierarki inom fältet. Hon anklagar (ibid. s. 5-8) bland andra Roger Bastide för att avfärda praktiserande av afro-brasilianska traditioner i de större brasilianska städerna i sydöst, däribland São Paulo, som degenererade kulter, något jag återkommer till i min empiriska undersökning.

Majoriteten av forskningen om candomblé är dock centrerad till Bahia och relativt lite finns skrivet om São Paulo. I den litteratur jag tagit del av finns några, men få, analyser av candomblé i São Paulo, däribland Stefania Capones *Searching for Africa in Brazil* (2010). Reginaldo Prandi, professor vid USP (University of São Paulo) bedriver däremot sedan många år forskning relaterad till São Paulo, candomblé och *umbanda*. I övrig litteratur jag använt mig av nämns São Paulo mestadels hastigt tillsammans med Rio de Janeiro vid de tillfällen då det redogörs för andra afro-brasilianska traditioner, exempelvis *umbanda* och *macumba*.

Litteratururvalet har flera orsaker och bakgrunder. För det första är samtliga böcker baserade på ett arbete i fält, något jag anser passa mitt val av ämne. Capones arbete (2010), där hon låter *orixán Exu* gå som en röd tråd genom boken, har varit mycket användbar. Marta Cuestas *Flowers to the Ocean* (1997), Johnssons *Secrets, Gossip and Gods* (2002) och Wafers *The Taste of Blood* (1991) dök ofta upp vid sökningar på diverse relevanta nyckelord. Den sistnämnda är dessutom starkt länkad till ett av mitt huvudsakliga fokus, besatthet. I *samtlig* litteratur jag tagit del av refereras det flitigt till Roger Bastide och jag har därför delvis kommit att använda mig av hans legendariska bok *The African Religions of Brazil* (1960/1978). Jag har dock inte använt den som primärlitteratur då den dels har några år på nacken, och dels är övervägande historiskt beskrivande, något jag inte ansett relevant för min uppsats. Jag har valt att inte läsa några vanligt förekommande verk, exempelvis Robert A. Voeks *Sacred leaves of Candomblé* (1997) eftersom den huvudsakligen handlar om healing, ett område som ligger utanför ramen för mitt ämne. Jag har heller inte tagit del av något verk av Reginaldo Prandi, trots att hans skrivit en hel del om candomblé i São Paulo, dels beroende på att hans namn dök upp sent i min undersökning, men främst för att jag inte lyckats hitta hans verk på andra språk än portugisiska. Däremot har han varit till hjälp med statistik via USP:s hemsida. Jag har inte heller använt mig av J. Lorand Matorys bok *Black Atlantic Religion* eller Ruth Landes legendariska *City of Women*, då jag inte heller funnit dem användbara i min studie.

### 1.3 Begreppsdefinition

För att uppsatsen skall bli förståelig och inte behöva bestå av mestadels parenteser och förklaringar anser jag det behövt att definiera några av de mest relevanta, och återkommande, begreppen inom candomblé. I slutet ges även en ordlista på samtliga begrepp för att underlätta för läsaren. Den enorma mängd entiteter, andar och gudar som förekommer inom candomblé kommer jag att redogöra för i min mer ingående beskrivning av candomblé. Ord som ej används lika frekvent, t.ex. föremål förekommande under ritualen, kommer jag istället översätta i flytande text.

*Terreiron*<sup>2</sup> [singularis *terreiro*] översätts ofta ”tempel” eller *Candomblé House* och är den byggnad kring vilken de gemensamma religiösa aktiviteterna äger rum. Det ceremoniella rummet i *terreiron* kallas *barracão*. Det finns stora skillnader mellan Brasiliens tusentals *terreiros*, alltifrån storlek, hierarkiskt system och funktion. Varje *terreiro* leds av en *mãe*- eller *pai-de-santo*, som i många fall även bor i *terreiron*. Ibland används termen *Ilê* synonymt med *terreiro*, detta är dock inte regel då *Ilê* har flera betydelser.

*Mãe-de-santo* (moder av helgon) eller *pai-de-santo* (fader av helgon) är *terreiros* överhuvud, ledare och även ofta grundare (förkortas ofta *mãe* eller *pai*). De utför rådgivning, konsultation och leder ritualerna. Den stora skillnaden från *terreiro* till *terreiro* avgörs av *pais-de-santos* [pluralis, *pais* = föräldrar] intressen.

*Filha-de-santo* (dotter av helgon) och *filho-de-santo* (son av helgon) [pluralis *filhos-de-santos*, om båda könen är inkluderade eller om det bara är män] är de initierade i *terreiron*. För att bli *filha*- eller *filho-de-santo* behöver man genomgå en initiationsrit som skiljer sig mycket beroende på vilken *terreiro* man tillhör. Ofta, framförallt i mindre *terreiros*, får *filhos-de-santos* en mycket nära relation till *mãe*- eller *pai-de-santo* som kan beskrivas som en sorts andlig familjerelation. Deras ansvarsområden varierar från *terreiro* till *terreiro*. Förkortas oftast *filha* eller *filho* [pluralis *filhos*]. Kan även kallas *iaôs*.

---

<sup>2</sup> Jag har valt att använda kursiv stil då jag använder termer på engelska, portugisiska eller språk relaterade till candomblé. Detta sätt används flitigt i mycket av den litteratur jag tagit del av och jag har därför valt att göra likadant. I bestämd form har jag valt att försvenska termerna, exempelvis *filhon* eller *barracão*.

## 1.4 Hur framställs en besatthetsritual?

Min handledare Anne-Christine Hornborg, professor i religionshistoria vid Lunds Universitet, har betonat för mig vikten av att vi som forskare inte ska låta fältstudier och dokumentation komma helt i skuggan av all teori. Att dokumentera livsvärldar är viktigt, inte minst för den komparativa forskningen. Syftet med mitt arbete är därför att bidra genom att skildra hur en besatthetsritual hösten 2013 kan se ut i São Paulo.

Mina huvudsakliga frågeställningar är följande:

- Hur framställs en besatthetsritual i São Paulo år 2013?
- Vad händer under en besatthetsritual och i viss mån, varför?

I relation till Stefania Capones kritik av fältet (Capone, 2010, s. 1) och eftersom jag själv nyligen studerat fenomenet *levd religion*<sup>3</sup>, anser jag det därför vara extra viktigt att dokumentera hur praktiserandet som, kanske avfärdas av Bastide som degenererat (Capone, 2010, s. 5), utövas dagligen i den finansiella huvudstaden i en av världens ledande ekonomier.

## 1.5 Metod och teori

Min metod kommer, trots att jag fått omvärdera mitt tillvägagångssätt, bestå i att genom observation dokumentera och analysera tre olika ritualer, i en och samma *terreiro*. Istället för att jämföra med liknande ritualer i andra *terreiros* i São Paulo, ämnar jag förstå och jämföra ritualerna med varandra samt att jämföra med exempel ur den litteratur jag valt. Den komparativa delen är inte mitt främsta syfte, men den är ändå värd att nämna. Jag kommer i huvudsak att använda mig av Ronald Grimes *Beginnings in ritual studies* (1982) och kapitlet *Mapping the Field of Ritual* för att förstå och analysera ritualen. I Grimes, vad jag skulle vilja kalla metod, finns ett flertal användbara frågeställningar kring observation av ritualer. Grimes understryker att ”*using the questions below mechanically as a short answer-quiz is the worst use of them I can imagine*” (Grimes, 1982, s. 20) men trots detta har jag valt att försöka utgå ifrån flera av dessa frågor för att bättre kunna förstå ritualen. Genom att uppmuntra till att uppmärksamma bland annat det rituella rummet, uppfatta heliga objekt, klädsel, roller, musik och inte minst miljö fungerar hans frågeställningar som en utmärkt guide i observerandet av en ritual. Jag har inte följt dem slaviskt, men använt samtliga jag funnit användbara för att syna ritualerna och dess strukturer. Jag kommer inte att i

---

<sup>3</sup> Kurs på kandidatnivå vid Centrum för Teologi- och Religionsvetenskap, Lunds Universitet, med stort fokus på Meredith McGuires ”Lived Religion” (McGuire, Meredith B. (2008). *Lived religion: faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press).



flytande text besvara hans frågor en och en, istället har jag under mina besök i *terreiron* använt mig av dem för att senare, i min analysdel göra ytterligare reflektioner kring dem. Intervjuerna har hjälpt mig fylla i kunskapsluckor och bekräfta (eller avfärda för den delen) mina egna tolkningar men Grimes metod har väglett mig i valet av frågor och hjälpt mig lokalisera och uppfatta det rituella rummet som helhet.

Jag kommer att utifrån Catherine Bells teorier från boken *Ritual: Perspectives and Dimension* (1997) kring ritualliknande aktiviteter försöka göra en djupare analys av ritualerna. Bell har, genom att dela in ritualliknande aktiviteter i olika kategorier, försökt sätta fingret på vad som gör en ritual. Genom att se en handling utifrån ett eller flera av dessa perspektiv menar hon att ”*it is possible to see demensions of the significiance and efficacy of ritual activity*” (Bell, 1997, s.139). Jag har använt fyra av sex av dessa perspektiv, ett urval baserat på vilka jag ansett vara mest passande att applicera på de ritualer jag observerat. Formalism, som går hand i hand med regler, förväntat uppträdande och hierarkisk struktur, är ett särskilt tacksamt perspektiv då jag som åskådare tvingas försöka anamma och uppfatta rådande kultur gällande formalism för att kunna smälta in i sammanhanget. Att urskilja vem som innehar ledarrollen, vem som får vara var i det rituella rummet och försöka uppfatta en ordning i händelseförloppetets struktur likaså.

Traditionalism, vari delar av den gemensamma historia som är så viktig för grupptillhörigheten återfinns, är också applicerbart på ritualerna. I candomblés fall vilar slaveriet, och det förtryck vilket det medförde, som en mörk skugga över det religiösa livet, och förankringen till det afrikanska ”ursprungssamhället” är ständigt återkommande. Denna skugga bidrar även med gemenskap och en nyinitierad blir således en del i en gemensam historia. Genom att använda traditionalism som perspektiv ämnar jag uppfatta likande drag i ritualerna.

Perspektivet sakral symbolism är intressant, men kräver eftertanke. Det är enkelt att förutsätta att vartenda objekt bär på en uppsjö av dold symbolik. Samtidigt är rituella objekt mycket relevanta i skapandet av en ritual då den gemensamma ideologin, tron eller historien materialiseras, blir mer lättillgänglig och styrker därför både trovärdigheten och gemenskapen i ritualen.

Slutligen vill jag återknyta till Bells performance-teori. Genom att se hur ritualen är utförd, hur den framställs och hur den struktureras tidsmässigt ämnar jag förstå vilka religiösa akter den innehåller, och hur dessa akter skiljer sig från varandra. Vad finns det för signifikanta signaler för att vi som åskådare ska förstå när ritualen börjat? När ska vi förhålla oss till formalism, traditionalism och sakral symbolism och

när är framställningen över? Dessa perspektiv har fungerat som en vägledning i förståelsen av det Grimes hjälpt mig uppfatta.

Bell redogör i *Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997) även för olika kategorier av riter och även detta ser jag som ett viktigt led i en förståelseprocess av ritualerna. Jag kommer därför med hjälp av Bells klassifikationssystem (Bell, 1997 s. 93-137) för riter själv försöka klassificera de ritualer jag observerat.

Jag kommer således att använda mig av Bells teorier och Grimes kartmetod för att analysen av riten.

## 1.6 Tillvägagångssätt, etik och problem

Jag hade vid starten för mina fältstudier för avsikt att filma, eller åtminstone göra en ljudupptagning av, de ritualer jag observerade. Min målsättning var också att ha en *terreiro* som utgångspunkt, analysera ett urval av de ritualer jag observerade, och sedermera dokumentera ett antal ritualer i andra *terreiros* i komparativt syfte. Jag ämnade också intervjua flera av de deltagande, ritualledaren samt minst ett medium. Att arbeta i fält, vilket jag blivit varnad för många gånger, blir dock sällan som man förväntat sig, något jag nu själv fått erfara. Dessutom är sex veckor, tiden jag spenderat i Sao Paulo, en mycket kort tid för att utföra ett fältarbete. Jag har tvingats vara tålmodig, följa många trådar som inte gett något och framför allt har jag inte fått tillgång till vare sig det antal ritualer eller den bredd respondenter som jag tänkt mig från början.

Då jag varken tilläts filma, göra ljudupptagning eller fotografera i *terreiron* har jag istället fått göra mycket utförliga anteckningar. Samtliga ritualer har ofta haft långa startsträckor och väntetider, tid som jag genom febrilt antecknande försökt förvalta väl. Jag har inte heller getts tillåtelse att besöka *terreiron* vid andra tidpunkter än under de välbesökta ceremonierna, *giras*. När jag vid ett tillfälle gavs möjlighet att prata med ett medium deklarerade denne sig ovillig att ställa upp på intervju utan *pais* medgivande, ett medgivande som hittills låtit vänta på sig. Jag lyckades genom min nyckelperson få en intervju med ett annat medium från *terreiron*, men denne dök inte upp vid avtalad tid och var senare inte intresserad av att bistå mig längre. Detta innebär att enbart en person aktiv i *terreiron* finns representerad i min undersökning och jag inser att detta är en begränsning då det riskerar att göra mitt arbete selektivt. Att intervjuerna delvis var tolkade, av en oerfaren tolk, försvårade också processen varför jag i vissa fall inte förstätt innebörden av den information jag fått fram förrän vid transkriberingen och inte alltid kunnat ställa de följdfrågor jag i efterhand

önskar att jag ställt. Min informant har hjälpt mig att förstå ritualerna varför min analys blir påverkad av hennes personliga tolkning och religiositet. Jag finner dock ingen annan lösning än att acceptera det inträffade och vara uppmärksam på sådant som bör betraktas mer objektivt.

Jag har även gjort kortare utfrågningar utanför *terreiron* av besökare som fått vägledning via medium under *giras*. Dessa personer är inte initierade eller aktiva candombléutövare men går till *terreiron* ibland och tjänar mitt syfte genom att de under ritualen kommunicerat med besatta medium. Eftersom de personligen inte är knutna till varken *terreiron* eller *pai* har jag därför valt att använda deras erfarenheter i min empiri. Några av de få bilder jag tillåtit ta har varit i samband med dessa möten. Samtliga tillfrågade och intervjuade har förstått syftet med min undersökning och har fått ta ställning till huruvida jag får använda deras namn eller inte.

Huvuddelen av det Kika berättat för mig återfinns i min transkribering av våra intervjuer. Delar av informationen hon delgett mig har däremot skett utanför intervjutillfällena. Översättningar av sånger och intervjuer, inklusive transkriberingar, är gjorda tillsammans med andra personer.

## 1.7 Avgränsningar och begränsningar

Min huvudsakliga avgränsning är den geografiska. Jag har haft funderingar på att åka till Salvador, Bahia, candomblés absoluta huvudsäte, för att genomföra mina observationer men ansåg det vara mer intressant att undersöka ett nytt fält och fokusera på São Paulo. Att låta dokumentationen ske i en och samma *terreiro* är även det en avgränsning jag tvingats göra.

Besatthetsfenomenet är brett och kan studeras från flera infallsvinklar. Jag hade gärna valt att göra en psykologisk och sociologisk studie av ritualens efterverkningar, konsekvenser och betydelse för den enskilda individen. En sådan undersökning sträcker sig dock över ett enormt fält, i förhållande till en kandidatuppsats, och jag har därför valt att hålla mig till studiet och dokumentationen av själva ritualen.

En mycket intressant förekomst inom candomblé är det stora antalet transsexuella och homosexuella som anslutit sig till religionen. Detta är ett dokumenterat faktum redan från 40-talets Bahia då kulturanthropologen Ruth Landes besökte och studerade män som blev besatta av kvinnliga *orixás* för att senare uppvisa ett transsexuellt beteende. Att göra en djupare analys om detta fenomen är aktuellt än idag, och även i São Paulo, hade varit mycket intressant men även här har jag avgränsat mig. Ämnet skulle kräva att jag, för att få en ökad förståelse av det alternativa

fenomenet, sätter mig in i Brasiliens HBTQ-historia och nuvarande samhällsklimat gällande homo- bi- och transfrågor, något som inte heller skulle rymmas i detta arbete.

En annan avgränsning jag gjort är att inte fördjupa mig i faktumet att den *terreiro* jag besökt under mina fältstudier även använder sig av inslag från *umbanda*, en annan afro-brasiliansk tradition med samma rötter som *candomblé*. Jag kommer redogöra kort för vad *umbanda* innebär men har avstått från en alltför djup jämförelse, dels för att minska omfånget av min undersökning, dels för att *candomblé* i sig själv, liksom *umbanda*, är skapat i en synkretistisk kontext och dels för att detta var något jag upptäckte sent i min undersökning. Det faktum att de utövande själva anser sig huvudsakligen tillhöra *candomblé*-traditionen tycker jag också är viktigare än att jag på kandidatnivå ska försöka utmana deras självbild eller försöka räta ut vad som är renodlad *candomblé* eller inte. Mitt huvudsakliga syfte är att dokumentera den religiösa aktiviteten i *terreiron*, inte att spåra dess härkomst. Jag kommer däremot att delvis problematisera några av likheterna i den besökta *terreiron* med *umbandatraditionen* då jag fann många fler likheter än förväntat under min undersökning.

Min största begränsning är utan tvekan språket. Jag har få, men bristande, kunskaper i portugisiska och har därför försökt finna respondenter som antingen behärskar engelska eller har ett enormt tålamod. Det rituella språket i den *terreiro* jag besökt är framförallt portugisiska, mycket sällan om än ibland *yoruba/nagô*, och det senare har jag ännu mer bristande kunskaper i än det förstnämnda. Min pojkvän och några av mina brasilianska vänner har fått agera tolkar vid ritualer och vid vissa av intervjuerna, hjälpa till med transkribering och följt med mig under mina besök i *terreiron*. Detta kan givetvis kritiseras och riskerar att göra min uppsats icke trovärdig. Tilläggas bör därför att jag själv, trots mina bristande språkkunskaper i portugisiska, anser mig ha tillräckligt med kunskap för att i skrift kunna förstå huruvida den skriftliga information jag tar del av är sanningsenlig eller ej. Vad gäller ritualobservationerna anser jag mina språkbrister till och med kunna vara en fördel då det ger mig möjlighet att fokusera på andra moment som utgör ritualen, t.ex. kroppsspråk, dofter och miljö.

## 2. VAD ÄR CANDOMBLÉ?

### 2.1 Candomblé i Brasilien

Av Brasiliens befolkning på närmare 200 miljoner, praktiserade 25 % candomblé 1995 (Cuesta, 1997 s. 21). I delstaten Bahia, som tidigare nämnt candomblés absoluta huvudsäte, är dock 50 % av befolkningen utövare av religionen (ibid s. 21). Med rötter i Afrika och *yoruba-* och *nagô*-traditionen<sup>4</sup>, som praktiserats av *nagô*-folket i Västafrika, har candomblé kommit att utvecklas av afro-brasilianare under förtryck av de portugisiska kolonisatorerna. Hur många afrikaner som importerades till Brasilien under slaveriet är svårt att uppskatta. Roger Bastide (1978, s. 31-36) ger exempel på flera kalkyler som alla visar olika siffror, men samtliga exempel handlar om miljoner. Afrikaner med olika etnisk bakgrund fördes till samma plantager och därav möttes olika afrikanska traditioner (Cuesta, 1997, s. 61). Som en motpol till den dominerande katolska kulturen kom de olika nationaliteterna, istället för att motverka varandra, att bevara varandras kulturer genom att agera i tystnad. Många candombléanhängare var medlemmar av den katolska kyrkan, vilken inte uppskattade praktiserandet av afrikanska traditioner (Cuesta, 1997, s. 63), och många slavar kom att använda ikoner föreställande katolska helgon för att i smyg tillbe sina egna gudar (Bastide, 1978, s. 69). ”*Slavery not only divides; it also unites what it divides*” (ibid. 1978, s. 67) och således enades Afrika under brasiliansk flagg.

När candomblé spred sig i den nya nationen bildades flera olika nya traditioner, bland annat *macumba* i Rio de Janeiro och *umbanda* i São Paulo. Samtliga har dock gemensamt ett afrikanskt kulturarv och ett vitt gudapanteon. (Cuesta, 1997. S. 64). Det finns flera s.k. *nações*, nationer, av candomblé, en uppdelning som är vanligt förekommande. Således är olika *terreiros* tillhörande olika *nações* beroende på etniskt kulturell härkomst (Cuesta, 1997, s. 20). Variationerna är stora och var *terreiro* är i stort sett självstyrande, därför kan stora olikheter förekomma även mellan *terreiros* som tillhör samma nation. Många candombléledare har under förra seklet försökt frigöra candomblé från de synkretistiska och folkloristiska dragen för att ge candomblé auktoritet som egen religion och istället försökt ”inkorporera så mycket som möjligt

---

<sup>4</sup> *Yoruba* och *nagô* förekommer ofta i olika sammanhang i litteraturen men i ytterst varierade kontexter varför jag här vill nämna några. *Yoruba* är ursprungligen en etnisk grupp, civilisation (Johnsson, 2002, s. 205) men också en religion, vars språk är *nagô* (Cuesta, 1997, s. 62), och vars ursprung går att finna i Nigeria (ibid. s. 210). Men *nagô* kan också vara ett namn på slavar inom gruppen *yoruba* (Capone, 2010, s. 266). Likaså är det en nation inom candomblé inkluderandes flera subgrupper, däribland *ketu*, *efon* och *ijexá* (ibid. s. 266). Även *yoruba* är ett språk (Wafer, 1991, s. 200) vilket enligt Johnsson (2002, s. 205) är detsamma som *nagô*.

som är afrikanskt” (Wafer, 1992 s. 56). När man pratar om traditionell candomblé, syftar man alltså oftast, paradoxalt nog, på de synkretistiska traditionerna (ibid. s. 57). Däremot har ”ren” candomblé fler afrikanska drag, något som uppmuntrats av antropologer i jakten om statusen som egen religion (ibid. s. 56).

I Brasilien, men också i resten av Sydamerika, praktiseras också candomblé och andra afro-brasilianska traditioner gemensamt. I Uruguay praktiseras macumba-candomblé och i Argentina umbanda-candomblé (Cuesta, 1997, s. 76).

Variationerna inom candomblé är många och det är i princip omöjligt att redogöra för alla de variationer som förekommer enbart i den litteratur jag valt. Även om mycket är gemensamt inom traditionerna, liksom socio-religiösa strukturer, ett synkretistiskt gudapanteon (som jag tidigare nämnt) och förekomsten av besatthet/entiteters manifestation, är det fortfarande stora skillnader mellan traditionerna inom nationer, mellan traditioner (exempelvis macumba, candomblé och umbanda) och framförallt mellan olika *terreiros*. Eftersom denna uppsats främst syftar till att dokumentera religiös aktivitet i en särskild *terreiro* i São Paulo kommer jag därför härefter främst att fokusera på de traditioner som praktiseras i den aktuella *terreiron*.

## 2.2 Candomblé i São Paulo

Trots att Brasilien anses vara ett av de mest katolska länderna i världen, uppskattades 1991 80 % av São Paulos befolkning praktisera pentakostala, ny-pentakostala eller afro-brasilianska religioner (Cuesta, 1997, s. 21). Under lång tid var umbanda absolut ledande inom de afro-brasilianska traditionerna i São Paulo och sydöstra Brasilien, candomblé betraktades snarare som en avlägsen släkting till umbanda (Capone, s. 105). Av egen erfarenhet vill jag dock påstå att detta fortfarande är en vanlig fördom bland icke-praktiserande *paulistas* (São Paulo-bor). 1958 instiftades den första candomblé-*terreiron* i São Paulo, *Seu Bobó* i Santos (ibid. s. 105) och detta var fram till 70-talet en av få. Då en rad *pais-* och *mães-de-santos* flyttade från Salvador till Rio de Janeiro kom candomblé så småningom att växa ytterligare (ibid. s. 106). Capone (ibid. s. 106), med hänvisning till Reginaldo Prandi och Vagner Goncalves da Silva (1989, s. 226), skriver att den massiva spridningen främst har två orsaker. Den första orsaken är att *pais-* och *mães-de-santos* ”were reputedly more powerful” och den andra den starka tillströmningen av initierade candombléanhängare från Bahia som kom till sydöstra Brasilien i jakten på ett bättre liv. Capone (Capone, 2010, s. 107), som refererar till Prandi (Prandi 1991, s. 20), ger sedermera ytterligare en förklaring; candomblé hade transformerats från enbart en afro-brasiliansk tradition till en ”religion för alla” och

sålunda kunde en nyinitierad, oavsett etnisk bakgrund, anse sig vara en del av det afrikanska kulturarvet. Capone (Capone, 2010, s. 107) refererar även till Bastide (1978) som menar att inflyttade från nordöstra Brasilien till de stora städerna i sydöst inte lyckades återskapa det andliga samhälle i vilket ”ren” candomblé [enligt många antropologer, inklusive Bastide, *nagô-candomblé* (Capone, 2010, s. 5)] tidigare frodats. Bastide menade alltså redan 1978 att detta svarta samhälle [av *nagô-candomblé* i Bahia] var svårt att återskapa i en så modern och urban miljö som São Paulo och Rio de Janeiro (Bastide, 1978, s. 216-217). Capone driver dock snarare tesen att religion i allmänhet, och candomblé/afro-brasilianska traditioner i synnerhet, alltid har varit under förändring och att det är svårt att prata om afrikansk eller svart renhet. Hon menar (Capone, 2010, s. 8) också att antropologer som studerat detta fält ofta fokuserat på skillnader mellan olika traditioner och olika nationer och ifrågasätter istället själv vad som egentligen är autentiskt i relation till vad.

I São Paulo finns, enligt statistik<sup>5</sup> från *Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas* (2013, Universidade de São Paulo) hemsida, hundratals *terreiros* och trots att samarbete kan förekomma leder var *mãe* eller *pai* sin *terreiro* och sätter själv reglerna för graden av konservatism, ritualernas utförande och den rituella kalendern.

## 2.3 Ontologi

Två mycket relevanta termer inom candomblé är *axé* och *orun*. *Axé* är en rörlig kraft (Wafer, 1992, s. 19) som produceras och bevaras i *terreiron* (Johnsson, 2002 s. 48). Det är ”*the unbroken line across time into the past*” (Johnsson, 2002, s. 48) och enligt Johnsson (2002) menar många *terreiros* i Rio de Janeiro och São Paulo att de har *axé* från de stora *terreirosen* i Bahia och ”*from there always to an originally African source*” (ibid. s. 48). *Axé* representerar de fysiska krafterna, inklusive det markbundna (Cuesta, 1997 s. 77), och skapas av den religiösa aktivitet som *mãe/pai* och de initierade utför (ibid. s.75). *Orun* är himlen, det superhumanas och anfädernas plats (Johnsson, 2002 s. 204), den spirituella världen (Capone, 2010, s. 47) och representerar även individens psykologiska jämvikt (Cuesta, 1997, s.77). Universum är skapat av dessa två krafter och att följa *oruns* kraft, som formar *axé*, är att utföra handlingar rätt (ibid. s.77).

---

<sup>5</sup> Siffrorna är samlade av Reginaldo Prandi, professor vid *Universidade de São Paulo*. Jag har utan framgång försökt nå denne personligen för aktuella siffror. Jag finner dock inte den *terreiro* jag besökt i registret, varvid jag antar att det kan finnas ännu fler än de som här finns med. Däremot kan det med denna lista konstateras att *hundratals* är en befogad generalisering gällande antalet *terreiros* i São Paulo.

Trots att *orixás*, ontologi, mytologi och olika entiteters värde skiljer sig mycket åt mellan traditioner, *terreiros* och nationer, inte minst på grund av att candomblé är en oral tradition, samt saknar ett styrande organ vad gäller doktriner (Wafer, 1992, s. 57) ska jag här försöka göra en snabb genomgång av de *orixás* och entiteter som är relevanta för att förstå huvuddragen i candomblé samt för att förstå de ritualer jag besökt.

Jag har inte ansett det relevant att undersöka hur synen på skapelseberättelser eller andra mytologiska strukturer ser ut i den *terreiro* jag besökt, eller om det ens finns en och samma doktrin i *terreiron*. Jag har inte heller för avsikt att gå djupare in på alla de *orixás* som förekommer i litteraturen utan avser främst redogöra för ett urval och deras funktion baserat på det antal jag anser krävs för förståelsen av grundläggande candomblé samt förståelsen av ritualerna.

### 2.3.1 Orixás

Varje *orixá* är traditionellt (observera traditionellt i jämförelse med re-afrikaniserat, kap. 2.1) sett kopplad till ett katolskt helgon (Wafer, 1992 s. 56) och firas på samma dag som respektive helgon. Ursprungligen var varje *orixá* kopplad till ett naturfenomen (Cuesta, 1997 s. 79) men har efterhand utvecklats allt mer karakteristiska drag (ibid. s. 79). Varje *orixá* representeras på jorden av medium, under särskilda ceremonier, och upptar alla en särskild plats i himlen (ibid. s.75).

*Orixás* är gudar, naturkrafter (Johnsson, 2002 s. 204) som skapat universum (Cuesta, 1997 s. 79). Enligt en tradition bor de alla i ett land tillhörande *orixán Oxalá*, som ofta ses som en fadersgestalt (Wafer, 1992 s. 123), och är barn till denne och hans två fruar *Nanã* och *Iemanjá* (ibid. s 84), men detta är enbart en av många mytologiska familjerelationer mellan *orixás*. *Nanã* anses ofta vara den äldsta kvinnliga *orixán* och allas moder (Johnsson, 2002, s. 204) men den senare, vattengudinnan *Iemanjá* (ibland *Yemanjá*) är även hon moder till flera *orixás* i andra kosmologiska myter (Cuesta, 1997, s. 78) och är även min nyckelpersons främsta *orixá*. I *terreiron* jag besökt nämns *Ogum*, maskulin *orixá* ofta förknippad med krig och med helgonet St. George (Johnsson, 2002, s. 204), ofta i ritualernas sånger. Även *Xango*, bland annat åskans och rättvisans *orixá* (ibid. s. 205) förekommer. I synkretistiska tolkningar är den senare synonym med katolska helgonet *San Jerónimo* och ibland är den kvinnliga *orixán Iansã* hans feminina motsvarighet (Cuesta, 1997 s.80). *Xango* manifesteras i umbandatraditionen ofta som en barnande (Cuesta, 1997. s. 80) eller *erês*.



Ofta i sällskap av *Ogum* (Johnsson, 2002 s. 205) är *Oxóssi*, den *orixá* som är *pai-de-santos orixá* i den *terreiro* jag besökt, vilket sätter prägel på hela *terreiron*. *Oxóssi* är skogens och jaktens herre (ibid. s. 205) varför det ofta finns föremål relaterade till skog och natur i *terreiron*. *Orixán* kan besätta både män och kvinnor oavsett könstillhörighet (Cuesta, 1997, s.80). Vanligtvis talar *orixásen* inte (Wafer, 1992, s. 62), konsumerar enbart offergåvor på ett spirituellt plan och väntar tålmodigt på sin tur att dansa vid ritualer (ibid. s. 63). Var *candomblé*utövare har en personlig *orixá* (Cuesta, 1997 s.77) och dagligen strävar utövaren efter att närma sig denna.

*Exu* är en mycket komplicerad *orixá*, ofta förknippad med djävulen (Capone, 2010, s. 30) särskilt i afro-katolsk synkretism (ibid. s. 43). Han är den mest mänskliga av gudar (Capone, 2010 s. 36) men i den *terreiro* jag besökt är han inte status som *orixá*. Capone, som låter *Exu* gå som en röd tråd genom hela sin bok "Searching for Africa in Brazil" (2010) beskriver honom som "a figure of constant movement" (s. 30) som efter re-afrikaniseringen återfått flera av sina ursprungliga drag (ibid. s. 43). Han är "lord of the crossroads" (Johnsson, 2002, s. 202) och "master of destiny" (Capone, 2010 s.43) och öppnar och stänger livets vägar, liksom vägar mellan människa och gudar. Enligt vissa, menar Capone (ibid. s. 47) är han ingen riktig *orixá*, men en tjänare åt *orixás* och en väg mellan människa och gud och kan ibland manifesteras sig som *orixá* (ibid. s. 49). *Exu* nämns (i sång) i samtliga *giras* jag besökt, enligt en av Cuestas respondenter (1997, s.179), som visserligen betraktar honom som *orixá*, förklaras det som följande; "He is the *orixá* who helps open the roads. This is why *Exu* can never be ignored at ceremonies".

### 2.3.2 Exus

*Exus* kan vara slavar till *orixás*, liksom *Exu*, kan kallas djävlar (Wafer, 1991 s. 14) men är inte tvunget kopplade till ondska, utan är mänskliga i det att de kan orsaka både gott och ont och ofta finns närmare till hands än *orixás* när hjälp behövs i den materiella världen (ibid. s. 14). Liksom *Exu* har de egenskapen att "öppna" och "stänga" en individs öde (Wafer, 1991, s. 15). Skillnaderna och likheterna mellan *orixán Exu* och *exus* är material för en mycket komplex diskussion (Capone, 2010. s. 45) och jag anser den enbart delvis relevant för förståelsen av de ritualer jag observerat. Därför tänker jag inte fördjupa mig i komplexiteten i förhållandet mellan dessa ännu utan problematiserar delar av den i min diskussion. Enligt Wafer (1991, s.17) associeras både de maskulina och feminina *exus* till sexualitet, framförallt den maskulina (ibid. s. 17). I min *terreiro* är det dock enbart de maskulina entiteterna som kallas *exus* även om både de feminina

och maskulina faktiskt är *exus*. De maskulina är gatans beskyddare vilka man kan be vaka över en när man lämnar sitt hem. De kvinnliga, som de kallar *pompagiras*, representerar attraktion och sexualitet. Varje *filho* har egna (dessa kan dock variera) *exus* och *pompagiras* som dels vakar över dem när de rör sig i staden (de maskulina) och dels ser till att de bibehåller sin sexuella attraktivitet (de feminina). Under *gira de Exu* i den besökta *terreiron* förekommer något de kallar *gypsie spirits*. De är sammanlänkade med vissa *exus* men är inte entiteter i samma bemärkelse.

I min intervju förekommer vissa komplikationer då vi pratar om *exus* och *Exu*, varför jag också haft svårt att utifrån *terreirons* perspektiv kategorisera och behandla viss information. Jag har inte underlag nog för att uttala mig om ifall distinktionen de två emellan är oviktig för de praktiserandes i min *terreiro*, men den förefaller sig onekligen vara mindre viktig för min respondent, som ändå besitter viss erfarenhet inom *terreiron*, än för respondenter ifrån Bahia i den litteratur jag läst.

### 2.3.3 Caboclos

Caboclos lever i skogen (Wafer, 1991, s. 85) och har sitt ursprung (Cuesta, 1997 s. 82) i språket *tupí* (talat av Brasiliens ursprungsbefolkning). Dessa är, tillsammans med *erês* och *Exu*, ”considered to be outside the pantheon of the orixás” (Cuesta, 1997. s 82) men har blivit allt vanligare i praktiserandet av candomblé (ibid. 2. 82). Min nyckelinformant beskriver dem gärna som ”indianandar”. Deras status är lägre än *orixáns*, men enligt Wafer (1991, s. 85) inte lägre än *exus*. De är vanligt förekommande i Angola-nationen och i umbanda (Johnsson, 2002, s. 202) vilket jag själv skulle tro kan bero på att man i São Paulo (där umbanda har sina rötter) under kolonialismen, av ekonomiska skäl, levde närmare ursprungsbefolkningen varför språket *tupí* kom att spela en viktig roll (Bastide, 1978, s. 41). Liksom *exus* och *erês* är de förknippade med den groteska kroppen, interagerar med människor och ”have taste for oral pleasures” (Wafer, 1992, s.63).

### 2.3.4 Erês

*Erês*, eller *orixórnas* barn-andar, har jag inte stött på under mina besök i *terreiron*. Jag finner det dock relevant att nämna dem ändå då de delar flera egenskaper med *caboclos* och *exus*. Wafer beskriver dem som ”the most uncontrolled and grotesque’ of all the spirits. They are hungry, obscene, theiving, boisterous, gossipy, and indiscriminating /.../ they are also the spirits who are kept most private” (Wafer, 1992, s. 63).

Enligt en av Cuestas informanter (Cuesta, 1997 s. 81) är *caboclos* och *erês* inte alltid välkomna i traditionella candomblé-*terreiros*.

### 3. FÄLTET

#### 3.1 Kika

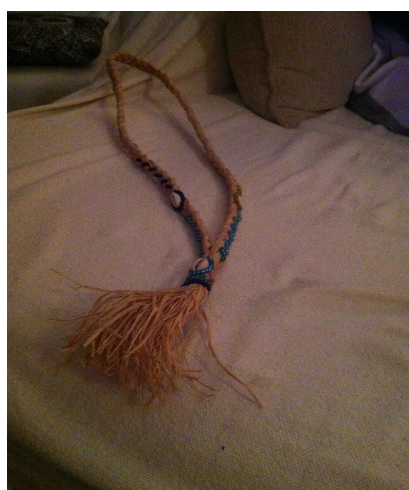
För att bättre förstå candomblé i allmänhet, och candomblé i São Paulo i synnerhet, ämnar jag kortfattat redogöra för hur och genom vem jag kom i kontakt med den aktuella *terreiron*. Jag tror personligen att religion är något mycket individuellt och att särskilt inom candomblé, som är en mycket individanpassad religion, kan det finnas stora skillnader mellan utövare gällande synen på religionen, *terreiron* och det andliga livet. Jag anser, trots detta, Kika som *filha* kan vara ett bra exempel på den mångfald och den individualitet som candomblé erbjuder.

Jag kom i kontakt med min nyckelperson, Kika, genom min pojkvän Tiago. De är gamla vänner men har inget aktivt umgänge längre, varför jag ansåg henne vara lämplig. Hon är 39 år gammal men framstår som mycket ung, sprudlande och energisk när jag träffar henne. Hon pratar ingen engelska, så vid intervjutillfällena har min pojkvän fått agera tolk. Var gång bandspelaren är avstängd försöker hon dock ivrigt kommunicera direkt med mig istället för genom honom. Hon är uppvuxen i en katolsk familj i södra Brasilien men menar själv att hon egentligen aldrig tidigare haft någon religion, bara känt av energier. Hon kom själv i kontakt med candomblé genom en bekant i São Paulo som, då hon mått sämre, både fysiskt och psykiskt, under en längre tid, rådde henne att prova på något hon kallar ”spirituell massage”. Vännen var själv aktiv i en *terreiro*, och så småningom började Kika själv gå dit. Nu, sju år senare, har Kika länge varit *filha* i en annan *terreiro* som hon trivs mycket bättre i. Hon är väl insatt i candomblé men understryker ofta att det viktigaste är vårda sin relation till det spirituella. Hon har ett heltidsarbete vid sidan om sitt andliga liv, medverkar vid *giras* nästintill varje vecka, och strävar hela tiden efter att utvecklas inom ramen för traditionen. Hennes *orixá de cabeça* (den *orixá* vars ”hus” finns i huvudet och som mycket sällan byts ut) är havsgudinnan *Iemanjá*. Denna *orixá* återspeglar också hennes personlighet och styr hennes klädval vid ritualer och religiösa fester. Hon förklarar att var människa har sju *orixás*, som var och en bor i olika delar av, eller hus i, kroppen. Själv har hon hittills upptäckt tre, *Iemanjá*, *Oxum* (kärlekens, sötvattnets och flodernas *orixá*) och *Ogum*. Vid samtliga *giras* (bortsett från *gira de Exu* som jag återkommer till senare) bär hon ett flätat halsband, *guia*, med snäckor och pärlor i de färger som representerar hennes hittills funna *orixás*. För henne är olikheterna mellan umbanda och candomblé nästintill oväsentliga och hon har ibland svårt att svara på de frågor jag ställer till henne. Hon legitimerar gärna sin egen spiritualitet genom jämförelser med

andra trossystem: ”Gypsies are like the vikings, they are a very ancient people! They came from somewhere and also have their beliefs. And the other saints of them, who are also synchronized”. När jag frågar henne om symbolik gör hon likadant; ”Not only in Candomblé, in various religions the number seven is always present, in the Cabala there are the cycles of seven years”. När hon under en paus i intervjun vid ett tillfälle klagade på min vetgirighet gällande, framförallt, symbolik frågade hon mig nästan lite irriterat om vi inte har något liknande i Sverige, eftersom jag inte förstod universella symboler som exempelvis ljusets betydelse i en ritual eller siffran sju.

Sedan hon blivit aktiv i *terreiron*, och särskilt sedan hon blev *filha*, menar hon att hon har växt enormt på både ett personligt och ett andligt plan. Hon är inte själv medium, hon menar att hon varken riktigt vill och eller känt sig redo. I *terreiron* är det däremot många som blivit redo före henne. Trots detta har hon känt entiteters närvaro och känt att det var på väg att hända, men då försökt stoppa det.

Kika berättar gärna om alla de ritualer och festligheter hon genomgått och firat, visar mig kläder, böcker, stenar och ger fantastiska exempel på vägledning hon getts av *pai*, *mãe* och entiteter eller *orixás* genom medium och jag hade gärna skrivit fler kapitel enbart om henne och hennes religionsutövande. Men istället får hon fungera som ett sätt att förstå sammanhanget, *terreiron* och givetvis min väg till fältet. Trots att det har varit svårt att få kontakt med och godkännande av *pai*, har Kika varit extremt vänlig, ägnat många timmar åt att få mig att förstå candomblé så som hon och hennes andliga familj (*pai*, *mãe* och andra *filhas* och *filhos*) förstår det och väglett mig genom den djungel av traditioner och tolkningar som candomblé utgör.



Figur 1. Det flätade halsbandet kallas *guia* och används under de flesta *girasen*. Färgerna representerar Kikas hittills funna *orixás*; *Iemanjá*, *Oxum* och *Ogum*. När hon upptäckt fler av sina sju *orixás* broderas efterhand fler färger, representerandes respektive *orixá*, in. Foto: Amanda Wahlström Plantin

## 3.2 Terreiron

*Terreiron* jag besökt är välbesökt och belägen mitt i centrala São Paulo. Det finns flera hundra *filhas* och *filhos* tillhörande denna *terreiro* och den styrs av en *pai-de-santo*. *Pais orixá* är *Oxóssi*, således är *terreiros* också *Oxóssis*. Det finns en tydlig hierarki i *terreiron*, och just denna *terreiro* har även en *mãe-de-santo*, dock är det *pai* som är överordnad. På måndagar, *segunda-feiras*, hålls vanligtvis de mer offentliga *giras*, ceremonierna, som oftast är extremt välbesökta. Veckans andra dagar bedrivs det konsultation, bland annat kan man *jogar búzios* ("spela snäckor", en vanlig form av spådomskonsultation) med *pai* eller *mãe*. På ovanvåningen huserar *mãe-de-santo* och på nedanvåningen *pai*. Vem som helst, i princip, kan komma dit och få rådgivning eller vägledning av antingen någon av *pais-de-santos* eller av ett erfaret medium. Liksom Cuesta (1997 s. 83) observerat i Bahia är det även här vanligt att icke-praktiserande använder konsultation som terapi. Detta var särskilt tydligt då jag (se kapitel 3.4, *gira de Exu*) pratade med några av *terreiros* besökare. Under vissa konsultationer är antingen *pai*, *mãe* eller mediet besatt och ibland kan även den som ges konsultation ryckas med, varför det krävs stor erfarenhet för att själv hålla i en sådan konsultation. Väntetiden kan vara upp till flera månader och besökaren ska ha en väl genomtänkt avsikt med konsultationen. Den som kommer dit med alltför egoistiska eller ondskefulla intentioner, som att få någon att bli förälskad i dem, utöva hämnd eller bli rik, får vända sig till en annan *terreiro*. Flera av de jag pratar med som är återkommande till *terreiron* är nogga med att understryka att här uppmuntras enbart goda krafter och goda syften, men att det finns andra *terreiros* i São Paulo med mer ekonomiska intressen.

För att bli *filha* eller *filho* i *terreiron* krävs en två natters lång initiationsrit, som Kika gärna jämför med ett dop, kallad *buri*. Självklart ska man ha besökt *terreiron* flitigt under en längre tid innan man genomgår en sådan rit. Många *filhos* arbetar i det hetsiga, karriärsinriktade São Paulo och alla kan därför inte närvara vid årets alla *giras*. Det tar många år att klättra inom hierarkin, tilldelas fler uppgifter eller ansvarsområden och att bli redo för rollen som medium. Kika menar ändå att de flesta av alla *filhos* i *terreiron* är medium av olika slag, även om enbart ett fåtal, de mest erfarna, har rätten att utföra konsultation. Capone (2010, s. 20) menar att valet att bli medium ofta är ett framgångsrikt sätt att stärka både sin status och sin ekonomiska trygghet i många stora brasilianska städers förorter. I denna *terreiro* arbetar dock alla medium ideellt och det finns inga ekonomiska intressen som driver de initierade att bli medium.

Innan ritualerna tar de initierade i *terreiron* ett bad med örter för att rena sin kropp. De dagar viktigare ceremonier (inklusive *giras*) äger rum äter de inte rött kött eller peppar. Innan större festivaler får de inte ha sex.

De offentliga ritualerna, de jag besökt, är nästan uteslutande på portugisiska, medan de mer stängda ritualerna, liksom initiationsriter och övergångsriter kan innehålla termer eller mantran på *nagô*. Teoretiskt sett tillhör samtliga *terreiros* en särskild nation. I den *terreiro* som jag kommit att besöka är nationstillhörigheten icke uttalad, jag har i vilket fall inte lyckats få svar på denna fråga. Det huvudsakliga rituella språket är portugisiska men även *nagô* förekommer.

Ofta jämför de besökare jag träffat sin egen *terreiro* med andra genom att prata om traditionalism som, liksom Wafer (1992, s. 57) menar är en effekt av re-afrikaniseringen, konservatism, goda eller onda handlingar och stämningar istället för att prata om nationer. Det skall också påpekas att den aktuella *terreiron* inte är en renodlad *candomblé-terreiro*, inslag av *umbanda* förekommer. Enligt Capone (2010, s. 127) är *preto velho* (en av de ritualer jag observerat) inte en traditionell *candomblé-gira*. Det skall dock tilläggas att förekomsten av typiska *umbandatraditioner* är något jag själv uppmärksammat under mina fältstudier. När jag efter en intervju konfronterade Kika med min upptäckt avfärdade hon det ungefär med att det väl är en lika bra väg till kontakten med andevärlden som vilken ritual som helst. Denna inställning går hand i hand med Capones (2010, s. 9) tes; att ingen *terreiro* skulle identifiera sig som degenererad, korrupt eller uppblandad. Då jag efter hand har uppmärksammat flera *umbandaliknande* aktiviteter i *terreiron* för jag dock i slutet av min undersökning en diskussion kring moderna förhållanden mellan *umbanda* och *candomblé*.

### 3.2.1 Mitt möte med *candomblé*

På väg till mitt första besök i *terreiron* slås jag först av en uppskattningsvis femtio meter lång kö, trots detta kom vi nästan två timmar innan dagens *gira*, *gira de preto velho*, skulle börja. Kika lämnar mig och Tiago ensamma för att själv gå in och byta om. Under väntetiden i kön förundras jag över den väldiga variation personer den består av. Det var en frisk blandning av åldrar, klädstilar och etnisk bakgrund som sannerligen speglade det urbana och mångfaldiga São Paulos befolkning väl. Jag hade under dagen oavbrutet oroat mig för mitt klädval och ångrade i den stekande eftermiddagshettan bittert mitt val att bära gympaskor och svarta jeans då jag la märke till den stora mängden bara ben och *flippflopp-sandaler* i kön. Med andra ord hade jag lika gärna kunnat befinna mig i kön till en biopremiär, inte ett uns av formalitet i sikte.

Allt eftersom vi kom längre fram kunde jag varje gång dörren, en vanlig träport med en liten fönsterlucka i huvudhöjd, öppnades och stängdes känna en mycket stark och intensiv doft slå mig rätt i ansiktet. Jag antog att det var rökelse av något slag men har senare förstått att det var glödande kol med örtblandning, något som används flitigt i *terreiron*. *Terreiron* är en till synes ganska tråkig, röd tegelbyggnad i två plan som, med stora plåtmarkiser framför fönsterna och elkablar hängandes längs med fasaden, ser ut som vilket hus som helst i São Paulo. Utifrån finns ingenting som antyder att det är en *terreiro*, inga symboler, inga bokstäver, bara en rostig nummerskylt.

Då vi till slut blir insläppta, av en vitklädd man, blir vi ombedda att vara tysta och stänga av våra mobiltelefoner. Precis vid ingången finns en skärm, bakom denna ett litet *altar de Exu*, altare tillägnat *Exu*. Till vänster finns en trappa, vilken jag senare förstod även används som rökruta för de initierade. Till höger satt några män och kvinnor bakom ett bord med en ärgad kopparbössa och en väldig samling listor, papper och pennor och jag misstar det för någon form av kollekt. Medan jag febrilt fumlar efter min plånbok i den oorganiserade väskan, fylld av anteckningsblock och vattenflaskor, drar Kika hastigt tag i både mig och Tiago. Vi passerar det lilla förmaket, fyllt av folk. På väggen hänger en whiteboard med ett kalendarium, kallat *quadro*, men endast den offentliga *gira*-verksamheten, på *segunda-feiras*, finns angiven. På samma sida finns ett mindre altare tillägnat *orixán Oxóssi*. Hon placerar oss bakom sista raden vita plaststolar, säger ”*Aqui você terá uma boa visão!*” (här kommer ni ha en bra utsikt!) och rusar iväg för att förbereda sig. Vi befinner oss alltså nu inne i *barracão*, det rituella rummet. Mellan förmaket och *barracão* finns inga dörrar, men i öppningen, som delas av en grönmålad betongpelare, hänger något jag endast kan beskriva som ett par halmgardiner. Rummet är stort, fönsterlöst och källarliknande med både väggar och golv i skogsgrön betong. I taket hänger pappersstjärnor i alla regnbågens färger, ljusrosa vimplar och torkade frukter, kanske pumpor av något slag, med namn på. Detta är namnen på de initierade, och de är många. Liksom jag blivit varnad för i diverse teoriböcker om fältstudier är det lätt att övertolka alla intryck, att försöka ge varenda synligt objekt ett symbolvärde. I intervjuerna efter ritualen fick jag förklarat för mig att halmen, frukterna, den gröna färgen samt flera ”naturrelaterade” föremål i *barracão* huvudsakligen beror på att *Oxóssi* är skogens herre. Det syftar också till att skapa en mer *naturlig* känsla eftersom det traditionellt naturnära man finner i Bahia; jordgolv, hav och skog, inte går att återfinna i São Paulo. Stjärnorna och vimplarna däremot var bara dekoration från en fest de haft i *terreiron*. Vita plaststolar står uppradade längs med

hela den vänstra sidan och halva den högra, i mitten finns en gång, som på vilken scen eller i vilken kyrka som helst, och det är redan fullsatt. Längs med väggarna sitter några triangelformade svaga skärmlampor som, bortsett från några få levande ljus under ritualen, står för samtlig belysning i *barracão*. Under var och en av lamporna hänger röda guldkantade vimplar med texten ”*Santuário da Imandade de Ilê de Obá X de Odé*” (Ungefär; brödraskaps- /systerskapsskrinet av *Ilê* (ett annat ord för *terreiron*) de *Obá* (en *orixá*) X<sup>6</sup> (*pais* namn) de *Odé* (annat namn för *Oxóssi*) samt en symbol föreställandes ett mönster, draget i ett streck, med en pil. Samma mönster går att återfinna i en stor stenkvadrat mitt på scenen. Detta mönster har *pai* målat då hans *orixá* besökt honom. Det händer att han målar nya, varpå vimplarna och kvadraten byts ut.

Längre fram, vid något som skulle kunna liknas vid en enorm scen, finns ett stort *altar* (altare) bestående av en tegelröd halvvägg format likt en sexhörning delad på mitten. Längs med väggen går en marmorskiva som vid denna ritual är täckt med en vit duk. På altaret står ett stort träkors, några tända ljus och framför står fyra *abataques* (trummor av bongotyp) uppställda, men endast en används. Ovanför altaret finns en stor *barco* (båt), liknande en eka i trä, och i den kan jag skymta bakdelen på en porslinsleopard. På en stol i mitten sitter en kvinna, med ryggen mot åskådarna, och runt henne dansar och sjunger några få *filhos* försiktigt, Kika är en av dessa. Detta är inte kopplat till *preto velho*, utan något som sker framför slumpmässigt utvalda *giras*. Personer som sökt konsultation kan bli ombedda att dyka upp innan en *gira* för att få extra hjälp och personen i fråga kan både vara *filho* eller utomstående. *Pai* för tända ljus runt hennes huvud, och sjunger med en djup, säregen röst fraser som *filhos* repeterar. En *filha* smeker kvinnans axlar och för örter över henne i cirkulära, långsamma rörelser om vartannat. De för även ett vitt tygstycke över hennes huvud för att skydda mot och blockera negativa energier. Plötsligt reser sig kvinnan upp och en äldre *filha* ropar ett nytt namn, varpå en ny kvinna, en av åskådarna, reser sig och tar plats i stolen framför altaret. Liknande processer sker med fyra kvinnor, med mellan fem och femton minuter tillägnade var och en av dem. Runt en av dem för en *filho* även något som ser ut som en lykta med glödande kol och örtblandning. Röken luktar starkt och påminner om doften jag så tydligt känt vid ankomsten till *terreiron*. Här använder man inte rökelse, utan tre sorters örter läggs tillsammans med kolet i ”lyktan”. Örterna varierar men siffran är beständig och situationen avgör hur de ska kombineras.

Samtidigt som dessa processer sker fylls det på med *filhos* och *filhas* framför altaret. Från att ha varit sju stycken, blir de så småningom femton för att senare

---

<sup>6</sup> Eftersom jag inte getts *pais* tillåtelse att skriva om *terreiron*, har jag valt att här kalla honom X.



bli tjugo. Var *filha* eller *filho* som första gången dagen passerar ”gränsen” mellan åskådarna och scenen gör ett tecken, Kika jämför det gärna med korstecknet. Tecknet består i att:

1. Böja sig ner och röra vid golvet, vilket symboliserar jorden.
2. Pussa samma hand som rörde golvet, vilket enligt Kika symboliserar omsorg och kärlek eftersom vi både äter och andas med munnen.
3. Röra vid sin panna, där den individuella *orixán* bor.
4. Röra vid toppen av huvudet och föra handen uppåt mot taket. Detta är en rörelse mot himmeln, där *orixás* bor.

En kvinna, som jag senare förstår är *mãe-de-santo*, går omkring med en lista. Hon, följd av en golden retriever och några energisprängda barn, springer mellan *filhos* och åskådare, förmak och *barracão* - men de är inte de enda i rörelse. Bortsett från de sittande åskådarna, klistrade vid de eftertraktade plaststolarna, kommer och går de medverkande ständigt och lokalen blir allt fullare. Som den svensk jag är började jag snart att oroa mig, inte enbart för det faktum att enbart två takfläktar stod för luftcirkulationen i hela *terreiron*, att det var varmt som i en bastu och att jag, efter knappt en halvtimme i *terreiron*, redan kände mig svimfärdig. Dessutom var huvudingången enda utgången, vi var flera hundra personer bara inne i *barracão* och den lilla brandsläckaren kändes som ett ynkligt hjälpmedel om olyckan skulle vara framme. Jag lät mig fascineras av folkmängden, som vittnade om både ett imponerande engagemang och en otrolig popularitet, men innan jag hann tänka alldeles för mycket på vad brandinspektionen skulle ha att säga om situationen, blev det plötsligt tyst. En *filho* sopade undan jord och löv som använts vid processerna för kvinnorna medan de andra, nu nära 40 stycken, ställde sig i led, på respektive sida altaret, med ansiktena vända mot mitten. *Giran* hade börjat.

### 3.3 Gira de preto velho

”*The person who has the information, who has lived the thing, that will tell you its experiences, that will tell you what to say, what to do, how to protect... The preto velho is that, he is the experience.*” (Kika under en intervju).

*Preto velho* (svart gamling/gammal, översätts dock ibland på engelska till *the old black*) är, enligt Capone (2010, s. 237) en ceremoni som främst förekommer inom umbandatraditionen. En *preto velho* är en ande eller entitet av en ansedd afrikansk stamfader, vis man och förfäder från ”den gamla tiden”, innan afrikanerna kom till Brasilien. Det finns flera *preto velhos* och *giran* syftar till att få deras vägledning, råd

och kunskap genom att åkalla dem och låta dem tala genom medium. I denna *terreiro* firas *preto velho* ungefär en gång i månaden, utan koppling till ett särskilt datum, och är en ständigt återkommande *gira*.

*Pai*, som befinner sig framför korset, sjunger tyst på portugisiska men jag har svårt att uppfatta vad. Några *filhos* nynnade med och allt fler ansluter sig. Många kommer bärandes på blommor och små plastlådor och det småviskas och kindpussas. De flesta är klädda i vita, bylsiga bomullskläder, även *pai och mãe*, eller i ljusa naturnyanser, vitt är nämligen *preto velhos* färg. Färger är viktiga symboler inom *candomblé*. Liksom Kikas *Iemanjá* har färgen ljusblått och *Exus* (liksom *exus*) rött och svart (som vi ska se i nästa *gira*) representeras alla *orixás* och entiteter av olika färger. Några, men få, *filhos* är inte alls klädda i vitt, utan i helt andra kulörer, en av dem bär till och med leopardmönstrat, förmodligen även det en anspelning på natur. Förklaringen ligger i att deras *orixá* har bett dem klä sig annorlunda innan ceremonin. Samtliga *filhas* bär huvudduk, i de flesta fall vit och samtliga *filhos* bär små, i de flesta fall vita, runda tyghattar. Under hattarna/sjalarna ha de rakat av en liten del hår, delen kallas *ori*. I mer ortodoxa *terreiros* rakar man hela huvudet. Kika berättar att ”*it is with this that we connect with the spirit world*” och jämför täckandet av *ori* med judarnas användande av kippa. Håret placeras sen i en lerkruka med honung som förvaras i *terreiron*. Som *filha* (även några få *filhos*) bär man också armband om vardera överarm, av samma typ som halsbandet. Liksom halsbanden är de personliga, den ena symboliserar *filhons* egna *orixás*, med tillhörande färger, och det andra är svart och rött och symboliserar både *Exu* och *exus*.

Intensiteten höjs och *pai* sätter igång en ny rytm. Nu spelas det på samtliga *abataques*. Att vara trumslagare är en särskild uppgift i *terreiron*. I mer traditionella *terreiros* tillåts bara män vara trumslagare men i denna *terreiro* finns det en kvinnlig. Hon spelade dock inte *abataques* under *preto velho*. *Pai* sjunger några rader som sedan upprepas av massan, allt är på portugisiska och jag kan urskilja ”*chegou, meu pai*” (ankommen, min fader). Samtliga *filhos* dansar på vardera mitten och trots folkmängden finns det alltså en gång som sträcker sig från det större altaret i *barracão* till ända till *Exus* altare i förmaket. Dansen är synonym med energi och består av synkroniserade steg åt vardera sida. På grund av platsbrist dansar man inte ”den traditionella dansen”, snurrandes i cirklar, utan snurrar på plats istället. Några variationer förekommer dock i dansen:

1. Armarna förs i vågliknande rörelser, även detta synkroniserat, vilket symboliserar *Iemanjá*.

2. Ibland, emellan sångerna då *pai* sagt något, klappar alla, även åskådarna, händerna under kortare sekvenser antingen över huvudet (till *Oxalá*) eller i höjd med låren (till övriga *orixás*).

3. Dans imiterandes en bågjägare symboliserar *Oxóssi*, skogens herre.

Sångerna är inte förutbestämda. Några av dem är vanligt förekommande och finns att återfinna i en sångbok jag fått låna av Kika kallad *Cantigas de umbanda e candomblé* medan några av dem är improviserade melodier kring meningar eller ord som kommer, via entiteter, till *pai* under *girans* gång. För det mesta stämmer både åskådare och publik in i sångerna, vars samtliga ”refränger” upprepas flera gånger. Mellan refrängerna pratar eller sjunger *pai*, hans djupa röst är lätt att urskilja. *Pai* ”styr” alltså själv helt och hållet över vad som sjungs och spelas. Han kan använda välkända melodier, ibland även hämtade från populärkulturen, som han själv sätter ord på. Efter mina besök i *terreiron* blev min strategi så småningom att se hur snabbt *filhos* och åskådare stämde in i sången för att försöka avgöra om det var ett tidigare använt eller ett improviserat stycke.

Under en av sångerna tar *mãe* upp en skål innehållandes mat med tre stearinljus på, ett rött, ett vitt och ett svart. Även de vars bakdelar varit som fastklitrade vid de vita plaststolarna reser sig nu upp. Ljusen tänds av en *filha* och *mãe* rör sig försiktigt med skålen i handen genom gången i mitten och ut mot publiken. Vid varje stolsrad, och senare även vid oss stående, stannar hon upp och några åskådare vänder handflatorna uppåt. Hon, åtföljd av en *filha* och en *filho*, går så småningom ut i förmaket, som även det är fyllt av människor, och placerar skålen med ljusen vid *altar de Exu*. Maten är en offergåva till entiteterna och ljusen förs runt för välsignelse de medverkande. Under deras färd från *barracão* till *altar de Exu* altare höjs intensiteten, och värmen, ytterligare samtidigt som allt fler *filhos* (fortfarande!) ansluter sig, snart är de över hundra stycken på scenen, och syrebristen blir allt påtagligare.

*Mãe* kommer tillbaka till altaret, tar fram ”lyktan” med kol och örter och passerar var *filho* och *filha* varpå de mottager röken genom att röra vid baksida och framsida av sina huvuden med båda händerna, varefter de roterar ett varv. Röken tar bort negativa energier ur *barracão* och genom att rotera menar Kika att *filhon* ”firm[s] the saint, ask[s] for firmness of life, trust, of what you believe, seeks protection”. Denna process tar lång tid, men hon får snart hjälp av en *filha* som utför samma handling på de *filhos* som står på höger sida altaret. När samtliga *filhos* har mottagit röken går *mãe*, likt hon gjorde med ljusen, förbi åskådarnas rader, denna gången till och med mellan rader vi stående får bilda, för att alla ska få del av röken. Detta är ett av de sista elementen för

att förbereda entiteternas ankomst. Under tiden sjunger majoriteten av de medverkande, *filhos* som besökare:

*Ogum, abre minha gira  
Ogum, é protetor  
Ogum, com as ervas  
Vem nos defumar*

*(Ogum, öppna min gira  
Ogum, är beskyddare  
Ogum, med örterna  
Kom sätt rök på oss)*

Efter detta moment sätter sig innehavarna av de eftertraktade plaststolarna återigen. *Terreirons filhos* dansar däremot alls intensivare och jag tycker mig höra dem sjunga om *orixán Xango*. *Pai* dansar i mitten, rytmiskt och med vickande höfter rör han sig smidigt genom gången både på åskådarsidan och scenen med en hand knuten i luften. I handen håller han ett litet kors hängandes i ett snöre. Musiken ökar ytterligare i intensitet och tre pallar bärs fram till scensidan av gången på vilka tre *filhos*, en kvinna och två män, tar plats. Resterande *filhos* sätter sig på betonggolvet. Under några minuters tid bildas det små, sittande grupper på det stora scengolvet och det dyker upp pallar från lite varstans. Jag inser vad som håller på att hända först när jag ser mannen på pallen placerad på scenens absoluta mitt börja darra. Han har ögonen slutna och för sin högra hand över golvet som om han målade ett kors. Den andra handen lägger han på sin rygg. Han fortsätter skaka, öppnar snart ögonen och sneglar, med en för mig främmande blick, åt sidan med ett leende på läpparna. Långsamt reser han sig upp och börjar gå omkring ibland övriga *filhos*. Dessa verkar dock helt oberörda och innan jag vet ordet av har de andra två på pallarna i mitten börjat använda ett liknande kroppsspråk. Strax framför den främsta av stolsraderna uppfattar jag sedan att ytterligare en man, sittandes på en annan pall, börjar använda sig av ett liknande rörelsemönster och innan jag vet ordet av är över tioalet *filhos* nu besatta. Inte av *orixás*, ”*O orixás só descem nas festas, nas giras só as entidades*” (*Orixórna* kommer bara ner på festerna, på *girasen* bara entiteterna”) hade jag fått höra av Kika strax innan *giras* start, utan av *preto velho*-entiteter. Senare har jag fått veta att det händer att *orixás* besätter medium under *giras* men att det är mycket ovanligt. De medium som tar emot entiteter respektive *orixás* är inte heller nödvändigtvis samma medium eftersom det kräver en mycket större erfarenhet för det senare. Det anses mycket farligt att experimentera med dessa krafter om man inte är redo för det, samtidigt som vissa medium enbart låter sig besättas av *orixás*.

Plötsligt, till min stora förvåning, tar en äldre *filha* fram en mikrofon och från listan som jag sett *mãe* springa omkring med vid min ankomst ropar hon upp färger och nummer varpå personer från publiken, en efter en, kommer upp på scenen och av en *filho* eller *filha* blir ledd till en grupp *filhos*, där en i var grupp nu är besatt. ”*Vermelho numero dois, marrom numero cinco*” (röd nummer två, brun nummer fem) hörs det från de små, sprakiga högtalarna längs med *barracões* väggar och plötsligt befinner jag mig i något som påminner om en kaotisk lottodragning. Dessa ”biljetter” kostar fem *reais* (cirka femton svenska kronor) och de kunde köpas vid ingången till *terreiron*. Det ärgade kopparskrin jag uppmärksammat vid min ankomst och personerna jag misstagit för att samla in någon form av kollekt sålde alltså samtalstid med entiteterna. Det är mycket svårt att uppskatta hur många *filhos* som faktiskt är besatta och tydligen varierar det från gång till gång. De flesta av dem vet redan innan *giran* att de ska bli det, för processen kräver mycket planering. Övriga *filhos* har ansvarsområden, de är *iaôs* (annat ord för initierad) eller *cambonos* (de *iaôs* som har huvudansvaret för ett medium under besättningen), vars uppgift är att se till att vart medium har vad de behöver för att vägleda besökarna. Under konsultationen kan den konsulterade, trots att denne inte är redo för det, också ”råka ryckas med”. Detta kan skada personen varför man då måste försöka identifiera hens *orixá*, sjunga, stötta och kurerat den besatte. Nu följer en flera timmar lång process där de flesta av besökarna får en stund var med det medium de tilldelas. De flesta av dem tillåts konsulteras av ett medium de tidigare besökt.

Jag försöker så gott jag kan ta del av vad som sker på scenen men tillåts inte själv gå upp dit. Jag tillåts inte heller stå i gången, och de vita plaststolarna vaktas frekvent men jag kan se hur en kvinna blir smekt på axlarna av en besatt *filha*, hur en annan kvinna blir kramad av en besatt *filho* och hur en man av en besatt *filho* får något från en av plastlådorna som diverse *filhos* burit med sig vid sin ankomst. Ute i förmaket är det snarare mingelstämning och telefonsamtal, kindpussar och rökpauser om vartannat innan många av besökarna sakteligen lämnar *terreiron*.

Efter uppskattningsvis en timme, under vilken jag varit ute i två omgångar för att ta luft, kommer Kika, ombytt, och ber oss följa med henne. Hon säger att det inte kommer hända mer och att vi borde följa med henne eftersom hon tänker gå hem. Jag vill givetvis stanna, men eftersom det är mitt första besök väljer jag att följa med henne.

### 3.4 Gira de Exu

Mitt nästa besök i *terreiron* var först två veckor senare. Då *pai* varit bortrest hade *giran* måndagen innan blivit inställd. Denna *gira* var tillägnad *Exu*, men även *exus*. Distinktionen dem emellan är, som nämnts, något flytande men jag har uppfattat det, efter många försök att försöka förstå olikheterna dem emellan, som att *exus* var *girans* ”huvudattraktion”.

Vid detta besök dök jag upp tidigare i hopp om att lyckas beslagta en sittplats, men icke. Denna *gira* är en av de populärare och var än mer välbesökt än *preto velho*. Däremot ägde inga konsultationsseanser rum innan *giran*, mingelstämningen var alltså på topp och samtalsnivån i *terreiron* likaså. Lysrören var tända, vilket gav rummet en helt annan atmosfär än vid mitt förra besök, och de i publiken som inte fått sittplats väntade tålmodigt sittandes på golvet innan *giran* satte igång. Inga större förändringar hade gjorts inne i *barracãon*, enbart på scenen. I mitten stod något som påminde om en huvudlös skyltdocka. Den var iklädd en stor bylsig klänning av samma slag jag sett *filhasen* bära vid *preto velho*. Där huvudet vanligtvis sitter fanns ett stort paraply liknandes ett klassiskt japanskt. Enligt Kika finns inget särskilt symbolvärde i konstverket, det tjänar enbart ett dekorativt syfte. Runt *abataquesen* hängde blommiga tyger. I motsats till förra gången fanns det ingen vit duk över altaret, inte heller något träkors. Istället fanns blommor, en kaktus, vinflaskor och korgar med röda rosenblad uppställda längs med, och på, altaret. I den båt jag skymtat en leopards bakdel vid förra *giran* fanns istället stora, välskötta blomväxter i alla möjliga kulörer. Bortsett från dessa skillnader såg det likadant ut.

Allt fler *filhos* tar plats på scenen, gör samma ”korsteckenrelaterade” hälsning då de äntrar scenen som senast, men istället för att delta i konsultationsseansen, som ju inte äger rum vid denna *gira*, sätter de sig längs med scenens väggar och bidrar till att höja samtalsnivån inne i *barracãon*. Några av dem går två och två eller tre och tre fram till altaret och lägger på det gröna betonggolvet ut varsitt vitt tygstycke som de tidigare använt som klädsel. På detta tygstycke finns även deras namn broderat med vackra snirkliga bokstäver. De lägger sig ner och utför små rörelser med händerna, några av dem med knutna nävar. Detta är en bön och en hälsning, en tacksamhetsgest och en ursäkt i ett. Beroende på om *filhons orixá* är feminin eller maskulin finns en viss skillnad i det rörelsemönster som utförs. Detta kan göras under valfri tid under dagen, inte alla väljer att göra det innan *giran* och det kallas att *bater a cabeça* (slå huvudet).

Nästan alla har röda eller rosa nyanser på kläderna i form av sjalar, huvuddukar och i vissa fall klänningar/dräkter, men de flesta har vitt undertill. Liksom förra gången är vissa av dem däremot klädda i helt andra kulörer.

Plötsligt släcks lamporna, ett tydligt tecken på att *giran* skall börja. Två trumslagare klappar en gemensam takt och lägger därefter sina huvuden på respektive trumma. *Pai* börjar snart sjunga och då samtliga *filhos* kvickt stämmer in antar jag att det är en välkänd melodi.

*Ogum, oh meu pai Ogum*

*Salve sua bendeira*

*Salve o meu ilê*

*(Ogum, ah min fader Ogum*

*Rädda din flagga*

*Rädda min ilê)*

Precis som vid *gira de preto velho* dansar de många *filhosen* lätt, refrängen (ovan) sjunges flertalet gånger och *mãe*, i sällskap av en *filha*, går förbi samtliga *filhos* och åskådare med ”lyktan” innehållandes glödande kol och örter. Under tiden organiserar *pai filhosen* i rakare led varefter han kastar de röda rosenbladen, som tidigare stått vid altaret, över dem. Ritualen fortsätter likt *preto velho* med *pai* sjungandes och *filhos*, och i vissa fall publik, repeterandes och dansandes. I vissa texter, får jag förklarat för mig av mitt portugisisktalande sällskap, sjunger de om *ciganos* (*gypsies*), detta återspeglas även i dansen då några *filhas* lägger sjalarna över huvudet och axlarna och svänger med armar och höfter i ett försök att, fick jag förklarat för mig efteråt, efterlikna ”*classical gypsie dance*”.

Den enda skillnaden i ritualens struktur, bortsett från vad jag tidigare nämnt, är frånvaron av det element där *mãe* vid *preto velho* förde ut mat och tre ljus, och således välsignade de medverkande och lämnade en offergåva vid *altar de Exu*. Denna ritual, förmodligen på grund av avsaknaden av konsultationsseansen, känns också betydligt kortare.

Liksom vid *preto velho* ökar intensiteten markant och snart börjar entiteterna komma ner. Denna gång är inga pallar framställda, istället står samtliga *filhos* i raden på var sida mitten i den ordning *pai* tidigare placerat dem. Jag är särskilt uppmärksam på en *filho* och försöker i tumultet registrera dennes kroppsspråk. Han börjar med att stänga sina ögon, gunga lite lätt och lägga ena handen på ryggen. Den andra höjer han, med ett finger i luften, och allt eftersom börjar han skaka. Inom kort

övergår skakandet i ett hoppande, nästan ett galopperande, och det ser för en kort stund ut som om han rider en illusionistisk häst. Snart står han dock, skakandes och med höger pekfinger i luften, mer stilla varpå *pai* kommer fram med en cigarr och en svart hatt, av typen plommonstop, och placerar den på *filhons* huvud. Snart, liksom senast, är allt fler *filhos*, besatta varefter även de tilldelas både cigarrer och hattar. Jag har i litteraturen enbart återfunnit en historia relaterad till *Exu* och hattar (Johnsson, 2002 s. 39) i vilken *Exu*, i den rena djävulskap han ofta förknippas med, bärandes en hatt som på vardera sida har olika färger, rött respektive svart, passerar två män två gånger. Han visar först den ena och sedan den andra sidan av hatten vilket leder till debatt och så småningom osämja de två männen emellan. Johnsson menar dock (ibid. s. 39) att *Exu* i skapandet av osämja även ”plants the seeds of movement and change”. Huruvida denna historia fått agera bakgrund till hattarnas närvaro i ritualen kan jag däremot inte uttala mig om. Enligt Kika är hatten, liksom vinet och cigarrerna, synonym med gatan, och därför med *exus*.

Några av *filhosen* tilldelas stora gröna blad, andra får cigarrer. Liksom senast löses leden upp och små grupper av besatta *filhos* och respektives medhjälpare sprider ut sig på scengolvet. Den ”galopperande *filhon*” får blommor av en *filha* som sätter sig på knä framför honom, varefter hon reser sig och torkar av hans svettiga panna. Han lägger båda armarna på ryggen, men fortsätter skaka, och snart är det dags att ta upp åskådarna för masskonsultation. Jag försöker observera just denna *filhos* kroppsspråk, men kaoset på scenen gör det emellanåt svårt; ”*Marrom numero um, vermelho numero dois*” (”brun nummer ett, röd nummer två”). De röda rosenbladen ligger vackert utspridda över det gräsgröna betonggolvet och några av de besatta *filhosen* dansar. Under konsultationen behåller den av mig särskilt observerade *filhon* dock de skakande rörelserna, för då och då sina händer mot luften, ibland enbart höger pekfinger och ibland lägger han armarna på ryggen, över varandra, som för att hindra dem från att slå till någon i folkmassan. Vid en av konsultationerna lägger han händerna över en kvinnas axlar medan han dansar på tå runt henne. Han ställer sig sedan framför henne, skakandes, och ger henne en röd ros.

Jag beslutar mig för att, liksom vid *preto velho*, ta mig lite frisk luft. Utanför *terreiron* möter jag några personer som fått konsultation och är på väg hem. Kika har berättat för mig att människor som besöker *terreiron* och söker vägledning eller konsultation kan ha alla möjliga frågor eller problem, men jag tycker att det vore spännande att, eftersom jag själv aldrig vågade be om konsultation, fråga någon som gjort det. Jag tar mod till mig och stannar några av de förbipasserande, varav flera



stycken både pratar engelska och gärna ville dela med sig av sina upplevelser. En av besökarna, en man i 30-årsåldern, hade frågat mediet om hur han skulle utveckla sin självkänsla varpå mediet, en *filho*, hade svarat ”*you need selfbelieve*”<sup>7</sup> och ur en låda tagit fram en sten som han sedan fått. Stenen kom, enligt mannen, från ett *cashoeira* (vattenfall) och skulle hjälpa honom att utveckla och stärka sin bristande självkänsla. ”*I like this stone*” fortsatte han och berättade även att mediet hade smekt hans armar och med cigarröken blåst honom i nacken. Han avslutade vårt samtal med ”*I feel power now, a little*”.



Figur 2. En av besökarna som under *gira de Exu* sökt konsultation för att råda bota på sin dåliga självkänsla fick en sten (bilden) som, enligt mediet, kom från ett *cashoeira* (vattenfall) och skulle hjälpa honom att utveckla tron på sig själv. Foto: Amanda Wahlström Plantin

Jag pratade också med en kvinna i 25-årsåldern. Denna hade frågat om hon skulle fortsätta göra saker på det viset hon nu gjorde, eller byta bana i livet. Hon hade fått veta att hon skulle fortsätta, men sluta vara rädd. Hon berättade också att mediet, en *filha*, hade sagt ”*thank the powerful day, you’re a fighter, you have it!*”. Kvinnan hade sedan fått en ros som hon skulle sätta i vatten så fort hon kom hem, när rosen sedan vissnade skulle hon sätta den i valfritt träd. Även detta medium hade blåst rök i den konsulterades nacke, och även över hennes bröstorg, samt smekt hennes armar. ”*I will keep on doing the things that I was here to do, it feels real!*” avslutade hon, med ett stort leende på läpparna, innan hon lämnade *terreiron* med sina väninnor. Andra hade fått örter, blad eller kvistar. Samtliga föremål var naturrelaterade.

Liksom första gången lämnar jag *terreiron* innan stängning. Några av *filhosen* är dock ”tillbaka”. De sitter ner, blir ompysslade av andra *filhos* och dricker vatten. Dessvärre lyckas jag inte ta del av stunden vid entiteternas utträde. Jag bor på andra sidan São Paulo, det är sent, och jag måste ta hänsyn till när Kika går. Det känns också fel att stanna kvar när besökarna lämnat *terreiron* och det blir för privat stämning

---

<sup>7</sup> Citaten på engelska är översatta av de intervjuade.

mellan de *filhos* som är kvar eftersom jag faktiskt inte har fått tillstånd att bedriva undersökningen av *pai*.

### 3.5 Gira de caboclos

*Gira de caboclos* anses i *terreiron* vara extra viktig då *Oxóssi* lever i skogen och är starkt förknippad med *caboclos*, vilket styrks av Wafer (1992 s. 85). Vid mitt sista besök i *terreiron* var jag ensam, vilket gjorde det svårare att urskilja vad som sjöngs. Däremot lyckades jag, otroligt nog, få en sittplats. Detta resulterade i, då jag satt på andra raden, att jag såg den förberedande ritualen sämre, men några av konsultationerna bättre.

Denna gång var jag tvungen att, trots att jag inte ville ha mediekonsultation, ta en kölapp av en blåklädd man när jag stod i kön. Av någon anledning hade jag missat detta moment vid mina tidigare besök. I kön pratade jag med en besökare som verkade mäktigt förvånad över att jag lyckats komma in utan denna lapp båda gångerna. Jag anser detta relevant att nämna för förståelsen av den enorma organisering *girasen* innebär.

När jag kom in i *barracão*n hade ritualen, liksom senast, ännu inte börjat. Det var ingen konsultationsseans och *filhos* kom efterhand, några av dem utförde *bater a cabeça*, satte sig ner längs med väggarna och lekte med både golden retrievern och några barn som, liksom *mãe* hållandes listan, sprang mellan publik och scen. Korset var inte tillbaka vid altaret, däremot stod solrosor, korgar med vita rosenblad och popcorn uppställda längs med huvudaltaret. Till vänster på väggen under altarets marmorskiva hängde, mycket osymmetriskt placerat, ett lejonhuvud i trä. De festdekorationer, stjärnorna och vimplarna, som tidigare hängt i taket hade bytts ut mot ett gigantiskt silverfärgat tylltyg bakom vilket spot-lampor i alla regnbågens färger fanns placerade. Frukterna med *filhosens* namn hängde däremot kvar. Dagens färger var relaterade till skog och natur, varför *filhosen* över sina vita kläder framförallt hade gröna nyanser, men liksom vid tidigare tillfällen förekom variationer. Även *abataquesen* var klädda i turkost/grönt. Vid denna *gira* lägger jag också märke till en *filha* klädd i vita jeans med mobiltelefonen uppstickande ur vänstra bakfickan. Även om jag inte beskådat en så ”avslappnad” inställning till klädeskoden tidigare, smälter hon, överraskande nog, förvånansvärt bra in i gruppen av *filhos*.

Trots att det var betydligt färre besökare än vid *gira de Exu* var det snart fullsatt. Mina lyckliga stolsinnehavande grannar löste korsord, skickade sms och läste

*Folha de São Paulo* (São Paulo-bladet) i den över en timme långa väntan på *girans* start.

En ännu tydligare signal än senast utgör ritualens avstamp; ett högljutt trumspelande, tydligt improviserad dans, höjda händer och en sång samtliga *filhos* stämmer in i. De sjunger om *Ogum* och *Exu/exus* och snart börjar ljusceremonin, i samma färgkombination som vid *gira de preto velho*. Samtliga besökare ställer sig upp. Snart sänker *filhosen* blickarna varpå *pai* kastar de vita rosenbladen över dem. Jag kan utskilja ”*proteção*” (skydd) och ”*gira*” i kommande sång under vilken dansen verkligen ökar i intensitet. Alla klappar takten, traditionellt ett, två, tre, fyra, något som inte hänt tidigare. Åskådarna sätter sig, så gör även *filhosen* men då *pai*, något irriterat, visar med en handrörelse att de bör stå reser sig *filhosen* snart igen. *Pai* sjunger en längre sekvens ensam varpå nästa musikstycke tar fart. Jag får intrycket av att musiken är betydligt mer rytmisk än vid tidigare *giras*. Det är snart hela sju trumslagare spelades på *abataquesen* och flera av *filhosen* är också avsevärt friare i sina dansrörelser än vid tidigare *giras*. Några av dem dansar med små, synkroniserade steg från sida till sida, men flera stycken hoppar, snurrar och stampar takten. Indian-liknande fjäderskrudar, som kallas *cocar* placeras av *pai* på några *filhos* huvud. Jag förstod senare att det var på huvudena tillhörande de medium som förväntades bli besatta. Snart är ”lyktan”, hållandes av *mãe*, framme och samma process som vid tidigare *giras* följer. De *cocar*-klädda tar plats i mitten och intensiteten ökar ytterligare. Som ett exempel på intrycket jag fick har jag i mina anteckningar flertalet gånger skrivit både ”vildare” och ”mycket vildare”. Samma ”galopperande” *filho* som jag observerade vid *gira de Exu* är först ut, såvitt jag kan se, att övergå i något jag tolkar som ett besatt tillstånd. Liksom senast höjer han, skakandes, sitt högra pekfinger men galopperandet uteblir. Istället dansar han något jag, lite fördomsfullt, skulle kategorisera som ”klassisk indianimitationsdans”. Publiken klappar händerna och uppmuntrande vilda skrik, likt en fusion av ylande vargar och krigsvrål, hörs från både scenen och åskådarsidan - det är verkligen feststämning. Flera skakande *filhos* och höjda pekfinger fyller scenen. Jag ser några *filhos* svänga med höfterna, med stängda ögon, och händerna svingandes i luften. Snart går dock *pais* djupa basröst som en ljudvåg genom *barracão*; ”*silêncio!*” (tystnad!) varpå kvinnan med mikrofonen kommer fram och börjar organisera masskonsultationen. Vid denna *gira* varade förberedelserna knappt en halvtimme, enbart häften av tiden de upptog vid *gira de Exu*. *Filhosen* organiserar sig, i vimlet och minglandet, i grupper. Strax framför mig, vid väggen, placeras ett manligt medium. Han bär, som sig bör, *cocar*. Han får några kramar av *filhosen* närmast honom, har stängda

ögon och putar hela tiden lite lätt med läpparna. Han rättar även med jämna mellanrum till både sin *cocar* och sin ljusgröna skjorta varefter han ställer sig, lätt gungandes, och rullar tummarna i väntan på konsultationens start. Han ges ett maracas-liknande instrument gjort av kastanjer och en halv kokosnöt ur vilken han dricker. Vid några enstaka tillfällen öppnar han ögonen, mycket kort, varefter han, vid varje tillfälle, putar lite extra med läpparna. Den första kvinnan att ges konsultation blir kramad. Mediet för kastanjerna runt hennes huvud och över hennes axlar. De pratar med varandra men jag kan inte urskilja vad de säger, däremot hör jag att hans röst inte låter förställd. Han lägger sina händer över hennes huvud, hela tiden assisterad av *filhosen* runt honom som håller i kastanjmaracasen och kokosnöten så fort han inte behöver dem längre. Jag ser ett annat medium föra ett knippe med örter över huvudet på en konsulterad kvinna och ett medium hållandes en yngre pojke i händerna lätt dansandes, med stängda ögon. I andra hörnet av *barracão* ser jag ett medium hålla en vit duk bakom sitt huvud och med öppen mun, skakandes, föra huvudet bakåt och sakteligen svepa in det i duken. Ett annat medium, en äldre *filha*, dansar hållandes ett annat rytminstrument, ett grönmålat bamburör, och slår sig med jämna mellanrum för bröstet. Hon skiljer sig ifrån de andra i det att hon har ett mer aggressivt kroppsspråk. Hon har också ständigt höjda ögonbryn vilket kanske bidrar till det aggressiva intrycket hon ger. Varje medium har ett tydligt eget rörelsemönster. Det galopperande mediet fortsätter hela tiden skaka, och har mestadels av tiden sitt ena pekfinger, liksom vid *gira de Exu*, höjt i luften. De konsulterade ges, liksom senast, örter och stenar men även popcorn. Inga röda rosor delas, så vitt jag kan se, ut – de är förknippade med *exus*. Liksom senast lämnar jag så småningom *terreiron* innan hela processen är avslutad, denna gången utan Kika. Stämningen i *terreiron* blev så småningom mycket intim och jag kunde inte längre sitta kvar med mitt anteckningsblock och försöka smälta in. Jag har däremot frågat Kika om resterande process skiljde sig åt från tidigare avslut vilket den, enligt henne, inte gjorde.

## 4. HUR KAN VI FÖRSTÅ DESSA RITUALER?

### 4.1 Grimes kartmetod

I de tre observerade ritualerna kan vi alltså se ett tydligt mönster. De inleds alla med förberedande moment i form av dans, musik, ljus- och/eller rökprocesser och övergår så småningom i en masskonsultation, ett utbyte av tjänster mellan entiteter och människor, och i förlängningen mellan *orixás* och människor. Med stöd av Grimes kartmetod (1982) har jag delat upp element i ritualerna i olika kategorier för att se likheter och skillnader.

De mest påtagliga skillnaderna är följande:

1. Typ av entiteter

Var *gira* syftade till att åkalla olika sorters entiteter.

2. Klädsel

De flesta medverkande bar de färger som representerar den firade formen av entitet. Även variationer i val av armband och halsband förekom.

3. Färgval

Förutom att färger påverkade klädseln var *abataquesen* iklädda i olika färger vid var *gira*. Även rosenbladen hade olika färger vid andra och tredje *giran* beroende på entitet.

4. Objekt

Dels de objekt som användes av medium efter entiteternas nedstigande och dels objekt i den förberedande delen, exempelvis korset vid den första *giran* och blommorna vid den andra.

5. Sånger och danser

Eftersom dessa bestäms av ritualledaren är det dock svårt för mig att veta om de är relaterade till respektive *gira* eller ej. Tydligt är dock att kroppsspråket i dansen, framförallt vid den andra och sista *giran*, var starkt kopplat till den form av entiteter som väntades ankomma.

Utifrån Grimes kartmetod går det också att urskilja några likheter:

1. Tid

Samtliga ritualer ägde rum på måndagar klockan 20.00. *Gira de exu* firas i *terreiron* traditionell den första måndagen i månaden, men de är alla återkommande, oftast månadsvis, och är ej relaterade till större festligheter. Enbart innan den första *giran* skedde en inofficiell konsultation som alltså inte var en del av huvudritualen. Den förberedande delen av ritualerna varade

mellan en halvtimme och en timme. Efter att masskonsultationen börjat kan vem som gå in och ut ur *terreiron*, någonting som inte sker under den förberedande delen av ritualen.

## 2. Plats

Alla ritualer hölls på samma plats, i *terreiron*. Fram tills masskonsultationen tar sin början går det en tydlig skiljelinje mellan scen och publik och även under denna är det enbart de ”uppropade” som tillåts vara på scenen, enbart under den stund de konsulteras. De initierade kan dock, under ritualen, röra sig bland publiken.

## 3. Musik

Vid varje *gira* spelades det *abataques*. Flera melodier var återkommande och många gånger sjöngs de först av ritualledaren för att sedan upprepas av både medverkande och åskådare. Inte vid något tillfälle uppfattade jag det musikaliska var ett ”uppträdande” då den i gruppen åskådare som önskade stämma in eller utföra rörelser tillägnade olika gudar eller entiteter välkomnades att göra detta. Vid samtliga *giras* varvades improviserade meningar med mer traditionella (för *terreiron*) sånger. Ingen helig skrift eller sångbok användes under ritualerna. Dock har var initierad rekommenderats att införskaffa en sångbok.

## 4. Språk och tal

Under den förberedande delen av ritualen förekom inget tal, enbart sång. Först vid organisationen av masskonsultationen förekommer tal, enbart i informativt syfte. Det tal som förekommer mellan medium och klient under masskonsultationen är inte offentligt. Språket vid samtliga *giras* var främst portugisiska. Det kan hända att *nagô*, utan min vetskap, förekommit. Då jag haft med mig portugisisktalande personer vid två av *girasen* och dessa förstått samtliga sånger är det, om det förekommit, ändå portugisiskan som är främsta rituella språk vid *girasen*.

## 5. Dans

Dans förekommer vid alla ritualer. Den är, liksom musiken, delvis improviserad men ofta synkroniserad. Beroende på vilken gud man sjunger om kan rörelserna variera.

## 6. Grundläggande struktur

Förberedelser i hemmet, rituellt bad och inget intag av kött eller peppar innan *giran*. Förberedelser inför entiteternas nedstigande, följt av masskonsultation.

## 4.2 Bells teorier kring ritualliknande aktivitet

Som ett led i förståelsen av ritualerna har jag, som jag nämnt i mitt avsnitt om teori och metod, använt några av Bells teorier kring ritualliknande aktiviteter.

### 4.2.1 Formalism

”In general, the more formal a serious of movements and activities, the more ritual-like they are apt to seem to us” (Bell, 1997 s. 139). Formalism, liksom i många andra ritualer, spelar en tydlig roll vid *giran*. Bell pratar om formalism, bland annat, som *formal talk* och *formal gestures* (ibid. s. 139) något som är tydligt då ritualerna äger rum. Det råder innan ceremonierna (bortsett från vid *preto velho* där konsultation ägde rum innan *giran*) en högst avslappnad stämning även i *barracão*, men vid *girans* början förändras de medverkandes kroppsspråk avsevärt. De initierade sitter innan start på golvet, barn leker, några ber samtidigt som det i publiken löses korsord och pratas i mobiltelefon. Dock gör varje *filho* ”korsteckenhälsningen” över kvadraten på scengolvet då de första gången under kvällen antrar scenen. Vid *girans* avstamp riktar samtliga all sin uppmärksamhet mot ritualledaren, *pai*, och från den stunden är det han som leder aktiviteten inne i *terreiron*. *Filhos*en deltar och åskådarna ser på. Även om förhållningssättet till tid (många *filhos* dök under samtliga *giras* upp långt efter att ritualen börjat) verkar vara avslappnat finns det tydliga regler för uppförande både för deltagare och åskådare. Vad gäller Bells formulering *formal talk* väljer jag att likställa det med den sång som ägde rum vid *girasen*. Kika har förklarat för mig att *pai* vid ett fåtal tillfällen börjat sjunga melodier hämtade från populärmusik, men bytt ut texterna så att de passar ändamålet. *Pai* skulle alltså inte kunna sjunga om vad som helst, liksom de rörelser som utförs är förknippade med olika *orixás* eller entiteter inte kan bytas ut mot rörelser som ligger utanför ramen för traditionen. Även då medium är besatta av entiteter, och mer individuella rörelsemönster förekommer, är de kroppsspråk de anammar förknippade med den entitet de besätts av.

Likaså kan ingen *filho* avbryta ritualledaren då han leder sången. Trots att alla, även åskådare, tillåts delta i sångerna, väntar man på att *pais* melodiska utsvävningar avslutats och det tydligt signalerats att det nu går att stämma in. Som åskådare är det valfritt, men de *filhos* som inte kan en tydligt välkänd text ser sig ofta omkring, lite lätt oroligt, och försöker, så fort som möjligt, delta, eftersom det förväntas av dem.

Ritualens struktur, med *pai* som idelig ritualledare, vittnar om den hierarki som finns i *terreiron* och som i högsta grad är förenligt med *candomblé* (Cuesta, 1997 s.

83) och det finns inget utrymme att under ritualen bryta detta maktmönster. Bell skriver att formalisering alltså ”*forces the speaker [i mitt fall; ritualledaren] and the audience into roles that are more difficult to disrupt*” (Bell, 1997 s.140) och nämner Bloch (ibid. s.140) som menar att formaliserad kommunikation därför är starkt sammanlänkad till förvarandet av den traditionella hierarki som i sin tur genererar bevarandet av auktoritet. Inte minst i *pais* ibland tillrättavisade och instruerande gester bibehåller han i sitt agerande sin auktoritet som enväldig ritualledare och i förlängningen som ledare över hela *terreiron*. Candomblé är likväl en återspeglning av hela det Brasilianska samhället, vilket vilar på en mycket hierarkisk grund (Capone, 2010 s. 119).

#### 4.2.2 Traditionalism

”*As a powerful tool of legitimation, traditionalization may be a matter of near-perfect repetition of activities from an earlier period, /.../ the creation of practises that simply evoke links with the past*” (Bell, 1997, s.145). Traditionalism och formalism går ofta hand i hand (ibid. s. 145) och just i utövandet av candomblé spelar traditionalism en särskild roll. Re-afrikaniseringen, som vi såg i kapitel 2, har paradoxalt nog föranlett de synkretistiska dragen i candomblé att kallas traditionalistiska. Att re-afrikanisera candomblé, i kampen om status som religion, bidrog samtidigt till att styrka det afrikanska kulturarvet, något som vi, då vi pratar om candomblé, trots att *terreiros* benämns traditionella efter hur synkretistiska de är, måste kunna kalla en form av traditionalism. I samtliga ritualer jag observerat är länken till det förgångna mycket tydlig. Förfäder spelar en framträdande roll i ritualerna och *axé*, som jag tidigare nämnt, syftar ständigt till att länka ihop tiden som ”*the unbroken line across time into the past*” (Johnsson, 2002, s. 48). Samtidigt är var *terreiro* ytterst fri i skapandet av egna traditioner, valet av influenser och planeringen av ritualernas struktur. Bell menar (Bell, 1997 s.150) att ofta är tradition den enda förklaringen som behövs för att legitimera ett visst värderingssystem eller dra vissa slutsatser. Kika refererade ofta till just ”traditionerna” när jag sökte förklaringar på fenomenen i ritualerna eller i hennes religiösa uttryckssätt. I användandet av historia och tradition legitimeras således nya religiösa uttryckssätt inom *terreiron* och ritualer tillåts tillsammans med kreativitet utvecklas inom ramen för dessa.

#### 4.2.3 Sakral symbolism

Måhända övertolkade jag symbolvärdet i somliga av de objekt som förkom i ritualerna, men likväl finns de där. Bell argumenterar (ibid. s. 159) för vad som gör symbolen rituallik; hur de differentierar platser från varandra, och hur de frammanar upplevelser



av bland annat en högre verklighet, en gruppstillhörighet, gudskraft eller en nation. Tydlig symbolik går att återfinna i de färgval gällande kläder, smycken och blommor jag beskrivit i min dokumentation. *Orixás* och entiteter symboliseras i allra högsta grad av färger vilket genomsyrar både *candomblé* och aktiviteten i *terreiron*. *Orixás* kan representeras av likväl helgon/naturfenomen som veckodagar. Hattarna och fjäderskrudarna symboliserade respektive typ av entitet samtidigt som det i *terreiron* finns många skogsrelaterade föremål symboliserandes *Oxóssi*, *terreiron*s egen *orixá*. Samtliga av dessa är vad jag skulle kalla uppenbara symboler och är troligtvis desamma för samtliga *candomblé*-insatta. Symbolvärdet i en handling, likt rök- och/eller ljusprocesserna är mer tvåeggad. Röken bereder väg för entiteternas nedstigande och för bort de negativa energierna medan ljusen välsignar de medverkande. Samtidigt krävs en öppenhet inför symbolvärdet i ett tändande av ljus, då Kika själv ansåg att det kan betyda väldigt många olika saker men att det framförallt är en ”symbolisk handling”. För vad? Symboler, menar Bell (ibid. s.159) får inte sitt värde genom att bara vara vad de är. ”*The symbolness of the flag* [symbolen i hennes exempel] *lies in the multiple activities that differentiate this cloth, handle it in special ways, and respond to it with particular emotions*” (ibid. s.159). Således kan vi konstatera att ritualerna jag observerat är sprängfyllda av symboliska objekt och handlingar, några vilka är uppenbara och några vari det vilar en djupare symbolisk mening inte enbart i symbolen som sådan, utan i betraktaren.

#### 4.2.4 Performance

Ritualerna i *terreiron* är mycket väl förenliga med Bells teorier om *performance* och *framing* (Bell, 1997, s.159-164), det vill säga ”inramning”. ”*Intrinsic to performance is the communication of a type of frame that says, 'this is different, deliberate, and significant – pay attention!' By virtue of this framing, performance is understood to be something other than routine reality*” (ibid. s.160). Som jag tidigare nämnt var det, bortsett från vid första *giran*, då konsultation ägde rum innan *girans* start, en mycket tydlig skiljelinje mellan väntan/umgänge och ritualens start. Då ritualen tog fart ändrades belysningen och ofta fick musiken stå för öppnandet av *giran*. Efter denna start blir skiljelinjen för vem som får göra vad, prata, spela, röra sig fritt i rummet, mycket tydlig, liksom vid en teaterföreställning. Genom att kvickt se över innehållet i de ritualer jag besökt går det att urskilja några gemensamma byggstenar, eller akter;

Akt 1 De börjar alla med musik, där *pai* ofta inleder ensam med längre sångsekvenser, ibland improviserade, varefter resterande medverkande

svarar. Så småningom repeteras en eller flera av dessa rader. Under tiden dansar samtliga *filhos* relativt lugnt, synkroniserat, från sida till sida i takt med musiken.

- Akt 2 Efter två-tre olika ”låtar” inleds ljusceremonin (vid två av *girasen*) varvid intensiteten ökar och olika alternativa dansrörelser, förknippade med olika *orixás*, utförs av de medverkande beroende på vilken *orixá* de sjunger om.
- Akt 3 När ljusceremonin avslutats inleds, vid samtliga *giras*, rökakten. Detta är det sista steget innan entiteterna förväntas stiga ner. Under tiden detta sker ökar intensiteten ytterligare. Mer individuella danser förekommer, både bland de *filhos* som förväntas besättas och av övriga *filhos*.
- Akt 4 Entiteterna har stigit ner och masskonsultationen börjar.

Publiken bjuds in att delta i vissa moment, exempelvis sång men även dans och rörelse, även om den enbart får ske ”på plats”. Först då masskonsultationen tar start blir riktlinjerna annorlunda, mobiltelefoner får användas, man får lämna *terreiron*, mingla och röra sig fritt – men fortfarande inte röra sig på scenen då man inte konsulteras. Avslutandet av ritualerna ramas inte in med samma tydlighet, inte heller officiellt. Istället lämnar man som besökare *terreiron* när man känner sig färdig. En inofficiell avslutning sker dock, då entiteterna lämnat respektive medium, i form av dans och musik, något jag tyvärr inte själv tagit del av.

### 4.3 Klassifikation

Efter att ha styckat sönder ritualen och försökt förstå den ur flera olika ritualliknande perspektiv ämnar jag nu försöka klassificera den enligt Bells klassifikationssystem (Bell, 1997 s.93-137).

I de ritualer jag bevittnat åkallar man entiteter av olika slag, inte för att minnas eller hylla dem, utan för att be om rådgivning och hjälp varför jag, enligt Bells system, vill kategorisera dessa ritualer som *rites of exchange and communion* (ibid. s. 108). Dessa sorts ritualer är ”*those in which people make offerings to a god or gods with the practical and straightforward expectation of receiving something in return*” (ibid s.108). Man kan, bortsett från den lilla skålen med mat och ljus, diskutera vad som offras, och av vem, i de ritualer jag besökt. Offergåvor är vanligt förekommande inom candomblé, men under besöket i *terreiron* är det enbart *filhos* som har med sig offergåvor, i form av blommor och vinflaskor. Trots att även dessa ges viss vägledning under masskonsultationerna är det främst övriga, alltså besökare, som upptar

konsultationstid vid ritualerna och ber om vägledning och rådgivning. Jag väljer att dra slutsatsen att är det de 5 *reais* de betalar för biljetterna till konsultationen som i dessa ritualer utgör offergåvan, men jag förhåller mig öppen till andra tolkningar. Bell beskriver funktionen i hinduernas traditionella bön, *puja*, som ”*Devotional offerings to the deity are not meant to result in direct or immediate concrete benefits, although they are understood to nurture a positiv human-devine relationship that will benefit the devotee spiritually and substantively*” (ibid. s. 110) I *terreiron* ber man förvisso om hjälp, och man förväntar sig också hjälp i form av bland annat helande/hjälpande örter, stenar och vägledning. Men det sker också, likt *pujan* i hinduismen, hela tiden ett spirituellt utbyte där själva offrandet också leder till en bättre relation mellan det spirituella/*orixán*/entiteterna och människan, eftersom *orixán* är beroende av människans tro för sin överlevnad.

## 5. UMBANDA VS CANDOMBLÉ

Att skriva ett kapitel om umbanda var ursprungligen inte min avsikt, men efter reflektioner kring mina besök i *terreiron* och mina intervjuer tillsammans med ytterligare sökning i litteraturen kände jag mig tvungen att föra en diskussion kring vad i ritualerna som är besläktat med umbanda respektive candomblé. Mycket av det jag påträffade i *terreiron* stämde inte överens med min litteratur, varefter jag fann flera svar i umbandatraditionen. Jag har uttryckt att det, enligt min åsikt, inte är upp till mig att kategorisera *terreirons* egentliga religionstillhörighet, men jag finner det ändå angeläget att problematisera.

Ett vanligt förekommande fenomen är att medium flyttar från umbanda till candomblé (Capone, 2010, s. 114). Många umbandamedium är fascinerade av candomblé och dess klädmässigt kreativa värld, då det inom umbanda används betydligt enklare ”uniformer” (ibid. s. 114). Detta är bland annat ett resultat av en kommersialisering (ofta kritiserad av umbandarörelsen) inom candomblé, med höga insatser från de initierade, men med ökad ekonomisk styrka som följd (ibid. s. 114). Capone menar ändå (ibid. s. 115) att just det luxuösa och påkostade är vad som lockar många medium att flytta från umbanda till candomblé. Inom umbanda låter mediet entiteten manifesteras (inte besättas) i dem för välgörande ändamål medan de inom candomblé ofta besätts (!) av kraftfulla gudar representerandes naturkrafter. Detta i samband med vackra dekorationer, livlig musik och festivaler är ännu en orsak till den dragningskraft candomblé utgör för ett umbandamedium (ibid. s. 115) samt det faktum

att man som medium inom candomblé har möjlighet till en religiös karriär som ej är möjlig inom umbanda. Då ett umbandamedium varit insatt i en *terreiros* sociala och hierarkiska struktur (även om de skiljer sig åt) kan umbandabakgrunden således vara en merit för tillträde till candomblésammanang (ibid. s. 116). Inom ramen för den nya traditionen kan en mängd problem, framförallt gällande just hierarkier (ibid. s. 116), uppstå då mediets självständighet är gravt reducerat inom candomblé, något jag inte finner angeläget att göra en djupare redogörelse för. Vad jag däremot anser nödvändigt att problematisera är de ”regler” som finns kring förhållandet till det superhumana, särskilt andar tillhörande förfäder, något förekommit frekvent under mina observationer. När ett medium, med umbandistiska ”spirits of darkness”, flyttar från umbanda till candomblé uppkommer stora rituella problem (ibid. s. 121). Inom candomblé är kontakt med de dödas andar (*egun*) och det döda starkt förknippat med sjukdom, galenskap och död och måste därför följas av en serie neutraliserande ritualer (ibid. s. 121). Även om det förekommer (ibid. s. 122) tillåts förfäderna enbart manifesteras i medium. Jag ställer mig därför samma fråga som Capone; ”*How, then, can it be acceptable for a Candomblé initiate to be possessed by a dead person, an egun?*” (ibid. s. 122). Samtidigt som jag är djupt förvånad över min upptäckt är ju *caboclos* och *exus* ständigt närvarande i min litteraturs beskrivningar av traditionella/ortodoxa candomblésamhällen, vilket enbart kan förklaras i att jag inte varit tillräckligt uppmärksam på distinktionen mellan manifestation och besättning. Capone menar (ibid. s. 123) att skillnaden mellan synen på *exus* inom candomblé respektive umbanda är avgörande för förståelsen av problematiken. Inom umbanda ses *exus* som förfäder, *eguns*, vilket inte är fallet inom candomblé (ibid. s. 123). Likväl förekommer *preto velhos* i min *terreiro* som enligt Capone (ibid. s.127) är förbjudet inom candomblé. Enligt ett schema hon kallar ”*Spiritual Patrimony of a medium*” (ibid. s. 237) placerar hon entiteters status i de tre grupperna ”candomblé”, ”umbanda” och ”*passage from umbanda to candomblé*” utifrån vilket vi kan avläsa följande; inom umbanda är *preto velhos* förkommande, kategoriserat som ortodox. Inom *passage from umbanda to candomblé* är det ovanligt och inom candomblé förbjudet. I den sista gruppen benämns de inte *preto velhos* utan enbart *eguns*, vilket vittnar om *preto velhos* totala frånvaro inom candomblé. Frågan kvarstår alltså, efter det att min tid i fält är avslutad; i den *terreiro* vilken jag besökt, anses *preto velhos* vara *eguns* eller inte? Om jag får gissa; ja. Förfäder spelar en enormt stor roll i *terreiron* och deras närvaro verkar inte alls skrämra de initierade likt de skrämmer informanter i litteraturen (se exempelvis Cuesta, 1997, s. 82). Samtidigt kan *exus* och *caboclos* beskrivas på flera sätt medan

*preto velhos* enbart beskrivs som afrikanska förfäder/slavandar (Capone, 2010 s.76) och därför alltså måste vara synonyma med de dödas andar, *eguns*. Andra likheter jag funnit med umbanda är användandet av termen *cambonos* (ibid. s 264), förkärleken till sakral litteratur (Kika delade gärna med sig av de boktips hon fått från *terreiron*) under mediets/initierades inläring (ibid. s.76) och altaret tillägnat *exus* som enligt Capone (2010, s.76) alltid finns vid ingången, liksom i min *terreiro*. Capone skriver även om umbanda och konsultationsfenomenet att ”*the orixás, as the head of the lines, do not manifest themselves, leaving their charitable work to spirits invested with their strength or vibration. These spirits must give consultations, throughs, to human beings in need of their help*” (ibid. s. 76).

*Orixás* manifesterar/besätter medium i min *terreiro*, men mycket sällan under *giras*. Så långt skiljer det sig åt. Vad gäller konsultations- och välgörenhetsdelen är det däremot precis vad som sker i *terreiron*.

Många förekomster inom min *terreiro* är alltså slående lika umbanda. Huruvida det är en produkt av det Capone kallar ”*passage from umbanda to candomblé*” (2010, s. 127) eller inte hade jag gärna fortsatt undersöka, men det finns inte utrymme för det i min undersökning. Det Kika avfärdar med en ”väg likt alla andra” bör ha sin botten någonstans, men oavsett orsaken till förekomsten av *preto velho* är det en återkommande ritual i *terreiron*, som nu är dokumenterad. Förståelsen av *exus* utifrån ett umbanda- eller candombléperspektiv kommer alltså fortsätta vara oklar och denna ritual kommer därför förbli något av ett mysterium.

## 6. REFLEKTION

Den enorma popularitet som folkmassorna i *terreiron* vittnar om slutar inte att förundra mig. Historiskt sett har utövandet av candomblé, i allra högsta grad, varit ett sätt att förena ett splittrat och förtryckt folk. Många individuella handlingar och även ritualer syftar till att förankra utövarens religiositet i det Afrika slaveriet tog ifrån den, inte minst efter re-afrikaniseringen. Man använder även *caboclos*, som har sina rötter i *tupí* och den, även den förtryckta, brasilianska ursprungsbefolkningens traditioner, och låter dessa likväl som *gypsie spirits* och afrikanska förfäder influera dansen. Bell menar att (ibid. s 141) formaliserade aktiviteter kan vittna om komplexa sociokulturella strukturer gällande klassifikation, hierarkiska relationer och identitet varvid jag vill tillägga historia. Användandet av diverse andar, förfäder och traditioner parallellt med den katolska synkretismen och det afrikanska kulturarvet vittnar om en tro på universums

sammanlänkning av energier, något som Kika ofta återkom till vid intervjutillfällena. Hon, liksom flera av de jag mötte utanför *terreiron*, hade innan de ”upptäckt” candomblé alla gemensamt en tro på positiva respektive negativa energier. Under en intervju sa Kika ”*For all that the essence is the same, the energy is the same. Except that some say it is a bearded old guy, others say it's a rock, you know? But the essence of the energy of the good is the same*”. För Kika tedde det sig anmärkningsvärt att jag inte förstod vikten av att tända ett ljus eller inte kände till någon vis anfader ur den forntida ”svenska stamsamhället” [jag tar mig friheten att tolka detta som en referens till vikingatiden] och jag tror inte att hon, personligen (jag kan inte ta ställning till hur *pai* eller resterande medlemmar ut *terreiron* hade gjort) hade haft några problem, i teorin, att sortera in ”forrnordiska entiteter” i sitt eget spirituella system. Candomblé har alltså för Kika, och för de intervjuade utanför *terreiron*, blivit ett sätt att systematisera sin tro på energier och särskilt för Kika, som *filha*, att finna mening genom att i sina religiösa yttringar närma sig sin *orixá, Iemanjá*. Jag har givetvis inte tillräckligt med underlag för att dra slutsatsen att detta är extra vanligt förekommande i en stad som São Paulo, där många växt upp i en kristen kontext de aldrig lyckats identifiera sig med men där spiritualitet och tron på något superhumant alltid varit nära till hands. Men samtliga jag pratat med, och flera jag under min tid i São Paulo (candomblé blev så småningom ett vanligt samtalsämne i mina nyfunna sociala kretsar) ”hört talas om” har på egen hand, eller genom bekanta, kommit i kontakt med *terreiros* och skulle kunna klassificeras som en typ av ”konvertiter”. I Bahia, där candomblé har en helt annan ställning, föds man oftare in i traditionen (exempelvis Cuestas [1997, s.96] respondent *mãe Ana*) och jag har svårt att föreställa mig att samma ”öppenhet” inför världens alla trossystem är lika påfallande där. En djupstudie av detta alternativa fenomen överlåter jag dock åt en möjlig framtida undersökning.

Även om Kika, som ensam representant för sin *terreiro*, fått vägleda mig genom min förståelse av *girasen* tycker jag mig ha fått en bra uppfattning om de ritualer jag observerat. Det finns många luckor i min undersökning, inte minst gällande antalet respondenter. Jag har inte fått tillgång till ens vetenskapen om vad som finns i de rum som inte är öppna för allmänheten. Jag har haft stora svårigheter att förstå vilken nation *terreiron* anser sig tillhöra, eller om den ens tillhör någon. Jag har tvingats dokumentera ritualerna enbart genom att anteckna, då jag, trots flera försök, inte lyckats få kontakt med *pai* för godkännande av ljud- eller bildupptagning. På grund av att hans godkännande låtit vänta på sig har jag inte heller vågat/velat ta kontakt med vem som helst i *terreiron*. Jag har haft svårigheter, språkligt, att förstå vad som sjunges under

ritualerna och därför inte kunnat dra slutsatser jag säkerligen hade kunnat dra om jag besuttit en bredare kunskap i portugisiska. Jag har inte heller lyckats intervju medium, trots att besatthetsritualer varit mitt huvudsakliga fokus. Det har alltså varit svårt att under den korta tid jag haft på mig, vinna förtroende, eller ens få tillstånd, att utföra en utförlig undersökning. Tidsbristen ledde även till att jag valde att inte ta kontakt med andra *terreiros* utan, då Kika var mycket välkomnande, lät platsen för min undersökning styras av den ingång jag hade. Alla dessa luckor gör givetvis min undersökning bristande. Men trots detta har jag lyckats dokumentera, med den kunskap jag vunnit genom Kika och den litteratur jag tagit del av, tre ritualer i den urbana och intensiva verklighet São Paulo utgör. Jag har redogjort för den religiösa aktivitet som förekommit i *terreiron* under tre besatthetsritualer, försökt förstå hur de ser ut, varför de ser ut så och försökt analysera dem utifrån Grimes metod och några av Bells teorier. Framförallt har jag bidragit till forskningen genom att, mycket utförligt, dokumentera och föreviga det jag bevittnat.

## 7. SLUTSATS

Att candomblé, i högsta grad, är en idag levande form av religionsutövning i staden São Paulo råder det alltså ingen tvekan om. De välbesökta ritualerna vittnar om ett behov av spiritualitet och andlighet hos den urbana människan vilken inte bara deltar i ritualerna utan söker konsultation och vägledning genom samtal med besatta medium. Aktiviteterna jag besökt, *giras*, i den utvalda *terreiron* är välorganiserade och bygger på ett aktivt deltagande från besökarna. Med hjälp av sång och dans, improviserad som planerad, förbereder den enorma gruppen initierade, ledd av *pai-de-santos*, sig för entiteternas nedstigande. I *terreiron*, trots att den säger sig tillhöra en candomblétradition, förekommer förvånansvärt många inslag av umbanda. Då den senare traditionellt sett är större i São Paulo kanske det inte ter sig märkvärdigt att utövandet av candomblé här låtit sig inspireras av umbanda, men frågan kvarstår; hur? Min tes är att det dels kan bero på den övergång från umbanda till candomblé Capone (2010, s. 114) beskriver att många medium går igenom, varför traditioner kan ha förflyttats de två emellan. En annan förklaring kan ligga i den öppenhet jag upplever finnas i *terreiron* inför utövarnas egna tolkningar och behov. Huruvida detta stämmer överlåter jag dock, som tidigare nämnt, till en annan undersökning i vilken *terreiron*s grundare och ledare bör finnas representerade.

Men är då *terreiron* jag besökt bara en degenererad kult? I den besökta *terreiron* samlas hundratals, unga som gamla, varje vecka för att utöva sin religion, söka

konsultation och rådgivning. Dessa utövare anser sig tillhöra *candomblé*, vilket därför inte bör ifrågasättas. Jag har uppmärksammat skillnader i framförallt förhållningssättet till entiteter och det döda i ritualerna jämfört med det mer traditionella utövandet som går att återfinna i Bahia. Jag har också uppmärksammat (bör dock påpekas att det enbart gäller för min informant) en enorm öppenhet inför andra trossystem där referenser till såväl judendomen och kabbala som till horoskop, vikingar och grekisk mytologi gjorts under intervjutillfällena. Min informant, vars uppfattning delas av ett slumpmässigt urval besökare, tror på positiva och negativa energier varför *candomblé* för dem blivit ett sätt att sortera, visa respekt för och tillbe naturens krafter, det övernaturliga och finna en mening i sin tillvaro.

Denna öppenhet innebär dock inte att ritualernas struktur behöver ge vika. I min analys av ritualerna utifrån Catherine Bells ritualliknande aktiviteter är det tydligt att formalism, traditionalism, sakral symbolism och performance i allra högsta grad präglar den religiösa aktiviteten i *terreiron*. Som initierad krävs det att du närvarar, fortsätter utvecklas inom ramen för traditionen, fullföljer ditt arbete i *terreiron* och applicerar din religiositet såväl på ditt vardagsliv som på din person. Ritualernas utförande är regelstyrda och utförs helt enligt den tradition som utvecklats i den berörda *terreiron*, varför jag inte är av åsikten att den kan kallas degenererad.

De besatthetsritualer jag besökt innefattar förberedelser i hemmet, förberedelser i *terreiron* och en tydlig inramning av ceremonin. Den initierade förväntas i *terreiron* utföra en serie handlingar i samband med ritualerna i form av särskilda hälsningar, tecken och böner. Ritualerna innehåller flera akter som var och en fyller olika funktioner innehållandes dans, musik, sång, välsignelse, och utrensning av onda energier. Samtliga ritualer avslutas med, vilket också är dess huvudsyfte, entiteters nedstigande i erfarna medium varefter de besökande tillåts, under organiserade former, konsulteras av entiteterna. De olika entiteterna är ofta andar efter döda, ansedda stamfäder i det afrikanska ursprungssamhället (*preto velhos*), andar relaterade till Brasiliens ursprungsbefolkning (*caboclos*) eller entiteter som besitter egenskaper relaterade till gatan, våldet och passionen (*exus*). Deras olika erfarenheter hjälper besökaren eller utövaren att hantera svåra situationer, erbjuder skydd vid fara eller vägleder den konsulterade i livets alla val. I den hårda, gråa och enorma staden São Paulo utgör denna *terreiro* och den religiösa aktivitet som utövas där en viktig komponent i många människors spirituella och andliga liv. Eller som Kika, min informant, skrattande beskrev en av grupperna entiteter under en intervju: "*É a história*



*do preto velho, são as pessoas que têm a informação, que as pessoas mais novas vão, como o google hoje em dia.”*

*(“It is the story of the preto velho, they are the people who have the information, where the younger people goes to ask questions, like Google today.”).*

## 8. SAMMANFATTNING

Jag har i denna studie observerat tre besatthetsritualer i en och samma *terreiro* i centrala São Paulo hösten 2013. Jag har också gjort intervjuer med en initierad i samband med ritualerna för ökad förståelse av det jag observerat. Var vecka besöker över hundratalet människor denna *terreiro* i jakten på vägledning och rådgivning i livet. Jag har klassificerat riten som en, enligt Catherine Bells klassifikationssystem för riter, *rite of exchange and communium* och utifrån hennes teorier om ritualliknande aktivitet, däribland formalism, tradition, sakral symbolik och performance, försökt förstå ritualens olika akter, hur de ser ut och varför. För att enklare lyckas uppmärksamma ritualens olika dimensioner, strukturer och händelseförlopp samt kunna redogöra för dessa har jag använt mig av flera av de frågeställningar Ronald Grimes tar upp i *Mapping the Field of Ritual* (1982). Mitt huvudsakliga syfte har varit att förstå ritualerna enligt ovanstående teorier samt att utförligt göra en dokumentation av den religiösa aktiviteten där och då; under tre besatthetsritualer i São Paulo hösten 2013.

## 9. LITTERATURFÖRTECKNING

- Bastide, Roger (1978). *The African religions of Brazil: toward a sociology of the interpenetration of civilizations*. Baltimore: Johns Hopkins U.P.
- Bell, Catherine M. (1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford Univ. Press
- Capone, Stefania. (2010). *Searching for Africa in Brazil: power and tradition in candomblé*. Durham [NC]: Duke University Press
- Cuesta, Marta (1997). *Flowers to the ocean: a study of everyday practices, rituals and identity in Candomblé*. Lund: Lund Univ. Press
- Grimes, Ronald L. (1982). *Beginnings in ritual studies*. Washington, D.C.: U.P. of America
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.  
<http://cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?codmun=355030> Hämtat 131229
- Johnson, Paul C. (2002). *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press
- Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.  
Terreiros de Candomblé e Umbanda do Estado de São Paulo.  
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/iles.htm> Hämtat 131210
- Wafer, Jim (1991). *The taste of blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press

## Ordlista

(Vissa av termerna används olika i exempel ur litteraturen. Jag har valt att huvudsakligen förklara de så som de används i den aktuella *terreiron*).

*Abataque*: Bongo-liknande trumma som används i *terreiron*.

*Bater a cabeça*: Rörelsemönster tillägnad utövarens personliga *orixá*.

*Barco*: Båt.

*Barracão*: Det största rummet i *terreiron*, där ceremonierna hålls.

*Buri*: Initiationsrit/dop.

*Caboclos*: Entiteter med rötter i den brasilianska ursprungsbefolkningens traditioner.

*Cambonos*: De *iaôs* som hjälper mediet då denne är besatt.

*Cocar*: Huvudbonad med fjädrar, används vid *gira de caboclos*.

*Egun*: De dödas andar.

*Erês*: Barn-andar.

*Exu*: *Orixá* och/eller entitet som öppnar och stänger vägar mellan gudar och människor.

*Filha-de-santos*: Initierad medlem i *terreiron* (fem.).

*Filhos-de-santos*: Initierad medlem i *terreiron* (mask.).

*Gira*: Ceremoni.

*Guia*: Flätat halsband vilket bärs under flera *giras*.

*Iaôs*: Synonymt med *filha* eller initierad. Används i min *terreiro* för båda könen.

*Iemanjá*: *Orixá* som symboliserar moderskap, är även relaterad till hav och vatten.

*Ilê*: Skrin/annat ord för *terreiron*.

*Jogar búzios*: Ett sätt att med snäckor utöva spådom.

*Mae-de-Santos*: Ledare i *terreiron* (fem.).

*Nações*: Kulturell indelning efter afrikansk etniskt ursprung.

*Nagô*: Språk och nation. Också *Yoruba*.

*Orixás*: Gud.

*Ogum*: *Orixá* som symboliserar krig.

*Ori*: En bit av huvudet där hår rakats bort genom vilken kontakten med det spirituella sker. Kan också symbolisera människans rationalitet eller vara det "hus" i vilket ens främsta *orixá* bor.

*Oxalá*: *Orixá* som symboliserar faderskap och skapelse.

*Oxóssi*: *Orixá* som symboliserar skog och natur.

*Oxum*: Sötvattens, flodernas och kärlekens *orixá*.

*Pai-de-Santos*: Ledare i *terreiron* (mask.)

*Preto velhos*: Afrikanska förfäder.

*Terreiro*: Candombléhus, tempel, *Ilé*.

*Xango*: *Orixá* som symboliserar åska och rättvisa.

*Yoruba*: Språk, religion och afrikansk civilisation. Också *Nagô*.